



ANAIIS

RELIGIÃO, MIGRAÇÃO
E MOBILIDADE HUMANA

Clóvis Ecco

José Reinaldo F. Martins Filho

Organizadores



ANAIS

**VI Congresso da Associação Nacional de Pós-
Graduação e Pesquisa em Teologia e
Ciências da Religião
(ANPTECRE)**

ISSN 2175-9685

**13 a 15 de Setembro de 2017
Goiânia, Goiás**

EXPEDIENTE

Comissão Organizadora do VI Congresso Nacional da ANPTECRE

Alberto da Silva Moreira – PUC Goiás, Presidente
Clóvis Ecco – PUC Goiás, Coordenador do PPGCR
José Reinaldo Felipe Martins Filho – PUC Goiás, Secretário
Gláucia Borges Ferreira de Souza – PUC Goiás, Tesoureira
Emivaldo Silva Nogueira – PUC Goiás
Celma Laurinda Freitas Costa – PUC Goiás
Irene Dias de Oliveira – PUC Goiás
Paulo Rogério Rodrigues Passos – PUC Goiás
Pedro Sahium – PUC Goiás/UEG
Rosemary Francisca Neves Silva – PUC Goiás
Selma Marques de Paiva – PUC Goiás
Bolsistas/CAPES-PROSUP:
Gustavo Cortez Fernandez
Katuska Florencia Serafin Nieves
Raquel Mendes Borges
Ailton Soares dos Santos
Analvari Franco Pereira Braga
Lilian Ghisso Aristimunho
Roberta Mayara Alves de Souza
Hélyda Di Oliveira
Maria Adriana Marques

Conselho Diretor da ANPTECRE

Gilbraz Aragão – UNICAP, Presidente
Claudio Ribeiro – UMESP, Vice-Presidente
Fernanda Lemos – UFPB, Secretária

Comissão Científica da ANPTECRE

Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC PR (Presidente)
Dilaine Soares Sampaio – UFPB
Eduardo Cruz – PUC SP
Geraldo de Mori – FAJE
Rudolf von Sinner – EST

Conselho Fiscal da ANPTECRE

Newton Darwin Cabral - UNICAP
Cesar Augusto Kuzma - PUC Rio
Júlio César Adam - EST

Representantes da Área Ciências da Religião e Teologia na CAPES

Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas
Mary Rute Gomes Esperandio – PUC-PR
Sandra Duarte de Souza – UMESP

Organização dos ANAIS

Clóvis Ecco
José Reinaldo F. Martins Filho

Revisão da Organização

Selma Marques de Paiva

Diagramação

Aline Garcia Martins

A revisão textual dos manuscritos originais é de responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos coordenadores dos Grupos de Trabalho e das Sessões Temáticas.

Realização:



Dados Internacionais para Catalogação na Publicação

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE)

ANAIS do VI Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião, Migração e Mobilidade Humana. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Go, 13 a 15 de setembro de 2017.

900 p.

ISSN 2175-9685

1. VI Congresso ANPTECRE. I. Religião. II. Ciências da Religião. III. Teologia. IV. Anais. V. Título.

Patrocínio:



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Organizadores..... 15

ANTROPOLOGIA, TEOLOGIA SISTEMÁTICA E TEOLOGIA PÓS-LIBERAL: O USO DA NARRATIVA BÍBLICA NA REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA

Adriani Milli Rodrigues 17

A TECNOCIÊNCIA NO “MUNDO VULNERÁVEL”. VISÃO DA ECOTEOLOGIA, A PARTIR DE JORGE RIECHMANN E A “LAUDATO SI”

Afonso Tadeu Murad 25

A CONTRIBUIÇÃO DE CARLOS MESTERS PARA O ESTUDO POPULAR DA BÍBLIA NAS CEB's DOS 1980

Ailton Soares dos Santos 32

RETERRITORIALIZAÇÃO: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS ADAPTATIVAS EM COMUNIDADES DE TERREIRO DE BELO HORIZONTE E REGIÃO METROPOLITANA

Alexandre Frank Silva Kaitel

Guaraci Maximiano dos Santos..... 39

ROMARIA DE MUQUÉM: UMA ANÁLISE DA IDENTIDADE ROMEIRO À LUZ DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Aldemir Franzin 46

CRÍTICA AO BRILHO FRÁGIL DO FETICHE: BENJAMIN E HINKELAMMERT

Allan da Silva Coelho 52

O ÊXTASE E SUAS IMPLICAÇÕES PROFÉTICAS NA TEOLOGIA DE PAUL TILICH

Almir Lima Andrade 60

O VALE DO AMANHECER E AS NARRATIVAS VISUAIS DA NOVA COSMOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E FICÇÃO CIENTÍFICA

Altirez Sebastião dos Santos 71

UMBANDA: ENTRE SINCRETISMO(S) E SÍNTESE(S)

Ana Carolina Gomes 79

ÉTICA E ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA EM LUDWIG WITTGENSTEIN: UM DIÁLOGO A PARTIR DA “CONFERÊNCIA SOBRE A ÉTICA”

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha 86

CANDOMBLÉ ANGOLA: IDENTIDADE, RITOS E RELIGIOSIDADE EM BELÉM DO PARÁ NA CASA “RUNDEMBO GUNZO DI BAMBURUCEMA”

Ana Patrícia dos santos

Vânia Maria Carvalho de Souza 94

AS EXPERIÊNCIAS DA MODERNIDADE E DA SECULARIZAÇÃO NO DISCURSO ULTRAMONTANO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DA HISTÓRIA DOS CONCEITOS

Ana Rosa Cloclét da Silva 101

O COMPROMISSO SOCIOPOLÍTICO CRISTÃO

Antônio de Pádua Santos 109

MIGRAÇÃO E TEOLOGIA EM “ANDANÇA”

Antonio Manzatto 116

CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS RELATOS DE SUICÍDIO NA BÍBLIA

Antônio Renato Gusso 123

ALÉM DAS FRONTEIRAS: O HINDU-CRISTIANISMO DE BEDE GRIFFITHS

Angelica Tostes Thomaz 131

OS DESAFIOS EM TORNO DA COMPREENSÃO DO QUE É SER LAICO NO BRASIL

Aretha Beatriz Brito da Rocha 136

CULTURA, RELIGIÃO E ESTADO: A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO PÁTRIO DA REPÚBLICA DOMINICANA A PARTIR DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Belkys Julissa Moya Bastardo 143

CHAMADO E DISCIPULADO SEGUNDO MATEUS, EM PERSPECTIVA COMUNICATIVA

Boris Agustín Nef Ulloa

Jean Richard Lopes 149

A GRANDE PROSTITUTA E O ABJETO: UMA ANÁLISE EM APOCALIPSE 17

Camila Moreira 155

ECOTEOLOGIA DA CRIAÇÃO: NOVOS HORIZONTES PARA UMA INTELECÇÃO DA FÉ DECOLONIAL

Carlos Alberto Motta Cunha 162

CREDO QUIA ABSURDUM: TERTULIANO E KIERKEGAARD

Carlos Campêlo da Silva 169

CORPOS GROTESCOS: OS CORPOS CASTIGADOS NO ALÉM-MUNDO DO APOCALIPSE DE PAULO E OS MORTOS QUE RETORNAM NA OBRA O LIVRO DE MARAVILHAS DE PHLEGON DE TRALLES

Carlos Eduardo de Araújo de Mattos 175

O QUE AFASTA A CHUVA DE ISRAEL?

Cássio Murilo Dias da Silva 181

POBRES, LITURGIA E CIÊNCIA MODERNA COMO LUGARES TEOLÓGICOS

César Andrade Alves 189

A CASA DAS SETE MULHERES	
Cláudia Danielle de Andrade Ritz	196
AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN	
Clélia Peretti	204
A CONSTRUÇÃO COLETIVA DOS PARÂMETROS CURRICULARES DO ENSINO RELIGIOSO PARA O ENSINO FUNDAMENTAL ANOS FINAIS DO ESTADO DE PERNAMBUCO	
Constantino José Bezerra de Melo Rosalia Soares de Sousa Wellcherline Miranda Lima	211
A COLONIALIDADE DA NATUREZA: PODER – CONATUS – ENERGIA POTENCIAL	
Daniel Stosiek	218
FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK E A NEGAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM NOME DA SACRALIZAÇÃO DO MERCADO	
Daniela Leão Siqueira	225
A ESTRUTURA SOCIAL DO ATO DE COMER	
Danielle Lucy Bósio Frederico	231
RUBEM ALVES E A POÉTICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA	
Danilo Mendes	238
A MIGRAÇÃO COMO CONQUISTA EM TOLKIEN: A CHEGADA DOS NUMENORIANOS NA TERRA-MÉDIA	
Diego Klautau	245
O ESPÍRITO E A REFORMA DA IGREJA: ESBOÇO DE UMA PNEUMATOLOGIA MISSIONÁRIA A PARTIR DA <i>EVANGELII GAUDIUM</i>	
Diogo Marangon Pessotto	252
RELIGIÃO, CAPITALISMO E COMUNITARISMO	
Drance Elias da Silva	260
PARTICIPAÇÃO E COMUNHÃO EM TEMPOS DE MOBILIDADE URBANA: O ‘SILÊNCIO’ DA CARNE	
Edson Matias Dias	270
PAUL TILICH E A REFORMA: O PRINCÍPIO PROTESTANTE	
Eduardo Gross	278
GÊNERO E LITERATURA RELIGIOSA: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO PRESENTES NA REVISTA VISÃO MISSIONÁRIA NO PERÍODO DE 1975 A 2015	
Eliana Aparecida Amancio	286

A RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE ZIGMUNT BAUMAN E ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Emivaldo Silva Nogueira 294

A IMAGEM DO PROGRESSO AMERICANO (DESTINO MANIFESTO) E O ESPÍRITO CALVINISTA DO ESCOLHIDO

Éric de Oliveira Marins 307

RELIGIÃO E INCLUSÃO: IGREJA CATÓLICA E A PASTORAL DOS SURDOS EM URUAÇU-GO

Érica Nelcina da Silva

Edson Arantes Junior 314

A UTOPIA DO REINO DE DEUS: CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS A PARTIR DA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO

Eugenio Rivas 322

A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL E SUA APLICAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Eumar Evangelista de Menezes Júnior 329

NOVA ERA OU NOVA ALEXANDRIA? O HERMETISMO ALEXANDRINO E O NEO-PLATONISMO COMO ALGUMAS DAS BASES DA COSMOVISÃO DAS “ESPIRITUALIDADES DE VIDA” CONTEMPORÂNEAS

Fabio Mendia 335

A DIFERENCIAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE PROPOSTA PELA ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE E SEUS PROBLEMAS PELA ÓPTICA DO CIENTISTA DA RELIGIÃO

Fábio Stern 347

PNEUMATOLOGIA E DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: AS TENTATIVAS DE AMOS YONG E GEORGE KHODR

Fabrício Veliq 353

GÊNERO NO BRASIL: BINARISMOS E REPRODUÇÕES PATRIARCAIS NO DISCURSO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO

Fernanda Marina Feitosa Coelho 360

IGREJAS INCLUSIVAS: UMA FORMATAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NORMATIVA HETEROSSEXUAL?

Fernando Cesar Bertolino Junior 367

O MITO DO ETERNO RETORNO DE MIRCEA ELIADE NO VIDEOCLÍPE BUSCA VIDA DOS PARALAMAS DO SUCESSO

Flávia Medeiros 376

**COMUNIDADE CAVERNA DE ADULÃO: ASPECTOS DO SUJEITO NA RELAÇÃO DO
ETHOS CONTEMPORÂNEO E RELIGIÃO**

Flávio Lages Rodrigues 383

O DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO EM RAIMON PANIKKAR

Francilaide de Queiroz Ronsi 390

PAUL TILlich, O LOGOS E O MÉTODO DA CORRELAÇÃO

Gabriel Pilon Galvani 399

**O ORIENTE CRISTÃO: ELEMENTOS PARA O DIÁLOGO ENTRE O PROTESTANTISMO
LATINO AMERICANO E A FORMA “MAIS CÓSMICA DO CRISTIANISMO”**

Gilmar Ferreira da Silva 406

A POLÍTICA COMO RITO E A DEMOCRACIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Glauco Barsalini

Mariana Pfister 413

AS MULHERES NA VIDA COMUNITÁRIA: POR QUE NÃO EMPODERÁ-LAS?

Graziela Rodrigues da Silva Chantal 420

O TEMPLO DE SALOMÃO: UMA NOVA CULTURA MATERIAL E VISUAL IURDIANA

Helena Raquel de França Costa 426

O IDOSO: UM PARALELO ENTRE O CONTEXTO BÍBLICO E ATUAL

Ilza Maria Guedes Torquato Paredes 433

TEOLOGIA CRISTÃ E ANIMAIS NÃO HUMANOS: DA DOMINAÇÃO À INCLUSÃO

Helder Maioli Alvarenga 441

**CONSOLAÇÃO COMO HERMENÊUTICA HISTÓRICO-TEOLÓGICA: O CASO DO
DÊUTERO-ISAÍAS**

Jaldemir Vitório 448

**A IMAGEM DO AFRO-ESTADUNIDENSE SOB A PERSPECTIVA DE ELLEN WHITE NO
SÉCULO XIX E SUAS IMPLICAÇÕES**

Jean Carlos Zukowski

Germana Ponce de Leon Ramirez 455

**JESUS E A CORRUPÇÃO DO TEMPLO DE JERUSALÉM: UMA PESQUISA BÍBLICA A
PARTIR DE MC 11,15-19**

João Luiz Correia Júnior 461

RELATOS DE VOCAÇÃO: O SAGRADO PROVOCANDO PRÁXIS OU A PRÁXIS CONSTRUINDO O SAGRADO? – UMA LEITURA DE EX 3,1-6 A PARTIR DA SOCIOLOGIA DE MICHAEL LÖWY

Joilson de Souza Toledo 469

SENDO AMBÍGUO, HÁ QUE DELIMITAR O CONCEITO RELIGIÃO

José Álvaro Campos Vieira 476

A ABOMINAÇÃO TOEBAH E A HOMOSSEXUALIDADE: UMA ANÁLISE CRÍTICA EM LEVÍTICO 20,13

José Frederico Sardinha Franco 483

O LUGAR DA RELIGIÃO NA TEORIA SISTÊMICA DE NIKLAS LUHMANN

José Maria da Frota 490

ESPIRITUALIDADES NÃO RELIGIOSAS EM MARIÀ CORBÍ: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA CRÍTICA

José Reinaldo F. Martins Filho

Clóvis Ecco 496

A IGREJA SARA NOSSA TERRA: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE A EMERGÊNCIA DE UMA TEOLOGIA DE GESTÃO

José Roberto Alves Loiola

Antônio Mendes da Costa Braga 504

MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO: FUNDAMENTO DA MISSÃO DA IGREJA

José de Souza Paim 512

MÍSTICA E METAFÍSICA EM LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza 519

O ESTRANGEIRO, O ÓRFÃO E A VIÚVA NOS ESCRITOS DE KHIRBET QEYAFÁ E SUA CONEXÃO COM OS TEXTOS BÍBLICOS

Jovanir Lage 526

AMÉM! E NASCERAM AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS...

Jussara Rocha Koury 533

ANÁLISE E CONTEXTUALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICAS PARA O AMOR NO CRISTIANISMO PRIMITIVO, COM BASE NOS TEXTOS DE ATOS DE PAULO E TECLA E OS PAPIROS MÁGICOS GREGOS

Kellen Christiane Rodrigues de Araujo 540

A ANTROPOLOGIA DO FEMININO: DESCONSTRUINDO ESTRUTURAS DE VIOLÊNCIA

Karen de Souza Colares 547

EMPODERAMENTO DE MULHERES NO CONTEXTO DA REFORMA PROTESTANTE DO SÉCULO XVI

Letícia Aparecida Ferreira Lopes Rocha 554

RELIGIÃO E IDENTIDADE: O BATUQUE E O PENSAMENTO BATUQUEIRO

Lilian Ghisso Aristimunho 562

BÍBLIA E LITURGIA: A POLÊMICA ENTRE O MINISTÉRIO PÚBLICO DE PERNAMBUCO E A CÂMARA DO RECIFE

Liniker Henrique Xavier 569

NOVOS DESAFIOS À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: O TRABALHADOR NO CONTEXTO DA TERCEIRIZAÇÃO E DA PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO

Luciano Gomes dos Santos 576

O POETAR COMO SALVAGUARDA DA FÉ RELIGIOSA

Luís Gabriel Provinciatto 583

A EXPRESSÃO “DIA PHTHONON” EM MC 15,10

Luís Henrique Eloy e Silva 591

LEITURA CONFLITUAL EM MATEUS 25,14-30: PARÁBOLA DOS TALENTOS

Luiz Antonio Ferreira Pacheco da Costa

Regina Maria de Albuquerque Franco Ramos 597

UMA TEOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DA PALAVRA DE DEUS: CONTRIBUIÇÕES DE FERDINAND EBNER

Luiz Carlos Sureki 606

A ÚNICA COISA NECESSÁRIA – UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE LUCAS 10:38-42

Luiz Felipe Xavier 613

O SAGRADO NOS TEXTOS INDIANOS VÉDICOS, SEGUNDO RENÉ GIRARD

Maiara Rúbia Miguel 621

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS HAITIANOS IMIGRANTES EM BELO HORIZONTE

Márcio Flávio Martins 628

IMPACTO DE CONCEITOS DE “ESPAÇO DE FLUXOS” E DE “VIRTUALIDADE REAL” NO CONCEITO DE “ESPAÇO SAGRADO”: ESTUDOS PRELIMINARES

Marcos Rodrigues Simas 636

A MANIFESTAÇÃO DOS JUÍZOS DIVINOS CONFORME AP 15,3-4	
Marcus Aurélio Alves Mareano	643
DA SECULARIZAÇÃO À SINGULARIZAÇÃO: ESTUDO DE CASO DE UM CULTO UMBANDISTA-KARDECISTA E REIKIANO	
Maria Augusta B. Gentilini	651
GÊNERO E RELIGIÃO NO CONGRESSO NACIONAL: A TRAJETÓRIA DE VIDA E ATUAÇÃO DE BENEDITA DA SILVA NA 55ª LEGISLATURA	
Maria de Lourdes Ventura de Oliveira	657
ATIVISMO DIGITAL NA LUTA CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO COM KAYLLANE	
Maria do Carmo de Moraes Mata Rodrigues	664
O NATURALISMO DA RELIGIÃO EM PAUTA: O CASO DA CIÊNCIA COGNITIVA	
Matheus Fernando Felix Ribeiro	671
VIOLÊNCIA SIMBÓLICA NO DISCURSO RELIGIOSO MIDIÁTICO NEOPENTECOSTAL	
Maurílio Ribeiro da Silva	676
A ARTICULAÇÃO ENTRE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA EM PERSPECTIVA HISTÓRICA E ECUMÊNICA	
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves	683
REVIVAL RELIGIOSO JOVEM E SISTEMA MULTIMÍDIA	
Pedro Fernando Sahium	690
O PROTESTANTISMO COMO RELIGIÃO DO CORPO: UMA ABORDAGEM DO JESUS HISTÓRICO COMO O LUGAR DOS SEM-LUGAR	
Priscila Alves Gonçalves da Silva.....	697
O POVO DO LIVRO NAS “MEMÓRIAS DO LIVRO”	
Priscilla da Silva Góes	
Luciana Gama de Andrade	705
AS RELIGIÕES DOS TAMBORES NA BATIDA DO RAP: A PRESENÇA DE ELEMENTOS AFRO RELIGIOSOS NAS LETRAS DOS RAPPERS EMICIDA E CRIOLO	
Raquel Turetti Scotton	712
UMA APROXIMAÇÃO TEOLÓGICO-CRISTÃ SOBRE O CORPO HUMANO	
Renato Alves de Oliveira	719
CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS DA IGREJA CATÓLICA EM VISTA DO BEM DO IMIGRANTE E DO ANFITRIÃO	
Renato Arnellas Coelho	728

O REINO DE DEUS COMO REVELAÇÃO DA ENCARNAÇÃO SEGUNDO JOSEPH MOINGT

Renato Gomes Alves 736

UM FILÓSOFO SEM ABSOLUTO: A INFLUÊNCIA DE PIERRE THÉVENAZ NO “ÚLTIMO RICOEUR”

René Dentz 743

RELIGIÃO E POLÍTICA: A CONSOLIDAÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO DOS EVANGÉLICOS NEOPENTECOSTAIS ATRAVÉS DA MARCHA RESGATE NO MUNICÍPIO DO CABO DE SANTO AGOSTINHO-PE

Ricardo Jorge Silveira Gomes

Adriana Guilherme Dias da Silva Figueirêdo 751

A JUSTIÇA SOCIAL NO SERMÃO ESCATOLÓGICO DE MATEUS 25,34-36.40 COM ÊNFASE NA CATEGORIA FORASTEIRO

Rubens Alves Costa 758

UMBANDA: ESBOÇO SOBRE SUA PRÁTICA E SUSTENTABILIDADE

Sandra Chaves 766

VICARIATO FEMININO: UMA IMPACTANTE EXPERIÊNCIA NO NORDESTE BRASILEIRO

Sandra Helena Rios de Araújo

Luzia Valladão Ferreira 772

UMA ABORDAGEM SIMBÓLICA NA GENEALOGIA DE JESUS

Selma Marques de Paiva 779

ENTRE AFLIÇÕES E BOM ÂNIMO: ANSIEDADE, DEPRESSÃO E RELIGIOSIDADE EM ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS

Sérgio da Cunha Falcão 788

ENSINO DE RELIGIÃO: A PARTIR DO REFERENCIAL ECLESIAL

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira 795

UM PASSEIO PELO “JARDIM ENCANTADO” DA PÓS-MODERNIDADE DE MAFFESOLI

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Hélio Pereira Lima 800

OS DISCURSOS DE VERDADE SOBRE A FAMÍLIA: A NORMALIZAÇÃO DA FAMÍLIA HETEROSSEXUAL, MONOGÂMICA E PATRIARCAL NA POLÍTICA BRASILEIRA

Tainah Biela Dias 807

MARCA DA ITINERÂNCIA NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL DE CLARICE LISPECTOR

Tânia Dias Jordão 815

RELIGIÃO E PRÓ-SOCIABILIDADE: UMA SÍNTESE INTRODUTÓRIA

Thales Moreira Maia Silva 821

SAGRADO E PROFANO NAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS NEOPENTECOSTAIS: O DINHEIRO COMO DÁDIVA

Valdivino José Ferreira 828

A LUZ COMO SÍMBOLO DA JUSTIÇA

Valmor da Silva 835

CONTEXTUALIZANDO O ENSINO RELIGIOSO NO MUNICÍPIO DE CARUARU/PE

Vantuir Raimundo 842

A SABEDORIA DA CRUZ DE CRISTO ENQUANTO RAZÃO DA FÉ CRISTÃ NA PÓS-MODERNIDADE

Vera Lúcia Membrive Casagrande 849

IDENTIDADES JUVENIS E MOBILIDADE HUMANA: DIÁLOGOS ENTRE E SOCIABILIDADE DE ADOLESCENTES REFUGIADOS E O CONCEITO DE ALTERIDADE EM EMANUEL LEVINAS

Vinnícius Almeida 856

A TEOLOGIA EM ESCRITOS DE MICHEL DE CERTEAU: VISLUMBRANDO DEUS NO CONTEMPORÂNEO

Virgínia Buarque 863

É POSSÍVEL FALAR EM UMA MITOLOGIA DOS SERES CÓSMICOS?

Vítor de Lima Campanha 872

É SHOW OU É CULTO? UMA QUESTÃO POLÍTICA DA MÚSICA GOSPEL

Waldney de Souza Rodrigues Costa 878

IMAGENS DE DEUS E PLURALISMO: CONTRIBUIÇÃO DA MÍSTICA DO PSEUDO-DIONÍSIO PARA O DIÁLOGO RELIGIOSO

Werbert Cirilo Gonçalves 885

A REDE DAS MULHERES DE TERREIRO E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Zuleica Dantas pereira Campos 892

APRESENTAÇÃO

É com grande prazer que apresentamos os ANAIS do VI Congresso da ANPTECRE, com o tema “Religião, Migração e Mobilidade Humana”, organizados pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião – Mestrado e Doutorado – da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

O VI Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), que foi sediado na cidade de Goiânia (GO), entre os dias 13 a 15 de setembro de 2017, foi idealizado com o esforço conjunto dos Programas da área de Ciências da Religião e Teologia com o intuito de investigar e compartilhar os resultados das pesquisas sobre os múltiplos aspectos da religião, na sua mais ampla acepção, espacialidade e temporalidade.

Por ocasião deste VI Congresso Nacional da ANPTECRE comemoramos os dez anos de fundação da Associação, celebrado com um magnífico jantar festivo. Esta data também marcou o amadurecimento dos Programas de Pós-Graduação da área, que de um número reduzido quando da fundação da ANPTECRE, atinge hoje um total de vinte e um, sediados em universidades públicas, privadas e comunitárias. A data também serviu de escopo para que os professores e alunos envolvidos na Pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia, bem como de outras áreas afins, comemorassem com todo mérito a consolidação de suas linhas de pesquisa, o amadurecimento de seus projetos de investigação, sua extensa publicação e suas inúmeras parcerias com outros colegas do Brasil e do exterior.

O VI Congresso da ANPTECRE discutiu o tema Religião, Migração e Mobilidade Humana, assunto de relevância em face da atual conjuntura social e política não apenas do Brasil, mas do mundo. Para isso foi indispensável o financiamento por parte das agências de fomento, quais sejam, CAPES, CNPq e FAPEG, as quais não apenas tornaram possível o nosso evento, mas suscitaram maior visibilidade e credibilidade às pesquisas desenvolvidas no Brasil, tanto em âmbito nacional como internacional. Preparamos com muito esmero todas as atividades que aqui foram desenvolvidas. A PUC Goiás, anfitriã do evento, juntamente com a presença do Coordenador da área junto à CAPES, Prof. Dr. Flávio Senra, também não pouparam esforços para ajudar na organização desse egrégio Congresso.

Apesar do caráter científico, a importância do Congresso transcende a pesquisa e a atualização do conhecimento transforma o indivíduo na busca de

seu aperfeiçoamento intelectual. Trazemos, nas páginas destes Anais, mais de uma centena de textos apresentados, naquela que é a parte propulsora de qualquer Congresso, como segue: as comunicações expostas em GTs e STs. Liderados por professores dos diferentes programas da área, cada comunicador pôde trazer sua riqueza investigativa em torno da temática do Congresso. Assim, se na abertura do evento apresentamos o Caderno de Resumos e mais um livro impresso, organizado pelo Presidente do Congresso, Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira, contendo a expressão das Conferências e Palestras de mesas redondas, agora entregamos, em via virtual, a reflexão dos comunicadores compactada nestes Anais. São diversas as contribuições, transcritas em suas novecentas páginas. Conferindo uma a uma, nota-se a efetivação e a consolidação da investigação científica, especialmente pela ocasião do referido Congresso.

O êxito do evento é uma consequência não somente do número elevado de congressistas e de trabalhos científicos inscritos, mas especialmente pela pertinência dos temas eleitos e qualidade dos convidados que fizeram parte da programação científica. Cada palestrante, debatedor e comunicador trouxe para o Centro-Oeste perspectivas estimulantes para o cenário científico, em torno de suas próprias pesquisas e da temática em foco. Por isso, comunicadores e congressistas, agradecemos a presença e o esforço de vocês que abrihantaram e participaram do evento, levando o seu saber e a sua cultura à belíssima cidade de Goiânia, em prol do enriquecimento acadêmico e do aprimoramento da pesquisa. Com esta publicação virtual dos Anais do VI Congresso da ANPTECRE, completamos as obras impressas e virtuais que projetamos.

Desejamos uma boa leitura a todos e que os textos, aqui disponibilizados, proporcionem momentos profícuos de aprendizagem, troca de saberes e também contribuam para o aprofundamento das questões discutidas. Até o próximo Congresso, que ocorrerá na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2019!

Os organizadores

ANTROPOLOGIA, TEOLOGIA SISTEMÁTICA E TEOLOGIA PÓS-LIBERAL: O USO DA NARRATIVA BÍBLICA NA REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA

Adriani Milli Rodrigues – Doutor – UNASP

Resumo: A partir do final do século XX, a construção teológico-sistemática tem sido contrastada com a abordagem narrativa da teologia pós-liberal. Nesse contraste, enquanto a elaboração sistemática tradicional é percebida como um empreendimento informado pela epistemologia moderna da tradição iluminista, a reflexão narrativa é tida como paradigma metodológico não-metafísico da pós-modernidade. A presente comunicação não pretende contrapor os sistemas teológicos tradicionais com a teologia narrativa pós-liberal, visto que tal contraposição correria o risco de ignorar a rica contribuição dos tratados de teologia sistemática, ao se favorecer a abordagem narrativa, ou o risco de desconsiderar os importantes pontos levantados pela teologia pós-liberal, ao se favorecer os sistemas teológicos tradicionais. Em vez de uma contraposição, este estudo objetiva identificar perspectivas epistemológicas nas quais a teologia sistemática pode ser enriquecida pela abordagem narrativa. A presente comunicação procura alcançar esse objetivo por meio de três passos. Em primeiro lugar, há uma breve descrição da teologia narrativa ou pós-liberal. Em um segundo momento, este estudo se volta para os aspectos epistemológicos da narrativa. Finalmente, à luz do diálogo com a teologia pós-liberal e nas possibilidades epistemológicas da narrativa, o terceiro passo sugere que a reflexão antropológica na teologia sistemática pode ser profundamente enriquecida pela abordagem narrativa. Mais especificamente, a leitura teológica de narrativas bíblicas abre janelas epistemológicas para reflexões significativas acerca da condição humana. Assim, a comunicação conclui que, ao se levar em conta aspectos da abordagem narrativa, a teologia sistemática pode continuar articulando propostas teológicas claras e coerentes, sem necessariamente adotar uma epistemologia de matriz iluminista.

Palavras-chave: Antropologia; Abordagem narrativa; Teologia sistemática; Teologia pós-liberal; Narrativas bíblicas.

TEOLOGIA PÓS-LIBERAL E A NARRATIVA

Na introdução de seu livro sobre sistema e história, Heide (2009) enfatiza que um dos debates mais interessantes na teologia contemporânea diz respeito à legitimidade epistemológica do uso de sistema como ferramental hermenêutico para a investigação e construção teológica. O questionamento dessa legitimidade se fundamenta especialmente na crítica de que a estrutura da teologia sistemática tradicional é, a rigor, produto do racionalismo e da metafísica moderna. O grupo de teólogos que normalmente expressa essa crítica é denominado, de forma geral, de teólogos narrativos ou pós-liberais, sendo associado particularmente à Universidade de Yale. Aliás, “a escola de teologia de Yale” é uma expressão por vezes utilizada como sinônima de teologia narrativa ou pós-liberal. Portanto, não é coincidência que os três principais nomes desse movimento estejam fortemente associados à Yale, a saber, Hans Frei (1922-1988) e George Lindbeck (1923-), que tanto estudaram quanto trabalharam nessa universidade, e Stanley Hauerwas (1940-), que estudou em Yale.

A teologia narrativa ou pós-liberal, no entanto, não é um movimento monolítico. Frei, Lindbeck e Hauerwas têm ênfases distintas. De fato, Frei (1974) critica “o eclipse da narrativa bíblica” nas abordagens desenvolvidas pela teologia moderna, que basicamente se resumiam pela busca de reconstruir ou especular sobre o que estaria por trás das narrativas do ponto de vista do contexto histórico e intelectual, e ressalta a importância de se dar atenção à natureza narrativa bíblica em si. Essa atenção se concentra mais nas próprias narrativas, e menos na tentativa de explicar o significado ou a verdade que elas contêm. De acordo com essa proposta, ao invés de conclusões rápidas que reduzem a narrativa bíblica a algum conceito teológico, o teólogo precisa ruminar os detalhes da narrativa por algum tempo para, então, traçar conclusões. Com efeito, o propósito da Bíblia enquanto narrativa não é meramente apresentar conceitos, mas convidar os leitores a mergulharem no mundo da narrativa e se identificarem pessoalmente com os personagens e a trama. Para isso, o teólogo precisa ser um leitor atento aos detalhes e ao movimento da narrativa. (GOODSON, 2015).

Se o foco de Frei está na narrativa bíblica, a ênfase de Lindbeck se encontra na natureza da doutrina. Lindbeck (1984) critica duas posturas distintas na teologia moderna na compreensão de doutrina. Uma é a posição ortodoxa tradicional, que ele denomina modelo proposicional de doutrina. Nesse modelo, a doutrina se define pela descrição cognitiva de verdades acerca de realidades objetivas da crença religiosa. A outra posição a ser criticada é a da teo-

logia liberal, que ele designa como modelo experiencial. Nesse caso, a doutrina não é de natureza cognitiva, mas se constitui de símbolos que expressam profundos sentimentos e orientações existenciais. O elemento comum dos dois modelos é a centralidade dos referentes ontológicos da doutrina, seja a realidade objetiva (modelo proposicional) ou subjetiva (modelo experiencial). Na crítica de Lindbeck, ambos os modelos se lançam precipitadamente para a discussão dos referentes e se olvidam de observar atentamente a própria linguagem da doutrina e sua função. Como alternativa, ele propõe o modelo linguístico-cultural, no qual a doutrina é o idioma cultural de uma comunidade religiosa, isto é, uma gramática regulativa da comunidade em termos de sua linguagem sobre seus valores e formas de vida. Como o próprio Lindbeck reconhece, sua proposta é fortemente influenciada por conceitos da filosofia da linguagem de Wittgenstein, especialmente a noção de jogos de linguagem.

Ao passo que Lindbeck discute a doutrina enquanto linguagem de uma comunidade religiosa, Hauerwas (2000; 2015) tem como foco as práticas dessa própria comunidade na construção narrativa. Em suas palavras, “como Israel, a igreja tem uma história para contar na qual Deus é personagem principal. Mas a igreja não pode contar essa história sem se tornar parte da trama” (HAUERWAS, 2000, p. 186, tradução livre).

Obviamente, essa breve descrição do pós-liberalismo não faz adequada justiça à elaboração detalhada desenvolvida por esses autores. Além disso, a despeito da importância de Frei, Lindbeck e Hauerwas na discussão da teologia pós-liberal, a teologia narrativa não se restringe à escola de Yale. De fato, inúmeros autores indicam que a teologia de Karl Barth serviu de considerável inspiração para o desenvolvimento de uma teologia narrativa, e essa inspiração é reconhecida por teólogos católicos como Krieg (1977; 1978; 1988), Hahnenberg (2010) e Rocchetta (1994), bem como por teólogos protestantes como Ford (2008), Heide (2012) e Brennan III (2013). Contudo, o fator preponderante para o desenvolvimento de uma teologia narrativa em diversas vertentes teológicas parece ter sido a virada linguística do século XX no pensamento contemporâneo (ESKOLA, 2015).

Nessa virada, o foco no fenômeno da linguagem associado à crítica ao pensamento metafísico moderno exigem uma nova reflexão epistemológica nos diferentes campos do saber, inclusive na teologia sistemática. Com essa nova reflexão, a crítica ao racionalismo de matriz iluminista proporciona a valorização das narrativas e histórias na chamada pós-modernidade. Como Lucie-Smith (2016, p. 195) sublinha, “histórias não apenas ilustram o entendimento, elas também o criam”. De fato, as narrativas e histórias deixam de ser meras ilustrações aproximadas e superficiais de uma articulação conceitual

abstrata profunda, e passam a assumir o palco principal da formulação do pensamento. Em outras palavras, o lugar privilegiado da construção do pensamento não é o âmbito da abstração conceitual, mas o da concretude da narrativa. Essa ousada constatação resulta do reconhecimento de que a narrativa possui uma forma de racionalidade (ROCCHETTA, 1994; LUCIE-SMITH, 2016), muitas vezes discreta, mas perspicaz e vigorosa. Sua sutileza tende a ocultar o fato de que a narrativa tem uma racionalidade de primeira ordem. Contudo, o aspecto epistemológico da narrativa não pode ser devidamente apreciado enquanto o foco de nossa atenção se encontra no questionamento da objetividade da narrativa em relação à realidade do evento narrado. Nem tampouco na mera discussão da subjetividade e relatividade da história enquanto interpretação. As duas posturas olvidam o aspecto da interpretação em si, sendo incapazes de observar como o fenômeno da interpretação se dá por meio da construção narrativa, que pode ou não incluir aspectos objetivos e/ou subjetivos.

Portanto, uma das principais contribuições da teologia pós-liberal ou narrativa é a abertura de horizontes para se refletir acerca da profundidade epistemológica da narrativa, suas formas de racionalidade e sua capacidade de articulação sistemática não-abstrata. Essa reflexão parece ser promissora para o labor da teologia sistemática contemporânea, promovendo novas formas de engajamento com a narrativa bíblica e no pensar a condição humana. Nas linhas abaixo, serão resumidas algumas características da narrativa enquanto forma de pensamento.

O ASPECTO EPISTEMOLÓGICO DA NARRATIVA

Uma característica normalmente observada na narrativa é a capacidade secundária de ilustrar um conceito abstrato. No entanto, Krieg (1977; 1988) sugere, de maneira perspicaz, que ela não meramente ilustra, mas primariamente aprofunda o conceito, agregando-lhe mais especificidade por meio do raciocínio contextual concreto. De fato, “histórias mostram o que não pode ser dito diretamente” (KRIEG, 1977, p. 190). Por exemplo, quando descrevemos abstratamente uma pessoa como sábia, um aprofundamento dessa descrição exigirá uma narrativa sobre essa pessoa para uma compreensão mais específica de sua sabedoria (KRIEG, 1977). Krieg encontra essa dinâmica na doutrina de Deus de Barth, particularmente na exposição das perfeições divinas. “Em ‘A Realidade de Deus’, *Dogmática da Igreja*, II/1, Barth conta histórias bíblicas sobre Deus, e com base nelas ele faz declarações acerca dos atributos divinos. Por exemplo, Barth conta como Deus atuou em relação a

Isaías e em relação a Jesus Cristo, e então assevera que Deus é santo” (KRIEG, 1977, p. 191). O mesmo princípio de *especificidade* pode ser aplicado na reflexão antropológica da condição humana.

Aliás, uma forte característica da narrativa é a sua relação com a *experiência da vida humana*. Como Hahnenberg (2010, p. 163, tradução livre) ressalta, a “narrativa é a forma básica da vida”. Similarmente, Lucie-Smith (2016, p. 7, tradução livre) salienta que a experiência tem essencialmente uma “qualidade narrativa”. Do ponto de vista individual, o ser humano é “uma corporificação viva de uma história particular”, que não apenas representa uma narrativa mas atua também como narrador, visto que ele(a) é um(a) contador(a) de histórias (LUCIE-SMITH, 2016, p. 7, tradução livre). Da perspectiva coletiva, o ser humano em sua narrativa viva está “envolto em uma multidão de narrativas sendo vividas por muitas pessoas” (HAHNENBERG, 2010, p. 163, tradução livre). De fato, além da experiência concreta da sequencialidade de eventos que marcam a vida humana, a narrativa também é capaz de abarcar de alguma forma o complexo e multiforme campo das emoções humanas, que não são adequadamente retratadas no discurso abstrato conceitual. Além disso, o complexo campo da memória humana, que provê identidade pessoal e coletiva, tem caráter fundamentalmente narrativo, uma vez que falar sobre a memória é narrar eventos da experiência.

Em terceiro lugar, a narrativa normalmente é articulada a partir de uma perspectiva que traz sentido à eventos. Em geral, contar uma história significa interpretar eventos de modo que eles possuam uma ordem ou coerência interna, normalmente em termos de relações implícitas ou explícitas de causa e efeito entre eles (LUCIE-SMITH, 2016; FIDDES, 2009). Para Paul Ricoeur (1997, p. 9-10), a narrativa é “uma obra de síntese: virtude da intriga, objetivos, causas, acasos, são reunidos sob a unidade temporal de uma ação total e completa”, isto é, a narrativa é uma “síntese do heterogêneo”. Assim, Ricoeur (1997, vol. 1, p. 12) estipula que a narrativa é “o meio privilegiado pelo qual reconfiguramos nossa experiência temporal confusa e, no limite, muda”. Essa *unificação coerente* da experiência humana ambígua e, muitas vezes, confusa revela a capacidade sistematizadora da narrativa para a produção de sentido da vida humana.

No entanto, essa capacidade de sistematização não deve ser entendida no sentido técnico moderno de mera abstração conceitual de forte tendência reducionista, mas no sentido geral de organização do pensamento. Em realidade, as narrativas têm mais competência do que a abstração conceitual para explorar a *complexidade* da ambiguidade da experiência e as possibilidades de seus múltiplos *significados* (FIDDES, 2009) que se abrem para o fértil campo

da interpretação. Além disso, como Lucie-Smith (2016) enfatiza, cada história é *inacabada* e dá o sentido de algo a ser continuado. Diferente da tendência característica dos sistemas modernos de serem produtos acabados, as narrativas estão em um estado de devir, pois são produtos em processo de formação, por assim dizer.

A NARRATIVA BÍBLICA E A REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA

Curiosamente, a reflexão acerca do caráter epistemológico da narrativa aponta para uma dimensão essencialmente antropológica. De fato, a estrutura do pensamento narrativo reflete em grande medida a estrutura da própria condição humana. Portanto, a força do pensamento narrativo parece derivar de sua conexão com a experiência humana concreta. Em outros termos, pensar sobre a epistemologia narrativa significa refletir antropológicamente. Nessa perspectiva, a observação das narrativas bíblicas proporciona horizontes para pensar a condição humana, não apenas em termos de conteúdo narrativo, mas também em termos de estrutura epistemológica. Um exemplo notável dessa possibilidade é a reflexão sobre o que Lucie-Smith (2016) chama de princípio de distanciamento da narrativa. De acordo com esse princípio, ao ouvirmos uma história, o autor nos convida a entrar em um mundo que nos é familiar, mas que, geralmente, não é o nosso mundo.

Lucie-Smith observa esse princípio na narrativa do diálogo entre o profeta Natã e o rei Davi em 2 Sm 12,1-15. De forma perspicaz, este autor sublinha que a nota tônica desse diálogo é a crítica à tirania do poder para a afirmação da justiça. Ao lidar com o poder tirano, a reflexão narrativa é mais sutil e poderosa que o discurso conceitual direto e, desse modo, Natã dialoga com o poderoso rei Davi por meio de uma história de injustiça e tirania. Ao convidar o rei para entrar no mundo distante da história de Natã, a narrativa bíblica parece sugerir que Davi se torna capaz de identificar instantaneamente um comportamento injusto inaceitável que aparentemente ele não estaria observando com esse nível de clareza em suas próprias ações. Por conta do princípio de distanciamento, a narrativa permite uma reflexão mais clara acerca da condição humana. Quando observo a história do outro, consigo refletir melhor sobre a minha própria história. Mas isso só é possível porque, o mundo distante da narrativa é concretamente similar ao meu mundo e, portanto, relacionado concretamente com a minha forma de pensar.

REFERÊNCIAS

- BRENNAN III, W. J. **Karl Barth among the postliberals**. Lexington, KY: Emeth Press, 2013.
- ESKOLA, T. **A narrative theology of the new testament**: exploring the metanarrative of exile and restoration. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- FIDDES, P. S. Concept, image and story in systematic theology. **International journal of systematic theology**, jan. 2009. v. 11, n. 1, p. 3–23.
- FORD, D. F. **Barth and God's story**: biblical narrative and the theological method of Karl Barth in the Church Dogmatics. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008.
- FREI, H. W. **The eclipse of biblical narrative**: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. New Haven: Yale University Press, 1974.
- GOODSON, J. L. **Narrative theology and the hermeneutical virtues**: humility, patience, prudence. New York: Lexington Books, 2015.
- HAHNENBERG, E. P. **Awakening vocation**: a theology of christian call. Mahwah, NJ: Liturgical Press, 2010.
- HAUERWAS, S. The church as God's new language. In: GREEN, G. (Org.). **Scriptural authority and narrative interpretation**. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2000, p. 179–198.
- HAUERWAS, S. **Performing the faith: Bonhoeffer and the practice of nonviolence**. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2015.
- HEIDE, G. **System and story: narrative critique and construction in theology**. Kindle ed. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- HEIDE, G. **Timeless truth in the hands of history: a short history of system in theology**. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2012.
- KRIEG, R. A. Narrative as a linguistic rule: Fyodor Dostoyevski and Karl Barth. **International journal for philosophy of religion**, 1977. v. 8, n. 3, p. 190–205.
- KRIEG, R. A. **The theologian as narrator: a study of Karl Barth on the divine perfections**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1978. Ph.D. dissertation.
- KRIEG, R. A. **Story-shaped christology**: the role of narratives in identifying Jesus Christ. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1988.
- LINDBECK, G. A. **The nature of doctrine**: religion and theology in a postliberal age. Louisville: Westminster John Knox Press, 1984.
- LUCIE-SMITH, A. **Narrative theology and moral theology**: the infinite horizon. New York: Routledge, 2016.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1997.

ROCCHETTA, C. Narrative Theology. In: **Dictionary of fundamental theology**. New York: Crossroad, 1994. p. 1084–1087.

A TECNOCIÊNCIA NO “MUNDO VULNERÁVEL”. VISÃO DA ECOTEOLOGIA, A PARTIR DE JORGE RIECHMANN E A “LAUDATO SI”

Afonso Tadeu Murad – Doutor – FAJE

Resumo: A ecoteologia tem se confrontado cada vez mais com o desafio da tecnociência. De um lado, essa possibilitou grandes conquistas para a humanidade. De outro, constituiu-se com uma ideologia autojustificadora, que em nome do antropocentrismo, incrementa processos destrutivos nos sistemas de vida do planeta. O objetivo de nosso trabalho é descortinar uma visão crítica da tecnociência, que sirva para estabelecer um diálogo produtivo com a ecoteologia. Na primeira parte, apresentaremos a análise do filósofo espanhol Jorge Riechmann, a respeito da tecnociência e seu impacto na fragilização do mundo. Desenvolveremos os seguintes aspectos: (1) Por que “mundo vulnerável”, (2) Natureza, biosfera e tecnosfera. Segundo Riechmann, descobre-se que a biosfera é uma entidade finita, mortal, vulnerável e ameaçada pelo excesso de intervenção humana. Vivemos na época de crise ecológica global, pois ela afeta a biosfera inteira, alcançando as dimensões do planeta. A nova vulnerabilidade do mundo nos interpela dramaticamente como agentes morais e cidadãos de uma comunidade política. Então, a ecologia deve ser concebida como pensamento dos limites. A tecnociência modifica não somente a natureza, mas também o mundo social. Acontece uma verdadeira revolução técnico-científica, um novo modo de produção do conhecimento e se modifica a estrutura da atividade científica. Trata-se de uma crescente instrumentalização do conhecimento científico-tecnológico, para outras finalidades, além dele mesmo. A tecnociência se tornou uma poderosa ideologia na sociedade de mercado. A título de conclusão, confrontaremos brevemente o pensamento de Riechmann com a reflexão do Papa Francisco na Encíclica “Laudato Si”, que compreende: (1) criatividade e poder da tecnociência, (2) Riscos do paradigma tecnocrático. Com isso, esperamos estimular o crescente diálogo da ecoteologia com as ciências humanas, em vista de uma sociedade justa e sustentável. Este “paper” é apenas o fragmento de um trabalho mais extenso sobre o tema, ainda em desenvolvimento.

Palavras-chave: Tecnociência; Laudato Si; Mundo vulnerável; Ecoteologia; Riechmann.

INTRODUÇÃO

Muitos autores contemporâneos, de várias áreas do conhecimento, refletem sobre a *tecnociência*. Escolhermos um deles, que tem sido objeto de nossa pesquisa em ecoteologia. Trata-se de Jorge Riechmann, professor de Filosofia Moral na Universidade de Barcelona, poeta e literato, pesquisador em questões ecológico-sociais e colaborador em movimentos de cidadania no seu país. O autor, praticamente desconhecido no Brasil, tem uma ampla e complexa obra. Dentre elas o conjunto que ele denominou "Trilogia da autocontenção" (RIECHMANN, 2004, 2005a, 2005b).

O conjunto da obra de Riechmann fascina seus leitores/as. O autor transita por várias disciplinas e áreas de estudo, com precisão. Recorre a muitos pesquisadores, o que torna seus livros uns verdadeiros compêndios. Combina conceitos com analogias criativas. Oferece sínteses e chaves de leitura imprescindíveis para compreender o mundo contemporâneo, no horizonte ecossocial. E, como ele mesmo diz, estimula a fazer a transição para sociedades sustentáveis.

Essa comunicação apresentará alguns pontos do pensamento de Riechmann acerca dos desafios da tecnociência, em vista de edificar um mundo habitável. Recorreremos principalmente à sua obra "*Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética e tecnociencia*" (2005a). A título de conclusão aberta, delinearemos os pontos de contato com a ecoteologia, a partir do cap.III *da Laudato Si*, do Papa Francisco.

POR QUE "MUNDO VULNERÁVEL"?

Propaga-se que a tecnociência tornou o ser humano mais forte e capaz de enfrentar os desafios ecológicos e sociais. Sem negar todas suas inestimáveis contribuições, Riechmann enfatiza outro lado da questão. Para ele, a tecnociência se transformou numa ideologia perigosa, auto-justificadora, sem controle social, destruidora do planeta.

A biosfera aparece então como uma entidade finita, extremamente *frágil*, ameaçada pelo excesso de intervenção humana. Vivemos na *época de crise ecológica global*, pois ela afeta a biosfera inteira, alcançando as dimensões do planeta. A nova vulnerabilidade do mundo nos interpela dramaticamente como agentes morais e cidadãos de uma comunidade política (RIECHMANN, 2005a, p.18.98.135). Nosso tempo se caracteriza como *a época moral de longo alcance*, pois as consequências do que fazemos ou deixamos de fazer chegam cada vez mais longe no espaço e no tempo.

A humanidade hoje influi decisivamente em catástrofes antes tidas como naturais, como é o caso dos furacões. Esses se tornam mais agressivos, devido às mudanças climáticas. Além disso, a desigualdade social, especialmente o abismo Norte-Sul (países ricos e os do “terceiro mundo”) se liga indissociavelmente com os problemas ecológicos. Nós nos encontramos hoje numa situação de gravidade extrema. Há uma *intensificação* exponencial, dado o aumento crescente do fluxo de energia nos processos de produção e consumo. O ser humano está alterando a biosfera e os grandes ciclos bioquímicos e fisio-geológicos do planeta (RIECHMANN, 2005a, p.41-44,137).

Então, a ecologia deve ser concebida como *pensamento dos limites*. Existem tecnologias tão poderosas que se classificam como intrinsecamente perigosas, por sua desproporção com a fragilidade, falibilidade e vulnerabilidade do humano. Aliás, as tecnologias não são nem independentes do sistema de valores, nem inevitáveis (RIECHMANN, 2005a, p. 51).

Cada vez mais a ciência se torna tecnológica. Por este motivo, usa-se o neologismo “tecnociência”. Desaparece o ideal clássico da ciência como atividade teórico-contemplativa pura e desinteressada. A tecnociência leva em suas entranhas a modificação do mundo: é sempre operatividade, produtividade e transformação do dado. Por isso, os problemas éticos relacionados com ela não tem a ver somente com sua aplicação, e sim com a própria base da investigação.

A tecnociência modifica não somente a natureza, mas também *o mundo social*. Realiza-se um novo modo de produção do conhecimento e se modifica a estrutura da atividade científica. Uma revolução praxeológica! Há uma crescente instrumentalização do conhecimento científico-tecnológico, para outras finalidades, além dele mesmo (RIECHMANN, 2005a, p. 411-412).

O capitalismo tem a tendência estrutural à mercantilização total; a que o valor monetário suplante a todos os demais valores; a destruir as comunidades sociopolíticas que dão sentido à vida moral, ao esvaziamento das bases biofísicas e socioculturais das sociedades humanas. A produção capitalista, inerentemente expansiva, implica crescente extração de recursos e emissão de contaminantes. Um subsistema econômico em expansão dentro de uma biosfera finita produz um conflito ecológico inevitável (RIECHMANN, 2005a, p.53).

As sociedades industrializadas, marcadas pelas engrenagens da produção capitalista que tendem a mercantilizar tudo, extrapolam os limites ecológicos e sociais. Apropriam-se da totalidade do espaço ecológico do planeta e tendem a não assumir a responsabilidade por seus atos, pela via da *externalização dos danos ambientais*. Então essa se torna uma questão vital para a ética ecológica (RIECHMANN, 2005a, p.54.179).

PODER CRESCENTE DA TECNOSFERA

A partir de COMMONER (1992), considera-se se que os humanos vivemos em três mundos: (a) o natural (biosfera ou ecosfera); (b) a tecnosfera, um sistema de estruturas artificiais inserido na ecosfera; (c) a socioesfera: rede de relações sociais, assim como as entidades e instituições (políticas, econômicas e culturais), criadas pelo ser humano, mas sem a consistência material da tecnosfera (RIECHMANN, 2005a, p., p.105, nota 30 p.131).

Diferentemente dos outros animais, o humano não satisfaz suas necessidades adaptando-se à natureza. Introduce entre ele e o mundo natural a mediação que chamamos de "tecnosfera". Na época da tecnociência sintética, saímos da transformação para a criação. Leva-se até as últimas consequências o ideal de (re)criar uma natureza sintética, incluindo o próprio corpo do ser humano.

Sem incorrer na visão ingênua de uma "ecolatria", deve-se levar em conta que "a natureza sabe o que faz". E isso exige um distanciamento crítico em relação à absolutização da tecnociência (RIECHMANN, 2005a, p.108-109). A ecoesfera é resultado de um imenso e longo processo de erros e acertos, que tornaram possível a continuidade da vida no nosso planeta.

O ser humano, como animal capaz de ação intencional, previsão e raciocínio, pode e deve realizar mudanças para melhorar a natureza. No entanto, dados a ignorância humana, os riscos inerentes, as distorções introduzidas pelo modo de produção capitalista e outros aspectos das nossas relações sociais, impõe-se uma atitude de prudência extrema ao intervir na natureza. Há que se pensar muitas vezes, antes de manipular a constituição molecular dos organismos vivos ou interferir no funcionamento dos ecossistemas. Não porque esses sejam sagradas ou intocáveis, e sim devido à alta probabilidade de efeitos imprevistos.

Hoje estamos modificando a biosfera de forma que a fazemos crescentemente inabitável para nós. Fazemos a natureza perder certa capacidade de se autoregular. O que está em jogo na crise ecológica não seria tanto a continuidade da vida sobre o planeta, e sim a sobrevivência da espécie humana. (RIECHMANN, 2005a, p.109-110,122-123).

Os poderes de destruição da humanidade sobre o planeta se multiplicaram. Hoje somos capazes de destruir muito mais do que podemos reparar ou criar. O ser humano se transformou numa *força geológica planetária*, com terríveis consequências para a biosfera, como: (a) apropriação enorme da biomassa terrestre, (b) alteração dos ecossistemas terrestres, (c) extinção massiva de espécies animais e vegetais, (d) intervenção da mineração na superfí-

cie terrestre, arrastando milhões de toneladas de sedimentos para os leitos dos rios, (e) modificação da composição química da atmosfera.

Portanto, está em curso um grande movimento para a *artificialização total*, historicamente nova e de enorme importância. O poder de intervenção das sociedades industriais sobre o planeta é incomparavelmente maior do que todos os outros períodos da história humana. A atual crise ecológica resulta de desajustes na interação entre biosfera e tecnosfera. Os processos lineares que regem a tecnosfera industrial chocam-se violentamente contra os processos cíclicos que prevalecem na biosfera. Estas absorvem cada vez mais matéria e energia e excretam resíduos a um ritmo insustentável (= intensificação).

Prejudicar a biosfera é moralmente problemático, pois põe em risco a qualidade de vida de bilhões de seres humanos no presente e no futuro, bem como as centenas de milhões de seres vivos com os quais compartilhamos este planeta. Eles são dignos de consideração moral por si mesmos (RIECHMANN, 2005b, p.92,227). Por isso, devemos nos preocupar moralmente por sua sobrevivência e suas oportunidades vitais. *Para maiores poderes, maiores responsabilidades*. Tal contexto implica a questão moral, singular e irrenunciável, de reconstrução ecológica das sociedades industriais, de forma que cheguem a ser sustentáveis (RIECHMANN, 2005a, p. 114-115, 118).

Riechmann denuncia o ethos radicalmente imoral da tecnologia moderna (RIECHMANN, 2005a, p. 119-122). Essa se auto-justifica assim: (a) Pode-se fazer tudo; tudo é tecnicamente factível. O que hoje é impossível será viável amanhã, graças ao progresso técnico sem fim. (b) Aquilo que pode ser feito tecnicamente, está justificado moralmente. O ideal da tecnologia sintética pressupõe que a realidade é indefinidamente maleável e sujeita à ação humana. Em contrapartida, segundo o pensamento ecológico, a realidade tem consistência e estrutura, e isso impõe limites à ação humana. Um ethos otimista sobre a atuação tecnocientífica no mundo não parece adequado para o atual momento histórico. Melhor seria o de assombro e medo do *homo faber* diante de suas próprias obras.

Segundo MANZINI (1992, p.49-50), o homem contemporâneo é um *demiurgo débil*. Pode criar na esfera local, mas não consegue controlar a global. O sistema artificial se transforma numa segunda natureza, complexa e tão difícil de conhecer como a primeira. Ora, se a crise ecológica é resultado de ações coletivas humanas, temos a responsabilidade de nos dotar de meios eficazes coletivos, para enfrentá-la (RIECHMANN, 2005a, p. 138). A crise ecológica, na qual está inserida a tecnociência, lança-nos para o âmbito da ética.

CONCLUSÕES ABERTAS: CONVERGÊNCIA COM A LAUDATO SI

A reflexão sobre a Tecnociência se encontra no capítulo III da *Laudato Si*, com o título: “*raiz humana da crise ecológica*”. Nela se destacam: ambiguidade da tecnociência (LS 102-105), globalização do paradigma tecnocrático (LS 106-114), relação da tecnocracia com um antropocentrismo despótico (LS 115-121), critérios de juízo sobre a biotecnologia (LS 130-136). A posição do Papa Francisco converge com aquela defendida por Riechmann, embora tenham pontos de partida distintos. Vejamos brevemente a contribuição da *Laudato Si*, em forma de tópicos.

(a) Luzes e sombras da tecnociência: A humanidade entrou numa nova era, em que o poder da tecnologia nos põe diante duma encruzilhada. De um lado, essa contribui para o progresso humano em muitos âmbitos. Produz coisas belas. Se bem orientada, leva a melhorar a qualidade de vida (LS 102-103). De outro lado, confere um poder tremendo aos que detém o conhecimento e o poder econômico. E tal concentração de poder, sem controle, põe em risco a humanidade e o planeta (LS 104-105). Há um descompasso crescente, pois o imenso crescimento tecnológico não é acompanhado por uma evolução quanto à responsabilidade, aos valores e à consciência (LS 105). Isso remete a questão fundamental: o ser humano atual carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham limite, dentro de um lúcido domínio de si (LS 105).

(b) Um modelo de compreensão arrasador: a tecnociência não está colocada no âmbito instrumental dos meios a utilizar. Ela se transformou em um “paradigma homogêneo e unidimensional” Sua lógica consiste na posse, domínio e máxima exploração dos outros seres, reduzidos a meras coisas. Perde-se assim a dimensão de relação. Alimenta-se a ilusão do progresso ilimitado e a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta (LS 106).

(c) Impacto na vida das pessoas: O paradigma tecnocrático influencia a vida dos indivíduos, o funcionamento da sociedade e meio ambiente. Seus produtos condicionam “os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder” (LS 107). É muito difícil utilizar seus recursos sem ser dominado por sua lógica ferrenha. Com isso, reduz-se a capacidade de decisão, a liberdade e o espaço para a criatividade das pessoas (LS 108).

(d) Domínio sobre a economia e a política: Essas são direcionadas em função da maximização dos lucros, em detrimento dos mais pobres e dos ecossistemas. Ora, o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral, nem a inclusão social (LS 109).

(e) Unidimensionalidade do saber: A crescente especialização, conduzida pela tecnociência, comporta grande dificuldade de realizar um olhar de conjunto. O saber fragmentado leva à perda de sentido da totalidade. A vida é reduzida às circunstâncias condicionadas pela técnica, como recurso principal (e quase único) de interpretar a existência (LS 110).

Tanto Riechmann quanto Francisco denunciam que a tecnociência, no formato como se impõe na atualidade, torna o planeta mais vulnerável, e a humanidade, refém de um poder sem limites. Diante de um quadro tão gritante, que alternativas se colocam? Qual a contribuição de Riechmann e da *Laudato Si* para um mundo sustentável? O que a teologia tem a dizer? Essa é a questão chave que desenvolveremos a seguir, na nossa pesquisa.

REFERÊNCIAS

COMMONER, Barry. **En paz con el planeta**. Barcelon: Crítica, 1992

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. "O Paradigma tecnocrático" em: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo (orgs). **Cuidar da Casa Comum**. São Paulo: Paulinas, 2015, p.129-145.

Papa FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

RIECHMANN, Jorge. **Un mundo vulnerable**. *Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Catarata, 2 ed, 2005 (a).

----- . **Todos los animales somos Hermanos**. *Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Catarata, 2005 (b).

----- . **Gente que no quiere viajar a Marte**. *Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Catarata, 2004

----- . **Biomímesis**. *Ensayos sobre la imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Madrid: Catarata, 2006.

A CONTRIBUIÇÃO DE CARLOS MESTERS PARA O ESTUDO POPULAR DA BÍBLIA NAS CEB's DOS 1980

Ailton Soares dos Santos – Mestrando – PUC Goiás

Resumo: As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) emergiram no Brasil na década de 1960. Como parte do movimento católico da Teologia da Libertação, procuraram lutar contra as injustiças sociais vigentes no Brasil e defender os direitos dos trabalhadores e dos setores marginalizados da população. Dentro desse movimento surgiu à figura de frei Carlos Mesters, um frade carmelita holandês radicado no Brasil, como um dos mais importantes mentores da leitura popular da Bíblia. Uma das formas de difusão da leitura popular da Bíblia que ele mais ajudou a propagar foram justamente os Círculos Bíblicos. Essas reuniões periódicas das pessoas se caracterizam pela leitura e discussão de livretos escritos em linguagem popular, que constituíam um material de apoio para a reflexão sobre os textos das Sagradas Escrituras, lidas numa perspectiva libertadora. Os Círculos Bíblicos acontecem muitas vezes fora do espaço da Igreja; normalmente os fieis se reúnem nas suas próprias casas ou nos espaços pastorais. O foco das CEB's, seguindo a linha da Teologia da Libertação, está no povo pobre e simples (os oprimidos) que compõe a maioria das comunidades cristãs. O objetivo desta comunicação é fazer um estudo dos livretos dos Círculos Bíblicos para iniciantes, produzidos por frei Carlos Mesters e publicados pela editora do CEBI. O foco da análise recai sobre seu uso pelos pequenos grupos leigos na Arquidiocese de Goiânia nos anos de 1980.

Palavras chave: Comunidades Eclesiais de Base; Leitura popular da Bíblia; Círculos Bíblicos; Teologia da Libertação.

INTRODUÇÃO

Ler a Bíblia olhando a realidade da vida é como salgar a comida do dia a dia; é como plantar uma semente boa em terra fértil; é como acender uma lamparina em noite sem luar. São estas palavras simples que circunda as Comunidades Eclesiais de Base às chamadas CEB's (MESTERS). Estas comunidades cristãs de base emergiram em âmbito internacional com o Concílio Vaticano II e no Brasil emergiu na década de 1960 como uma resposta a uma América Latina empobrecida. Como parte do movimento católico da Teologia da

Libertação, procuraram lutar contra as injustiças sociais vigentes no Brasil e defender os direitos dos trabalhadores e dos setores marginalizados da população. Dentro desse movimento surgiu a figura de frei Carlos Mesters, como um dos mais importantes mentores da leitura popular da Bíblia. Justamente é através dessa figura tão importante que vamos analisar uma das formas mais importantes de difusão e propagação das comunidades de base: os chamados círculos bíblicos populares. Estes encontros religiosos se caracterizam pela leitura e discussão de livretos escritos em linguagem popular, que constituíam um material de apoio para a reflexão sobre os textos das Sagradas Escrituras, lidas numa perspectiva libertadora (CEBI, 2011). Os Círculos Bíblicos acontecem fora do espaço da Igreja; normalmente os fieis se reúnem nas suas próprias casas ou nos espaços pastorais.

FREI CARLOS MESTERS, 80 ANOS DE PARTILHA E VIVÊNCIA.

As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) emergiram no Brasil na década de 1960 e teve o seu apogeu na década de 1980, chegando a ter quase 100 mil comunidades de base. Como parte do movimento católico da Teologia da Libertação, estas comunidades procuraram lutar contra as injustiças sociais vigentes no Brasil e defender os direitos dos trabalhadores e dos setores marginalizados da população. Dentro desse movimento surgiu a figura de frei Carlos Mesters, um frade carmelita holandês radicado no Brasil, como um dos mais importantes mentores da leitura popular da Bíblia. Neste ano (em 20 de outubro de 2017), Frei Carlos Mesters completa 80 anos de muita vida e luta. Como grande parte dela foi dedicada ao CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). Segundo nos relata Eliseu Lopes, o jovem Jacobus Mesters, com 17 anos na época, escolheu o Brasil como sua futura atividade missionária. No dia 6 de janeiro de 1949, ele e seu amigo Vital Wilderink tomaram o navio rumo ao Brasil. Foram duas semanas entre o céu e o mar. No dia 20 de janeiro, o navio lançou chegou ao porto do Rio de Janeiro. Era a festa do padroeiro da cidade, São Sebastião. Uma numerosa procissão caminhava pelas ruas, e aquele espetáculo marcou suas primeiras impressões da terra que adotara como sua nova pátria. Frei Carlos se foi se tornando mais brasileiro tão bem que, no encontro intereclesial das CEB's em João Pessoa (PB), quando os peritos foram disseram que:

Pelo testemunho de alguns de seus ex-alunos, a Exegese, até então considerada uma matéria árida e secundária, passou a merecer um grande interesse, graças às virtudes didáticas e,

sobretudo ao entusiasmo contagiante do jovem mestre. Seu desempenho como professor não passou despercebido: em 1967, foi convocado para dar aulas no Colégio Internacional Santo Alberto, em Roma (LOPES, 2017).

A luta do carmelita Carlos Mesters se confunde com a história das CEB's no Brasil, uma luta contra as injustiças e uma resistência contra o capitalismo selvagem. Para o clero sair da sacristia e ir de encontro ao povo e realizar a obra em favor dos mais abandonados não é e nunca será algo fácil. Mesters em sua didática dessa proximidade ao povo simples desenvolveu formas simples e próximas da realidade para trabalho com este nicho de pessoas, utilizando umas das suas expressões favoritas: um raio-X da vida a luz da Bíblia (MESTERS, 2015).

UMA EXPLICAÇÃO DA BÍBLIA A PARTIR DO POVO

Segundo frei Carlos Mesters, a Bíblia não é a única fonte em que Deus se revela para a humanidade. O primeiro livro é a criação, ou seja, a natureza. Esta palavra de Deus é percebida e lida através do tempo, dos acontecimentos históricos e tudo perpassa pela vida do povo, é toda a realidade que nos envolve. É justamente nesta mensagem de amor, através da sua criação, Deus se revela a seu povo, em uma mensagem de liberdade e justiça. Mas os homens envoltos em seu egoísmo e ganância recria uma sociedade totalmente fora dos planos do seu Criador. Por isto vem à necessidade da Bíblia, pois segundo Mesters, “a Bíblia não veio ocupar o lugar da vida” (1983).

A Bíblia é um dos livros mais lidos da história da humanidade. Milhões de pessoas se inspiram e se inspiraram neste livro considerado sagrado para tantas religiões e dentro dela encontraram sentido para a sua vida. Este dado nos indica, portanto, um alto número de leitores. No entanto, que tipo de leitura se faz da Bíblia? Uma leitura superficial? Uma leitura fundamentalista? Uma leitura popular? Assim como nos afirma Carlos Mesters, a Bíblia é palavra de Deus que se fez conhecer através das raízes de seu povo. Neste sentido, ela não caiu pronta do céu, ela surgiu da terra, “*surgiu como inspiração divina e do esforço humano*”¹ (1983, p. 12-13).

Entrando um pouco dentro da história da Bíblia. O cânone bíblico foi fixado por volta do ano 110 D.C no Sínodo de Jâmnia. No entanto, nos 100 primeiros anos a comunidade cristã lia o Antigo Testamento, ela usava uma versão grega chamada Septuaginta (LXX). Nestes primeiros anos só existiam

¹ grifo do autor

algumas Cartas de Paulo, somente por volta do ano 150 foi formado o que conhecemos hoje por Evangelho (DREHER, 2006).

Com o passar do tempo e as grandes mudanças produzidas na humanidade a partir dos séculos XIX e XX levaram os cristãos das várias igrejas, não somente a Igreja Católica, a olhar a realidade e a Bíblia de modo diferente. Como Por exemplo, na Alemanha, a experiência de R. Bultmann nas trincheiras como capelão militar, durante a primeira guerra mundial, 1914 a 1918, levando-o a um novo jeito de lê a Bíblia que influenciou a exegese bíblica do século XX em praticamente todas as Igrejas. Ação Católica trouxe uma nova maneira de se considerar e experimentar a ação reveladora de Deus na história. Antes de se procurar saber o que Deus falou no passado, procura-se **Ver** a situação do povo hoje. Em seguida, com a ajuda de textos da Bíblia e da tradição das igrejas, procura-se **Julgar** a situação. E são eles, os fatos, que assim se tornam os transmissores da Palavra e do apelo de Deus e que levam a **Agir** de maneira nova. Portanto, o método mais usado na Leitura Popular da Bíblia é o ver-julgar-agir (MESTERS; OROFINO, 2007).

Fruto do Concílio Vaticano II (1964), nascida para atualizar e adaptar a Igreja ao mundo atual, as Comunidades Eclesiais de Base - CEB's, procurou assumir um maior protagonismo dos leigos/as no âmbito de cultivar uma Igreja libertadora (DORNELAS, 2005). Nas CEB's a fé é transmitida de uma "nova leitura" da Bíblia, principalmente uma leitura a partir do pobre, da mulher, das diferentes culturas (etnias), dentre outros excluídos. Nas décadas do auge das CEB's entre 1970 e 1980, especialmente no Brasil houve um levante muito grande de pesquisas e reflexões sobre este novo jeito de ser Igreja (COSTA, 2005). Surge muitos teólogos que vão elaborar vários materiais para os círculos bíblicos, um desses grandes teólogos que é o alvo deste estudo é frei Carlos Mesters, com os círculos bíblicos. No entanto o que é um círculo bíblico que tanto foi difundido nas CEB's? Vejamos o que o próprio nos diz:

Círculo bíblico não é uma coisa nova. O primeiro encontro em torno da Palavra de Deus vem do próprio Jesus, quando andava com os dois discípulos na estrada de Emaús. Antes disso, ele mesmo, durante os trinta anos que viveu em Nazaré, todo sábado, participava da reunião da comunidade na sinagoga, onde se faziam três coisas, que até hoje fazemos nos círculos bíblicos:

Primeiro, eles rezavam e cantavam juntos. Segundo, eles liam e meditavam um trecho da Bíblia. Terceiro, eles procuravam ver como podiam ajudar-se mutuamente para colocar em prática a Palavra e, assim, resolver os problemas da vida (MESTERS, 2016).

Neste sentido, é preciso fazer para que a Palavra de Deus possa abrir os olhos e nos faça perceber Jesus presente no meio de nós. Segundo ainda Carlos Mesters na leitura que as Comunidades de Base fazem da Bíblia, apesar das diferenças próprias de cada país ou região, existe um método, cujas características básicas são comuns a todos. O método dos pobres se caracteriza por estes três critérios:

1. Os pobres levam consigo, para dentro da Bíblia, os problemas da sua vida. Leem a Bíblia a partir da sua luta e da sua *Realidade*.
2. A leitura é feita em *Comunidade*. É, antes de tudo, uma leitura comunitária, uma prática orante, um ato de fé.
3. Eles fazem uma leitura obediente: respeitam o *Texto* e se colocam à escuta do que Deus tem a dizer, dispostos a mudar se Ele o exigir. (MESTERS; OROFINO, 2007).

Estes três critérios: texto, comunidade e realidade; devem se articular entre si, numa tentativa de escutar Deus na presente realidade onde a comunidade estiver inserida. Percebendo ainda a estrutura básica dos encontros de círculos bíblicos do Mesters, conseguimos notar o seguinte esquema:

- a) uma média de 9 encontros
- b) uma leitura bíblica de base
- c) uma celebração final
- d) uma introdução do tema principal
- e) acolhida
- f) leitura do texto Bíblico do dia
- g) perguntas para reflexão do grupo
- h) animação – canto final

Assim, os encontros procuram tomar por base o povo, que pega a Bíblia a nas mãos e reclama o seu direito de falar sobre Deus, de fazer teologia. No entanto, sem desprezar as meditações dos estudiosos. É neste momento que surge o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos – CEBI, historicamente parceira dos teólogos da libertação e das CEB's, como uma forma de ajudar o povo simples a ler a Palavra de Deus na vida articulando a leitura popular da Bíblia dentro dos espaços populares e também acadêmicos estudiosos. Faz parte da metodologia do CEBI, trabalhar a partir das necessidades concretas do povo, por isto a importância das narrativas bíblicas que percebe a ação de Deus em sua história, faz memória e registra isto (MESTERS; PEREIRA, 2011).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências vividas pelas CEB's que são significativas para a Leitura popular da Bíblia têm seus desafios e suas fragilidades a serem enfrentadas neste mundo contemporâneo em que estamos vivenciando. As novas tecnologias e a velocidade das informações fazem com que os grupos de Círculos Bíblicos, como já foram mencionados que em 1980 teve seu auge, entrassem em declínio, pois cada vez mais as pessoas "não tem tempo" para se reunirem e partilharem a Palavra de Deus. Os Círculos Bíblicos acontecem muitas vezes fora do espaço da Igreja; normalmente os fieis se reúnem nas suas próprias casas ou nos espaços pastorais, e a televisão e principalmente hoje a internet tem tomado o tempo das pessoas. Essas reuniões periódicas das pessoas se caracterizam pela leitura e discussão de livretos escritos em linguagem popular, que constituíam um material de apoio para a reflexão sobre os textos das Sagradas Escrituras, lidas numa perspectiva libertadora; a falta desse material no meio popular pode significar uma sociedade cada vez mais alienada e apática espiritualmente.

Neste sentido, a figura de frei Carlos Mesters é de impar importância na difusão da Leitura Popular da Bíblia, ele contribuiu intelectualmente e pastoralmente para a difusão dessa nova forma de refletir os textos sagrados. Como parte do movimento católico da Teologia da Libertação, a leitura popular da Bíblia, procura lutar contra as injustiças sociais vigentes no Brasil e defender os direitos dos trabalhadores e dos setores marginalizados da população.

REFERÊNCIAS

DREHER, Martin N. **Bíblia**: Suas leituras e Interpretações na história do Cristianismo. São Leopoldo RS, Sinodal: 2006.

LOPES, Eliseu. **Frei Carlos, flor crescida na sombra**. Disponível em: <http://mesters80anos.blogspot.com.br/p/biografia.html>. Acessado no dia 07/09/2017.

MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa, uma explicação da Bíblia a partir do povo**. Petropolis RJ, Vozes: 1983.

MESTERS, Carlos. **Deus onde estás? Uma introdução à prática Bíblica**. Petrópolis RJ, Vozes: 1987.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Sobre a Leitura Popular da Bíblia parte I**. CEBI, 2007. Disponível em: <https://www.cebi.org.br/2007/10/14/sobre-leitura-popular-da-biblia-parte-i/>.

MESTERS, Carlos. **O que é um Círculo Bíblico?** Disponível em: <http://fradescarmelitas.org.br/o-que-e-um-circulo-biblico/>. Acesso dia 13/09/2017.

MESTERS, Carlos. **A leitura popular da Bíblia, a procura da moeda perdida, nº73**. São Leopoldo RS, CEBI: 2003.

MESTERS; LOPES; OROFINO. **Permaneço em meu amor: Círculos Bíblicos sobre o Evangelho de João**. São Leopoldo RS, CEBI, 2015.

RETERRITORIALIZAÇÃO: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS ADAPTATIVAS EM COMUNIDADES DE TERREIRO DE BELO HORIZONTE E REGIÃO METROPOLITANA

Alexandre Frank Silva Kaitel – Doutorando – PUC Minas

Guaraci Maximiano dos Santos – Mestre – PUC Minas

Resumo: Esta comunicação visa apresentar uma proposta compreensiva acerca da mudança de endereço de centros/casas/terreiros em momentos de urbanização da periferia, a partir da percepção do momento vivido pelas comunidades religiosas de terreiro na cidade de Belo Horizonte e região metropolitana. A análise bibliográfica e a observação direta foram as metodologias utilizadas na coleta de dados. A urbanização das periferias e sua integração ao centro pressionam as comunidades citadas acima a se mudarem para locais ainda mais periféricos. Esta mudança, historicamente repetida como estratégia adaptativa, traz desafios às elas e a seus membros. Pressões para essa mudança acontecem tanto pela via financeira quanto pela via do preconceito religioso. Os impactos negativos relatados apontam que as práticas de subsistência do centro/casa/terreiro, a coleta e entrega de elementos sagrados para os rituais, são dificultadas. Quando a pressão ocorre pelas expressões de preconceitos religiosos, a subjetividade dos adeptos, que se percebem desvalorizados por outros atores sociais, também pode ser afetada negativamente. Consideramos, com inspiração fenomenológica, que o ser humano possui corporeidade, psiquismo e espírito. Esses três aspectos se articulam de maneira parcialmente determinada pelos grupos de pertencimento e pela cultura. Existindo abertos para o exterior, os seres humanos estão expostos a mudanças ambientais, que reverberam no seu funcionamento interno. Os fenômenos humanos podem ser experienciados pelas vias noética e hilética. A reterritorialização da casa/centro/terreiro afeta tanto a face hilética quanto a face noética dos fenômenos vivenciados pelos membros da religião. As casas/centros/terreiros que melhor conseguem se contrapor a essas pressões e se manter nos locais originais de culto são as que possuem maior potencial econômico e/ou conseguem se articular melhor politicamente. A existência de políticas públicas voltadas às religiões de terreiro também é fator fundamental para aumentar a possibilidade de resistência à pressão pelas mudanças de locais de culto. Entendemos que a experiência local pode favorecer a compreensão do que ocorre em outras cidades onde a reocupação do território aconteça de forma semelhante.

Palavras-chave: Religiosidade; Matriz Africana; Contexto Urbano; Reterritorialização.

A urbanização vem chegando às periferias. Este fenômeno impacta fortemente as comunidades de terreiro, que integradas à cidade, passam a ter dificuldade em ocupar o espaço como faziam antes, e a sofrer pressões financeiras maiores. Elas passam também a conviver, proximamente, com outras organizações religiosas e seus fiéis. Convivência nem sempre amistosa. Neste contexto, muitas casas/centros/terreiros acabam por mudarem para espaços mais periféricos mesmo que esta mudança implique em prejuízos.

A ontologia fenomenológica considera que o ser humano “tem uma corporeidade, reações psíquicas e uma vida espiritual (ou seja, intelectual e voluntária), porém essas dimensões se articulam segundo modalidades diversificadas, conforme os diversos grupos e culturas” (BELLO, 2004, p.161). Esta abertura para o exterior, explica porque mudanças ambientais reverberam no funcionamento interno dos seres humanos. Os fenômenos humanos podem ser experienciados pelas vias noética e hilética. A noética diz dos entendimentos, significados e sentidos atribuídos às vivências. A hilética diz das sensações corporais, dos afetos, dos sentimentos. Na Umbanda e no Candomblé, a parcela hilética do fenômeno religioso é altamente valorizada. Podemos citar como tendo forte base hilética a incorporação, maneira *sui generis* de usar o corpo; o som, marcado por instrumentos de percussão e/ou palmas; o cheiro dos incensos, das velas, das flores, das oferendas; o gosto das comidas e bebidas; os lugares de força: tronqueira, altar, firmezas, assentamentos, e as reações corporais acontecidas com os fiéis nestes lugares. Voltaremos ao tema para comentarmos as mudanças provocadas pela desocupação do antigo território e ocupação de um novo.

Os templos das religiões tradicionais de terreiro, historicamente, se configuraram em uma situação de precariedade financeira.

Quase nunca o *terreiro* é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou aproveitamento de um espaço na casa do pai ou mãe de santo: uma construção no jardim, a ampliação da garagem, a adaptação de um quarto. O *terreiro* é, pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro, mas porque transformou sua casa em um terreiro. (BRUMANA E MARTINEZ 1991, p. 119).

A lógica atual da ocupação dos territórios nas grandes cidades brasileiras privilegia a lógica de mercado. A tendência da taxa de ocupação e do valor dos terrenos em bairros anteriormente periféricos que se vêm integrados à cidade é aumentar. Isto impacta as religiões com matriz africana financeiramente e subjetivamente. Inicialmente apontamos o impacto financeiro do aumento no valor dos terrenos, dos aluguéis, do custo de vida. As religiões com matriz africana estabelecem contato com a natureza em seu entorno em seus rituais, e também extraem dela as folhas, flores, frutos e outros materiais utilizados na religião e também para subsistência. Quando se ocupam esses lugares com novas construções essas possibilidades se perdem. Esta situação não é nova para as religiões com matriz africana, que desde seu surgimento no Brasil tiveram que se adaptar a novos territórios quando os antigos foram ocupados por populações com melhores condições socioeconômicas. As formas de reorganização destes segmentos frente à urbanização tendem à adaptação, sob a orientação de não se perder a essência do fenômeno religioso. Segundo Sodré (2002):

Deste modo, embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (*orum*) e o visível (*ayé*) – habitado por princípios cósmicos (*orixás*) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhe sirvam de suportes concretos. O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços – lugares na movimentação do terreiro, (SODRÉ, 2002. p. 80-81).

Entendemos que há certa plasticidade incomum nas religiões com matriz africana, que nos possibilita pensar um lócus não estático em relação a seus templos e comunidades de terreiro. Entretanto, isto não significa que as mudanças ocorram sem ônus financeiro e sofrimento para os fiéis e líderes religiosos.

Quando o entorno dos centros urbanos é ocupado os locais anteriormente divinizados - uma mata onde Oxossi se fez presente, uma cachoeira onde se aproximou de Oxum, uma encruzilhada na estrada de chão onde se baixou um ebó para Exu – se tornam inacessíveis, ou mais difíceis de acessar. É preciso se deslocar para mais longe em busca de novos locais. Além disso, se perde uma ligação da pessoa com o lugar. Aquelas sensações provocadas pelo lugar também se tornam indisponíveis para revivência, o que modifica a experiência do fenômeno religioso, a partir da hilética.

A compreensão das pressões para a mudança dos locais de culto na natureza e nos templos foi apresentada até aqui em uma visão econômica. Traremos agora uma segunda visão, de caráter mais cultural, onde as religiões com matriz africana são desqualificadas.

Apesar de uma dificuldade na estratificação numérica mais precisa sobre as religiões tradicionais de terreiro, alguns movimentos de catalogação vêm sendo feitos em Belo Horizonte. A prefeitura de Belo Horizonte (1995) e o Ministério Público e seus colaboradores (2006) nos trazem dados a esse respeito. O projeto Heranças do Tempo produto do convênio entre o Ministério da Justiça, Prefeitura de Belo Horizonte e Fundação Municipal de Cultura, exposto a partir do Inventário de Bens Culturais de Natureza Imaterial da PBH apresentou um número de 206 comunidades de terreiro, na capital mineira, com características sociais comuns com e contendo manifestações de religiões com matriz africana. Adeptos destas religiões, em sua maioria, relatam eventos onde sofreram preconceito religioso.

Quando as estatísticas mostram que 40% da população é negra, pareceu importante conhecer esses territórios negros como suas simbologias das plantas, dentro da metrópole. O conflito religioso que vem se estabelecendo entre religiões de matriz africana e fundamentalismo religioso, traduzido pelos entrevistados como – intolerância dos pentecostais vem evidenciando em uma série de questões, entre elas as emigrações dos terreiros de candomblé, que antes estavam dentro do município de Belo Horizonte, para os municípios vizinhos dentro da Região Metropolitana de Belo Horizonte (GOMES, 2009, p.25).

O jornal O Tempo de 16 de dezembro de 2013, sob o título: Preconceito e violência fazem terreiros se esconderem em BH, fala da violência e do preconceito impostos a estes segmentos religiosos na capital mineira. O fechamento de casas/centros/terreiros e as agressões físicas aos fiéis e líderes religiosos são comuns nas comunidades, como podemos perceber nos apedre-

jamentos sofridos pelo Ilê Axé Ogunfunmiayo, situada no bairro Quintas Colonial, no município de Contagem/MG por seis vezes. Estes movimentos, acrescidos de boicotes, pichações e embargos de casas/centros/terreiros são frequentes (SIMÕES, 2013). Ataques a espaços de culto são cada vez mais frequentes e vão desde campanhas físicas - como a convocação do corpo policial para interromper rituais, realizada por vizinhos incomodados com a proximidade, o movimento e sons provindos das casas/centros/terreiros - até as psíquicas - ignorar os seres humanos que coabitam e/ou frequentam estes espaços. Ato de agressão acaba por modificar a significação que alguns adeptos dão a suas religiões, um aspecto noético, por introjeção da significação negativa oferecida socialmente.

Outro exemplo deste fenômeno social pode ser retirado da entrevista feita com o Babalorixá H. C. do Ilê Omolokins de Oxaguiampor (Simões, 2013, p. 21): "Vivi situações de um pastor parar várias vezes um carro de som na minha porta para chamar o terreiro de casa do demônio. Mas aqui a gente ainda encontra uma tranquilidade maior". O entrevistado relata uma mudança de local após ter mantido um terreiro no bairro Horto, região leste da capital, decidindo ir para o bairro Vila Cristina, em Betim, região metropolitana de BH, no ano de 1996. Relata ainda que a mudança não solucionou o problema, pois existem contínuas imposições sociais para a existência dos templos da religião.

A experiência da mudança do Ilê de Oxaguiam não é única. Gois (2011), afirma que em Contagem, maior cidade da região metropolitana, 40% dos terreiros mudaram de local pelo menos uma vez; e que pouco menos de 1/3 dos terreiros da cidade mudaram de Belo Horizonte para lá.

Finalizando, apontamos que há casas/centros/terreiros que conseguem se contrapor a essas pressões e se manter nos locais originais de culto, notadamente as que possuem maior potencial econômico e/ou conseguem se articular melhor politicamente. Neste sentido a migração de casas/centros/terreiros não é homogênea, mas se explica tanto pela repressão sociocultural quanto pela pressão financeira e pela falta de espaço provocada pelo aumento da taxa de ocupação do território.

CONCLUSÃO

As relações entre a religiosidade com matriz africana e o espaço urbano geram desafios para as comunidades religiosas. A mediação de tais desafios deve passar pela capacidade de convivência com o diferente, que podemos chamar de tolerância ou humanização. O contrário disso, a intolerância, é pro-

pulsor de violência, ocasionando adoecimento e comprometendo a vida espiritual. A desconsideração da subjetividade no campo da religiosidade é violação da própria primazia do viver singular, em sua essência.

Na busca por ressignificação de seus espaços sagrados, e do resgate através da memória social, estas comunidades religiosas com matriz africana sofrem, no contexto urbano, com os imperativos da cultura, do preconceito e da intolerância, seja ela religiosa ou econômica. Desconsiderar o fator sócio histórico da realidade religiosa destes sujeitos é sem dúvida provocar a falta de sentimento de pertença, algo que os ancore de certa forma na dinâmica moderna urbana, amenizando assim os impactos noéticos dos conflitos sociais.

Entendemos que a modernização, com rearranjo dos modos de ocupação dos territórios é inevitável, mas, contudo, as sobreposições de preconceitos, étnicos ou sociais, não se justificam e apontam para a desumanização. Existem formas diversas de reocupação de territórios urbanos. As argumentações que apresentamos baseadas no contexto de Belo Horizonte, são apenas parcialmente válidas para outras cidades brasileiras, se fazendo necessárias adequações e correções quando de sua utilização como ferramenta compreensiva.

Ademais, ressaltamos a importância da manutenção dos direitos sociais, em especial em nosso caso o direito de filiação a uma comunidade religiosa e liberdade de culto, previstas na Constituição Brasileira. Para tantos investimentos em educação para a paz e contra o preconceito religioso se tornam necessários, além de fomento de redes de proteção social às comunidades tradicionais de terreiro.

REFERÊNCIAS

BELLO, Ângela Ales. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BRASIL. Ministério da Justiça; BELO HORIZONTE Prefeitura Municipal FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA; ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DO CRAV. **Heranças do Tempo, tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte**. Belo Horizonte, 2006.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. **Marginalia Sagrada**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.

GOIS, Aurino José. **O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais: espaço e território**. Belo Horizonte, 2011. 152f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Tratamento da Informação Espacial, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011.

GOMES, A. M. S. **Rotas e diálogos de saberes da étnicobotânica transatlântica Negro-africana: TERREIROS, QUILOMBOS, QUINTAIS DA GRANDE BH.** 2009. 220 f. Tese (doutorado) - Instituto de Geografia – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG.

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE, Secretaria Municipal de Cultura. (1995), **Processo de tombamento de Ilê WopoOlojukan:** Deus mais do que tudo. Nº 010915349580. Belo Horizonte. Mimeo.

SIMÕES, Lucas. Preconceito e violência fazem terreiros se esconderem em BH. **O Tempo.** Belo Horizonte, p. 20-21, 16 dez. 2013.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ROMARIA DE MUQUÉM: UMA ANÁLISE DA IDENTIDADE ROMEIRO À LUZ DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Aldemir Franzin – Mestrando – PUC Goiás/FASEM

RESUMO: Com esta dissertação pretendo compreender a identidade do romeiro no campo religioso de Muquém. A Romaria de Muquém é uma festa religiosa de 269 anos de devoção a Nossa Senhora d'Abadia. A festa acontece nos dias 05 a 15 de agosto, na região rural de Muquém, localizada no Município de Niquelândia, Goiás. A cada ano sempre mais pessoas chegam à romaria formando uma população de 400 mil pessoas. Os peregrinos vêm das diversas regiões do Brasil, especialmente do Centro Oeste e do Planalto Central. Eles deslocam de suas casas, percorrem distâncias em veículos, caminham longos trechos a pé, cavalgam em animais, pedalam longos trechos e fazem sacrifícios penitenciais. A romaria transforma os espaços do Santuário numa "cidade de fé". O romeiro é um sujeito participante da romaria, possui uma característica que o identifica e que não só está presente neste campo religioso, mas ele faz parte integrante da substância da romaria. O romeiro retorna para o Santuário em busca do sagrado, permanece no espaço e no tempo sagrado, identifica-se com a religiosidade popular e encontra sentido para sua vida. Utilizaremos a seguinte metodologia: primeiro por uma pesquisa bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos para uma compreensão sistemática deste fenômeno religioso que acontece no campo simbólico da romaria; segundo por uma pesquisa científica de campo com formulário contendo sete perguntas dirigidas aos romeiros, idade de dezoito a cinquenta anos, participação de cinco anos de romaria. Recorreremos ao método de análise quantitativa e qualitativa estatística descritiva, distribuição de frequência absoluta e relativa e com técnicas de análise de conteúdo do delineamento etnográfico buscando identificar o perfil sócio-demográfico e as motivações de visitar a imagem de Nossa Senhora d'Abadia. Este trabalho será de grande relevância pessoal para o Santuário, de relevância social para Diocese e Instituições no Centro Oeste do Brasil e de relevância científica para o conhecimento e pesquisa junto a Academia.

Palavras-chave: Romaria. Catolicismo. Identidade.

Nestes catorze anos tenho observado o fenômeno religioso que acontece na romaria de Muquém e feito algumas perguntas: Qual é a característica dos romeiros de Muquém? Qual é o perfil sócio-demográfico dos romeiros? Porque os romeiros visitam a imagem de Nossa Senhora d'Abadia? O que romeiro percebe de contribuição da romaria para sua vida?

O romeiro retorna a romaria em busca do sagrado, faz a experiência do caminho, permanece no espaço e no tempo sagrado, vive sua fé, e ali, reestrutura seu *ethos* e sua visão de mundo e encontra sentido para sua vida. A romaria funciona como uma "espécie de relógio" que determina o ritual de saída, o caminho e a chegada a Abadia de Muquém. A chegada ao Santuário é um momento de alegria. A cultura do romeiro consiste em acampar (montar tenda) no espaço geográfico natural em torno do Santuário. As famílias criam laços de amizade e celebram vínculos de coesão e de solidariedade entre os grupos.

O retorno a romaria é um estágio permanente de vida do romeiro. A romaria irradia uma força divina que restaura as "anomalias", dá significado e dá sentido para vida do romeiro. A tipologia da religião oficial é o catolicismo popular na sua forma de religiosidade popular. O sagrado e o profano se misturam no campo religioso. O historiador e filósofo romeno Mircea Eliade ao tratar da essência do fenômeno religioso afirma que "o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano" (ELIADE, 1992. p.13). A romaria acontece no espaço e no tempo sagrado. É no espaço sagrado que o romeiro se separa do mundo profano. Os espaços sagrados dos santuários segundo Eliade foram construídos como habitação sagrada: "O Santuário – o 'centro' por excelência – estava ali, perto dele, na sua cidade, e a comunicação como o mundo dos deuses era-lhe afiança pela simples entrada no templo. Mas o *homo religiosus* sentia a necessidade de viver sempre no Centro" (ELIADE, 1992. p.39).

Para analisar o objeto de pesquisa faremos uso dos referenciais teóricos clássicos e contemporâneos tendo como foco principal a sociologia da religião como sua interface com a antropologia da religião. Utilizaremos pesquisa científica com o método quantitativo e qualitativo. O método quantitativo será usado para caracterizar o perfil sócio-demográfico do romeiro ao mensurar as variáveis: gênero, local de origem, idade, profissão e forma de locomoção para romaria. O método qualitativo será usado para identificar as motivações que levam o romeiro a visitar a imagem de Nossa Senhora. A coleta dos dados qualitativos referente à motivação dos romeiros e as contribuições da romaria a sua vida será feita através das fontes do ex-votos na sala dos milagres, testemunhos de milagres, fotografias, cartas e intenção de missas. Dessas fon-

tes será possível identificar as categorias emocionais dos romeiros. As fontes de ex-votos serão fotografadas e classificadas conforme as categorias identificadas nas demais fontes: vídeos de testemunhos, cartas para Santa e intenção de missa. As intenções de missa que são textos escritos pelos romeiros para serem lidas durante as celebrações são posteriormente depositadas numa urna no Santuário, ficando lá, arquivadas.

A motivação de caminhar, peregrinar e fazer romarias não é algo novo para o cristianismo. As peregrinações cristãs estão presentes desde os primeiros séculos do cristianismo. As peregrinações como romarias surgiram na Idade Média. As romarias chegaram ao Brasil no período colonial. Há séculos existem as romarias nacionais, regionais e locais espalhados por todo o Brasil. Multidões de pessoas continuam peregrinando para os santuários, apesar das mudanças no campo religioso brasileiro. As romarias continuam sendo fontes irradiadoras de costumes, culturas, narrativas, memórias e tradições transmitidas de geração em geração. A geógrafa francesa Zeny Rosendhal (1997) explica em seu estudo dedicado em três santuários populares de que as festas, procissões e romarias são as práticas mais sensacionais da religião popular.

Aumenta cada dia o número de devotos que procuram os santuários para encontrar com o sagrado, fazer preces, agradecer, doar, pagar promessas e pedir ajuda espiritual, curativa, profissional, social e financeira. O fenômeno religioso da busca pelo sagrado é estudado por diversos autores: Cleto Caliman (1998), na obra *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio* e João Batista Libânio (2002) na obra *A Religião no Início do Milênio*. Diversos autores se debruçam sobre esse fenômeno curioso do retorno ao sagrado. A romaria marca para o romeiro o “estágio” de tempo na vida. Para participar da romaria, o romeiro prepara recursos, transporte, alimentação, vestimentas, trajeto e hospedagem.

Os antropólogos Marciel Eliade (1972), Leri-Gourhan (1985) e Julien Ries (1993) identificaram em mapas de deslocamentos do homem, no paleolítico superior, na África, na Índia e na Austrália, algumas trajetórias sagradas que levavam ao santuário. Segundo esses autores, o homem tem sido peregrino, envolvendo a terra em uma rede de fatos sacros, não só no espaço, mas ainda no tempo. O antropólogo Carlos Alberto Steil (2002) com sua pesquisa sobre a romaria em Bom Jesus da Lapa, Bahia, ajuda a compreender melhor o fenômeno da romaria. Steil explica que a romaria possibilita a abertura da sensibilidade, permitindo aos fiéis o contato com a própria subjetividade. Ao chegar ao Santuário, o visível e o invisível se misturam, levando o romeiro à experiência com o sagrado e, a partir dessa experiência, resulta a

mudança das "anomalias", do "*ethos*" e da "*cosmogonia*". Neste trabalho, de forma particular, o nosso foco será o perfil identitário do romeiro de Muquém.

As pessoas participam das festas dos santuários para manifestarem sua religião popular, que ocorre num templo ou lugar extraordinário e que conduz ao êxtase. A romaria é, ao mesmo tempo, manifestação religiosa do catolicismo popular, é também fonte de diversos empreendimentos como turismo, comércio e artes lúdicas. Mas, o centro e o foco principal da romaria é a questão religiosa, encontrar com o sagrado (Deus), redimir-se dos pecados e manter-se na relação de fé com Deus.

O catolicismo popular associado a práticas do povo, seus hábitos e costumes derivam de uma cultura específica, de um coletivo e de um lugar específico. Explica o epistemólogo espanhol Mariano Corbi (2007) que o aspecto mais significativo do catolicismo popular é a existência do sentimento devocional, da motivação em torno da busca do sentido da vida, que se expressa através das variadas práticas e ações particulares de cada cultura.

Conforme os estudiosos americanos Mary Lee Nolan e Sidney Nolan (1989), a palavra "romaria" é de uso específico da língua portuguesa e espanhola e significa deslocamento curto envolvendo comunidades e combinando aspectos festivos e devocionais. A romaria tem por característica deslocamentos menores e, enquanto a peregrinação, deslocamentos que envolvem maiores distâncias. Os historiadores franceses Jean Daniélou e Henri Marron (1963) dataram historicamente as romarias no século IV em visitação aos Lugares Santos da Palestina: a cidade onde Jesus nasceu; os pontos nos quais ele realizou sua pregação e também o marco onde ele foi morto são os sítios que mais fascinam os fiéis e, portanto, os mais visitados; lugares de martírio dos apóstolos Pedro e Paulo e de outros santos. Romaria tem origem na palavra Roma (sede oficial da Igreja Católica), uma peregrinação feita à cidade de Roma para visitar ao túmulo dos mártires Pedro e Paulo e outros, no primeiro século do cristianismo.

Existe em outras culturas e religiões a prática de fazer peregrinações e romarias aos lugares sagrados. Os hindus peregrinam ao Rio Ganges para mergulhar em suas águas sagradas. Os muçulmanos possuem o hábito estabelecido por Maomé de peregrinarem em direção de Meca e Medina no mínimo uma vez ao longo da vida. Os judeus peregrinam ao Templo de Jerusalém cumprindo o preceito estabelecido pela Lei.

Analisando as categorias analíticas de peregrinações, percebemos que existem motivações de caráter sagrado, simbólico, religioso, histórico, cultural, memorial, artístico, turístico e ritual. O caminho de Santiago de Compostela na Espanha (600kms); a casa de Annie Frank na Alemanha; a casa de Alberto

Einstein na Suíça; a casa de Michael Jackson em Neverland nos Estados Unidos; a boate Kits em Santa Maria no Rio Grande do Sul. Deparamos atualmente com a indústria do turismo (*turn* significa dar uma volta) que provoca formas inovadoras de peregrinação. Há uma distinção objetivada na forma: o turista que caminha pelo lazer, o turista religioso caminha pela memória e o peregrino caminha pela fé. O fenômeno de migração e refugiados que agora vivemos é determinado em maior parte como a busca por algo.

Sobre a identidade, o geógrafo e historiador Rogério Ribeiro Jorge (2009) em sua tese Território, identidade e desenvolvimento: outra leitura dos arranjos produtivos locais de serviços no rural defende que a identidade é o "resultado de um trabalho permanente de renovável construção social e política, mas também geográfica, que leva em conta a extrema mobilidade dos agentes sociais" (JORGE, 2009, p.240). Rogério aborda que em grande parte da formação e afirmação de identidades, o território é de grande importância, o espaço físico em que se vive será o elo comum que levará à identificação das pessoas daquele ambiente.

Já o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2003) na obra Comunidade: a busca por segurança no mundo atual, que a construção da identidade é um processo sem fim, passível de experimentação e mudança, de caráter não definitivo, fazendo com que ela seja construída continuamente ao longo da vida. Concordamos com pesquisadores Humberto Maturana e Nisis de Rezepka (2003) na obra Formação Humana e Capacitações defendem que a identidade não é uma propriedade fixa, mas um modo relacional de viver que se conserva no conviver. Afirmam que existe uma identidade sistêmica e que quando modificada a dinâmica do sistema a "identidade" ou "ser" estará também sujeito a uma modificação. Assim, a identidade é construída durante todo o decorrer da vida, e ela é passível de mudanças de acordo com os momentos e fases que cada um vive.

O deslocamento de ir e vir, falas, gestos, cultura, memórias, narrativas, ritos e símbolos estão condensados de religiosidade e o romeiro vive a intimidade do espaço e do tempo sagrado, que é uma característica de identidade do romeiro de Muquém. Buscamos com esta dissertação identificar a característica do romeiro que se desloca para a romaria, o perfil sócio-demográfico e as motivações em visitar a imagem de Nossa Senhora.

Com o projeto pretendemos compreender o perfil identitário do romeiro e as motivações para visitar Nossa Senhora d'Abadia de Muquém, haja vista este, possuir uma característica que o identifica como uma pessoa que não só está presente no evento religioso, mas ele faz parte integrante da substância da romaria.. A nossa dissertação será de relevância pessoal para

entender os romeiros na contextualização da romaria e de relevância social, as partes interessadas, como o Santuário de Muquém, Diocese de Uruaçu e as Instituições, e ainda, de relevância científica para produção de conhecimento e de pesquisa deste fenômeno religioso junto à Academia.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DUARTE, Ana Helena da S. Delfino. Romarias: experiência de fé e circularidade cultural. In: **Encontro Regional de História**, 20, 2010, Franca, Anais do XX Encontro Regional de História. Franca: [s.ed.], 2010.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Trad, Rogério Fernandes. 2ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008
- JORGE, Rogério Ribeiro. **Território, Identidade e desenvolvimento: uma outra leitura dos arranjos produtivos locais de serviços no rural**. São Paulo: 2010.
- OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. **Turismo religioso**. São Paulo: Aleph, 2004 (Coleção ABC do Turismo).
- PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação**. São Paulo: Ed. AM. 1990.
- PARKER, Cristián. **Religion, política y cultura em América Latina: nuevas miradas**, Santiago de Chile: IDEAL/ASCRM, 2012.
- PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. **Revista de Cultura Vozes**, v.73, n.04, Petrópolis: p.5-18, 1979.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário Bom Jesus da Lapa-Bahia**. São Paulo: Vozes, 1979.
- SUESS, Guenter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.
- TERRIN, Aldo Natale. **O Rito – antropologia e fenomenologia da ritualidade**, São Paulo: Paulus, 2004.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

CRÍTICA AO BRILHO FRÁGIL DO FETICHE: BENJAMIN E HINKELAMMERT

Allan da Silva Coelho – Doutor – UMESP

Resumo: Na crítica do “capitalismo como religião” pretende-se compreender melhor as relações humanas em um sistema de dominação em que fascinação e violência de submissão se articulam na lógica da reprodução do capital. Walter Benjamin, destoante das teorias da racionalização e da secularização, afirma que pelo capitalismo, “um novo sono, cheio de sonhos, abateu-se sobre a Europa, acompanhado de uma reativação das forças míticas” (BENJAMIN, 2009, p.408). A dimensão do sonho, enquanto imagens de desejo (influência do conceito de utopia de E. Bloch), que suscita representações de uma sociedade melhor, articula-se diretamente com o estado de dormência que resgata um traço que pretendia eliminar: a força mítica. Miguel Abensour entende que Benjamin se concentra em liberar as potencialidades emancipatórias dos mitos, “decifrando-os” para revelar sua expressão simbólica. Desse modo, o capitalismo mantém-se na tensão “entre a fascinação quase mortífera que exercem os sonhos da mitologia moderna e a vontade de sair do sonho, romper com o lado noturno do século XIX na interpretação do sonho, isto é, construindo uma imagem dialética” (ABENSOUR, 2002, p.23). Na “*Exposé de 1935*”, a mitologia exerceria um papel de fascinação, que atua no imaginário social para prolongar o sono do mundo capitalista. É um “brilho frágil” que encanta e enfeitiça, ocultando “o lado noturno” da modernidade capitalista. Benjamin formula a relação entre a tarefa de ocultação (adormecer as consciências no sono) e fascínio realizada pelas forças míticas no capitalismo, com um sonho novo, uma promessa (dimensão utópica), que ao mesmo tempo é geradora e mobilizadora de esperança. Desvendar esta relação seria tarefa fundamental na crítica do capitalismo. A crítica racional (de uma razão “ampliada”) ao “brilho frágil” pode provocar o despertar do feitiço. À crítica de Benjamin podemos associar diretamente um aspecto significativo do pensamento de Franz Hinkelammert, para quem apesar do mundo ser compreendido pela razão instrumental, o fundamento das decisões humanas não está, necessariamente, baseado apenas neste tipo de racionalidade. Mesmo que o processo de secularização realize a profunda e radical crítica do religioso, jamais percebeu a estrutura mítica-religiosa sob os quais sua autocompreensão se fundamenta. Desse modo, a Modernidade ao mesmo tempo em que critica a dimensão mítico-religiosa na significação da vida, inversamente a sua intenção reproduz lógicas

míticas que fascinam e geram adesão a promessas de um mundo a construir. A transcendentalidade desta promessa segue seduzindo com profunda afinidade com a problemática religiosa, gerando sua metafísica e espiritualidade própria, o espírito de legitimação desta época. Esta pesquisa, com financiamento FAP-UNIMEP, segue a proposta metodológica de L. Goldmann através da pesquisa bibliográfica. Aponta, como consequência, a necessidade da análise da ambiguidade da construção das estruturas epistemológicas que negam e ocultam sua dimensão mítica-religiosa, ao mesmo tempo em que nelas fundamentam os pressupostos da organização do conhecimento válido.

Palavras-Chave: Modernidade; Capitalismo como religião; Dimensão mítico-religiosa; Fetichismo; Espiritualidade.

A utilização da expressão “capitalismo como religião” permite uma interpretação crítica diferente da realidade do capitalismo como modo de produção e sistema social. Procura refletir sobre um sofisticado sistema de dominação, no qual fascinação e violência de submissão se articulam na lógica de multiplicação do capital. Nossos estudos procuram relacionar fundamentos desta crítica em determinados setores da Teologia da Libertação, como a Escola do DEI, ao quadro de categorias de um setor do marxismo cuja crítica ao capitalismo também inclui a análise de sua dimensão religiosa.

Neste texto, inspirados em um fragmento de Walter Benjamin que articula os conceitos de mito e utopia, para formar uma imagem dialética da submissão e resistência ao capitalismo, destacamos suas convergências com Franz Hinkelammert, em especial no contexto que destoa das teorias clássicas da secularização e da racionalização do mundo moderno.

Franz Hinkelammert, um referencial para o estudo da categoria, entende que o modo de produção e distribuição de mercadorias apenas retoricamente está ligado a finalidade de reprodução e manutenção da vida humana. O espírito do capitalismo e as relações fetichizadas (da mercadoria, do capital e do mercado) permitem gerar um horizonte de compreensão da vida cuja promessa é a realização a quem se submete a sua lógica, mas ao serviço, entrega frustração, culpabilização e morte. Por vezes a si mesmo, muitas vezes ao outro. E não é morte metafórica. Este processo é legitimado pela áurea de sagrado concedido pela sua metafísica cínica e cruel.

A pergunta que orienta este campo de investigação é porque se aceita o capitalismo. Tal orientação não se pretende neutra, já expressa o compromisso ético de sua superação. Na tradição weberiana, tanto a resignação do trabalhador à sua exploração pelo trabalho (e consumo), como a do empresá-

rio “condenado” a investir e lucrar (e, por vezes, falir), de certa forma, estão associadas na perspectiva da “jaula de aço” do capitalismo que não propõe nenhum sentido além da própria reprodução do sistema. No entanto, o diálogo com esta tradição permite perceber que, mesmo que não haja um sentido enquanto “finalidade da história”, a existência humana não se dá no vazio geral de expectativas e sentido. A própria dinâmica da vida social gesta um horizonte de sentido geral para a vida humana, seja na relação indivíduo e imaginário social, seja em projeção de construções coletivas. com uma lógica estrutural de caráter religioso (SUNG, 2002).

Desse modo, seria possível dizer que o “desencantamento” que, tradicionalmente é entendido como perda de sentido, não descarta a possibilidade da manutenção de um horizonte de compreensão de sentido que motiva e orienta as ações humanas. Weber admite que a dinâmica da “guerra de deuses” na qual cada um define o seu deus e o seu demônio, pressupõe a capacidade de estabelecer referenciais. Estes, sobre os quais a ciência é incapaz de julgar, orientam as apostas vitais das pessoas e concedem um sentido para a vida humana, que não advém mais de um deus celeste, de uma instituição “religião” como o cristianismo, mas permanece atuando. Toda aposta vital pressupõe uma direção, um sentido, uma referência maior na qual se aposta. Em geral, tais horizontes de referência colaboram ativamente na conformação de um tipo de subjetividade em sintonia com o modo de viver do capitalismo, por exemplo, na adesão à lógica do consumo de mercadorias.

Walter Benjamin é um dos autores que, em diálogo com Weber, destoa de sua compreensão de secularização e racionalização progressiva e contínua. Em uma passagem emblemática, ele afirma que “o capitalismo foi um fenômeno natural pelo qual um novo sono, cheio de sonhos, abateu-se sobre a Europa, acompanhado de uma reativação das forças míticas” (BENJAMIN, 2009, p.408). O capitalismo, enquanto expressão da modernidade, não apenas desencanta, mas reativa o papel das forças míticas, permeado por sono e sonhos.

Esta passagem pode ser entendida pela influência de Ernst Bloch e de seu conceito de utopia, que permeiam os fragmentos arrançados na obra “*Le Livre des Passages*” (2009). Nesta obra, utopia e mito relacionam-se em um paradoxo na Modernidade. Na “*Exposé*” de 1935, Benjamin afirma que na utopia se “encontram traços de mil configurações da vida, desde edifícios duráveis até modos passageiros” (BENJAMIN, 2009, p.36). A noção de utopia referencia-se nas representações da sociedade a partir das imagens de desejo como em Bloch. No entanto, teriam também uma outra dimensão presente, que é o caráter mítico.

Sem perder a leitura dialética, afirma que o aparecimento de novos meios de produção corresponde, na consciência coletiva de uma época, a imagem de desejo, pois suscitam representações de uma sociedade melhor (BENJAMIN, 2009, p.36). Não é um simples reflexo, pois essas representações ajudam a constituição de novas formas de viver. Porém, nem sempre são emancipadoras, pois atua com caráter regressista em sua dimensão mitológica que atua nos processos de transfiguração da ordem.

Miguel Abensour diz que a proposta hermenêutica de Benjamin, longe de rejeitar a utopia e o mito, se concentra em liberar suas potencialidades emancipatórias, “decifrando-os” para considerar o que revela a expressão simbólica do mito (ABENSOUR, 2002, p.24). Na utopia, teríamos uma tensão irreduzível “entre a fascinação quase mortífera que exercem os sonhos da mitologia moderna e a vontade de sair do sonho, romper com o lado noturno do século XIX na interpretação do sonho, isto é, construindo uma imagem dialética” (ABENSOUR, 2002, p.23). As utopias são carregadas de imagens de desejo e mitologia.

Na “*Exposé*” de 1935, a tarefa de fascinação é da mitologia que atua no imaginário social para prolongar o sono do mundo capitalista. Como um “brilho frágil” que encanta e enfeitiça, oculta “o lado noturno” da modernidade capitalista. A fragilidade do brilho não reduz seu potencial de adormecer as consciências em um sono novo e fascinar com um sonho novo, uma promessa. Esta é a relação entre a dimensão mítica e a dimensão utópica.

De acordo com Abensour, reconhecer a importância das utopias não é ceder ao potencial de magia e ocultação, mas para identificar as mitologias que as habita e atua sobre a vida. Não se trata também da vitória da razão instrumental sobre o pensamento mágico, mítico e simbólico, mas uma proposta de uma razão “alargada”, “ampliada”. Assim,

Não [é] tanto para garantir a vitória da razão herdada, mas para salvar a centelha libertadora que anima e ajudar ao nascimento de uma razão “ampliada”, ousada o suficiente para confrontar a um modo de pensamento selvagem que marca os limites da razão e designa os pontos cegos (ABENSOUR, 2002, p.23).

Se por um lado Abensour capta a necessidade de outro tipo de razão, mais ampla e ousada, capaz de analisar o pensamento mítico, por outro considera-o a partir das categorias modernas iluministas, nas quais o mítico é associado ao selvagem. Parece-nos que o ponto relevante é identificar que entre os “limites da razão” (tema já recorrente desde os estudos da Escola de Frank-

furt), em um de seus “pontos cegos” a ser apreciado está o pensamento mítico e sua estrutura de funcionamento.

Para Benjamin, esta tarefa é importante na crítica do capitalismo, em vista do despertar do feitiço. A utopia em sua dupla dimensão apresenta uma ambiguidade importante. Ao olhar os sonhos do passado (no século XIX), configura-se uma vontade de sair do sonho, evitando a fascinação nefasta que a mitologia moderna pode exercer (ABENSOUR, 2002). A ambiguidade é uma manifestação da dialética (BENJAMIN, 2009, p.43). Na utopia, cada época não apenas sonha a próxima, mas por meio de seu sonho pode ser arrancada de seu sono mítico² (BENJAMIN, 2009, p.46).

Na “*Exposé*” de 1939, Benjamin considera a complexidade das inspirações do passado na utopia. Abensour sugere que Benjamin passa a conceber a idade de ouro a partir de suas relações com o “inferno”, quando a história deixa de ser entendida como construção do progresso dando lugar à noção de execução da catástrofe (na elaboração das “*Teses Sobre o Conceito de História*”, 2005). Uma ideologia do progresso que produz catástrofe seria a inversão da emancipação moderna.

Pensar a utopia em sua relação com a catástrofe e, claro, contra a catástrofe, supõe que a utopia se converta em imagem dialética. Afirma Abensour que “se o sonho é exposto a reproduzir a imagem mitológica, o despertar pode ser definido como a destruição dessa imagem e a construção da imagem dialética” (2002, p.28).

Este programa hermenêutico tem diversas similaridades com a abordagem que de Franz Hinkelammert faz da proposta de discernimento dos mitos. A Modernidade seria referenciada em dois movimentos: na crítica do mito que permite a secularização, mas também no movimento de sua inversão, que reproduz as lógicas sacrificiais do sagrado nas relações fetichizadas. Para Hinkelammert, a secularização realiza uma profunda e radical crítica do “religioso”, mas sem realizar a crítica da espiritualidade sagrada que o move. Neste sentido, a racionalização inclui em seu programa-promessa a redução do racional a sua dimensão instrumental, bem como a ocultação de sua metafísica.

Em sentido parecido à necessidade da “razão ampliada”, Hinkelammert indica que a racionalidade humana articula de forma complexa diversas de suas dimensões. A razão instrumental, característica da Modernidade, supõe

² A temática do sono/sonho representa não apenas uma reflexão social que considera as teorias psicanalíticas, mas recebeu destaque a partir de uma controvérsia com Adorno que, em correspondência a Benjamin, questiona a ideia de que “cada época sonha a próxima”. Adorno sugere modificações a Benjamin, que não as incorpora plenamente na “*Exposé* de 1939”. Talvez porque seu sentido já estivesse questionado no final da “*Exposé* de 1935”, que indica o movimento dialético que Benjamin encontra na ambiguidade.

uma razão utópica e uma razão mítica, sendo necessário entender como mito e utopia se relacionam articulados. Tanto utopia como o mito fazem parte do modo de pensar, definindo os marcos de plausibilidade das teorias e apostas fundamentais. Possuem, como em Benjamin, potencial crítico e limites a serem compreendidos e criticados.

O capitalismo, com tamanho grau de exploração e injustiça, não funcionaria na nudez explícita da relação de forças de submissão. Pela ação do fetiche, tanto a justificação dos dominantes e a colaboração dos dominados seriam faces complementares necessárias, na lógica do sacrifício necessário. A dimensão sacrificial do sagrado está manifesta na estratégia de acumulação global de capital e se desenvolve até limites dificilmente concebíveis há pouco tempo. Junto com essa estratégia, consolidam-se mecanismos de desumanização da sociedade e de destruição da natureza. Seria a Modernidade *in extremis*, acompanhada de uma fascinante e violenta espiritualidade negadora da vida e intolerante ao sujeito humano (HINKELAMMERT, 2012). Esta intolerância segue promovendo a emancipação de alguns na submissão de outros (ou da natureza), com uma razão instrumental acrítica e irracional, uma ciência prometeica, avançando a qualquer custo na edificação da utopia do fim das utopias. Seu resultado é a vitimação de parte da humanidade em nome deste projeto social da Modernidade, concebido como único possível, necessário e legítimo.

A compreensão da secularização como reorganização do religioso, em especial nas utopias que conservam estrutura afim com a problemática religiosa, utilizando de representações sacrificiais de lógica religiosa, possibilita a reflexão sobre o papel da razão instrumental que, ao não permitir a reflexão sobre os mitos e a dimensão religiosa, trata-os estrategicamente como inexistentes. Se estruturas epistemológicas, que organizam o modo de conhecer, articulam veladamente utopia e mito, marcando variadas visões sociais de mundo da modernidade, é preciso analisar a ambiguidade da construção epistemológica que nega e oculta tais aspectos.

Neste sentido, a crítica do capitalismo como religião revela que o sistema não é o que diz ser. Apresenta-se como racional, desencantado, neutro, secular e gerador de progresso. O fato da dimensão mítica da utopia moderna estar ocultada por sua autocompreensão favorece que seu funcionamento com características religiosas pareça secularizado.

Assim, para a superação do capitalismo é necessário questionar a epistemologia moderna que separa como opostos razão e mito, política e religião. É preciso articular nova perspectiva em que o pensamento crítico não reproduza a estrutura fundamental moderna. Não é uma simples derivação das crí-

ticas da Escola de Frankfurt aos limites da razão, mas o destaque de uma razão de caráter mítico que atua sobre as concepções da vida humana, não de forma abstrata, mas concreta e dialética. A razão utópica e a razão mítica devem ser compreendidas em seu dinamismo na superação da hegemonia da razão instrumental de modo crítico, percebendo seus potenciais e seus limites. Esta articulação é possível na associação categórica “capitalismo como religião”, seja na perspectiva de Benjamin ou de Hinkelammert, em vista da superação de uma forma de submissão e dominação do capital.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, M. “Benjamin”, in RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. **Dictionnaire des Utopies**. Paris : Larousse, 2002.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1944) **Dialética do esclarecimento**. R. Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. **A idolatria do mercado**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BENJAMIN, W. **Oeuvres**. Paris: Gallimard, v. 03, 2000.
- _____ “Teses sobre o Conceito de História”, in LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo. 2005.
- _____ Paris, **Capitale du XIXe Siècle: Le Livre des Passages**. Paris : CERF, 3^a éd., 2009.
- _____ **Critique et Utopie**. Paris: Rivages Poche, 2012.
- _____ **Capitalismo como Religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENSAÏD, D.; LÖWY, M. **Marxismo, modernidade e utopia**. S. Paulo: Xamã, 2000.
- BENSAÏD, D. **Walter Benjamin, Sentinelle messianique**. Paris: Plon, 1990.
- BLOCH, E. **L’Esprit de l’utopie**. Paris: Ed. Gallimard, 2^a ed. revisada (1923), 1977.
- _____ **O Princípio Esperança**. Vol.1. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2005.
- HINKELAMMERT, F. J. **Crítica à razão utópica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____ **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental**. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____ **Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad**. México: Editorial Dríada, 2008.

_____ “Entrevistas”, in: NADAL, E.; SILNIK, G. **Teología profana y pensamiento crítico**: conversaciones con Franz Hinkelammert. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

LÖWY, M. **Redenção e Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 1990.

SUNG, J. M. **Sujeito e sociedades complexas**: para repensar horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. S. Paulo: Pioneira Thompson, 2ª ed., 2001.

O ÊXTASE E SUAS IMPLICAÇÕES PROFÉTICAS NA TEOLOGIA DE PAUL TILLICH

Almir Lima Andrade – Mestrando – UFS/CAPES

Resumo: O objetivo principal deste artigo é apresentar a relação entre o pensamento de Paul Tillich e o profetismo veterotestamentário em sua expressão extática. Para isso, as implicações proféticas na teologia tillichiana serão apontadas, valendo-se do conceito *êxtase* como elemento mediador dessa aproximação. Em um primeiro momento a influência profética no pensamento de Paul Tillich é ressaltada, em seguida será apresentada a definição de êxtase na concepção tillichiana, logo após é abordada uma breve conceituação do profetismo extático do antigo Israel e, por fim, serão apontadas implicações do encontro entre o profetismo e a teologia de Paul Tillich.

Palavra-chave: Paul Tillich; Êxtase; Profetismo.

INTRODUÇÃO

O filósofo-teólogo teuto-americano Paul Johannes Oskar Tillich é um dos pensadores que ainda hoje tem influenciado o jeito latino-americano de pensar e fazer teologia³. Tillich participou da primeira grande guerra mundial, e “ [...] da experiência da guerra nasce um novo homem, liberto da heteronomia e muito mais realista” (CALVANI, 2010, p.18). Uma experiência que forja seu olhar existencial sobre a vida, acentuando ainda mais sua postura de embate contra o nazismo alemão nascente, o que fez dele figura *non grata* ao governo nacional-socialista de Hitler⁴.

A busca pela compreensão, associada a crítica desta mesma realidade em seus amplos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos, permitiu a Tillich estabelecer “[...] amplo debate entre teologia e diferentes campos do

³ “Em 1930, Tillich publica *Klassenkampf und religiöser Sozialismus* (A luta de classe e o socialismo religioso), texto que em 1989 foi publicado em tradução inglesa por insistência do teólogo latino-americano Gustavo Gutiérrez; o que certamente diz algo sobre a atualidade do pensamento social de Tillich”. (MUELLER; BEIMS, 2005, p. 28-29)

⁴ Ainda Mueller: “Em 1933, finalmente, o livro *Die Sozialistische Entscheidung* (A Decisão Socialista), imediatamente proibido e recolhido pelo governo nacional-socialista. Este livro acabou sendo o motivo formal de sua demissão da Universidade de Frankfurt pelo regime de Hitler, embora também para isso tivesse pesado a sua defesa intransigente dos colegas professores judeus, e suas posições teológicas publicamente expressadas repudiando o novo regime e alertando para os perigos que ele representava para a Alemanha”. (MUELLER; BEIMS, 2005, p. 28-29).

conhecimento, o que valeu a referência à sua produção como teologia da mediação”. (DE OLIVEIRA RIBEIRO, 1995, p.22)

Importante ressaltar que, muito embora Tillich parta de uma análise conceitual e primariamente teológica, tal abordagem não permanece restrita. Como afirma Jörg Dierkein (2005, p.9) : “Na medida em que a teologia em geral brota de uma necessidade de explicação de convicções de verdade religiosas, a qual reage a interpelações e questionamentos alicerçados em demandas justificatórias, também ela mantém relação com perspectivas externas”.

O cientista da religião e teólogo Jorge Pinheiro, ao apresentar a edição brasileira da *Teologia da Cultura* de Tillich, descreve tal problemática da seguinte forma:

Nesse sentido a teologia não é chamada apenas à conservação e a evidenciar a essência imutável de Deus nas doutrinas da Igreja, mas deve ser profética. Isso significa que deve fazer a crítica da própria religião. Ou seja, a teologia deve mover-se dentro de uma dinâmica profética e protestante, mas também se correlacionar com outra dinâmica, a da substancialidade da espiritualidade humana. (TILLICH, 2009, p.30)

Nessa relação dialética e cheia de tensões, a teologia tillichiana mostra-se como uma possibilidade de esclarecimento da realidade sem destituir-se da capacidade de julgar, correlacionando os conteúdos de fé às questões existenciais humanas. Como afirma Tillich (2005, p.75): “A teologia faz perguntas implícitas na existência humana, e a teologia formula as respostas implícitas na auto manifestação divina, guiando-se pelas perguntas implícitas na existência humana”.

A INFLUÊNCIA PROFÉTICA NA TEOLOGIA TILLICHIANA

Segundo o pesquisador Carlos de Oliveira Ribeiro (1995), as experiências com a realidade do sofrimento humano durante as guerras, sintonizadas ao profetismo bíblico, permitiram a Tillich forjar conceitos fundamentais em seu pensamento entre eles o princípio protestante, a teonomia e *kairós*⁵.

Já em terras americanas, a influência do profetismo bíblico no pensamento tillichiano faz-se notar na obra intitulada *The Shaking of the Foundation* (TILLICH, 2012), uma coletânea de sermões baseado nas passagens bíblicas

⁵ Neste artigo tais conceitos não serão abordados. Maior informação Cf. (TILLICH, 1992)

dos profetas Jeremias e Isaías. Nesse texto Tillich destaca como alguns soldados *tornaram-se* profetas depois de testemunhar a guerra em toda sua destruição, e ao fim desta constatação afirma: “O espírito profético não desapareceu da terra”⁶ (TILLICH, 2012, p.7).

Para Tillich (2012) falar sobre os profetas não é tarefa simples. O discurso denso e muitas vezes condenatório, fruto do contexto histórico no qual o profeta e seus interpretes escreviam, aliado a falta de entendimento sobre a mensagem profética, fez com que tais textos não fossem tratados com elevada importância. No entanto, afirma:

Esses dias se foram. Hoje nós devemos levá-los a sério. Pois eles descrevem com poder visionário o que a maioria dos seres humanos em nosso período têm experimentado, e o que, talvez em um futuro não tão distante, toda humanidade irá experimentar abundantemente. ‘As fundações da terra se agitarem’. A visão dos profetas tornou-se uma real, possibilidade física, e pode tornar-se realidade histórica.⁷ (TILLICH, 2012, p.3, tradução nossa.)

Tillich traça ao longo de seus textos um diálogo entre a tradição cristã e a realidade na qual a igreja está inserida e, ao questionar as formas culturais e religiosas, faz lembrar os profetas em sua denúncia às práticas culturais que mais distanciavam do que aproximavam o povo do antigo Israel do seu Deus. Sobre os profetas José Luis Sicre afirma:

São muitas as ocasiões em que os profetas denunciam as práticas culturais nas suas mais diversas formas (festas, peregrinações, oferendas, sacrifícios, rezas), por terem-se convertido em tranquilizantes das consciências, introduzindo ao mesmo tempo uma falsa ideia de Deus. As mesmas pessoas que oprimem os pobres ou contemplam indiferentes os sofrimentos do povo têm a desfaçatez de serem as primeiras em acorrer aos templos e santuários. (SICRE, 1996, p.381)

⁶ “For the prophetic spirit has not disappeared from the earth.” (TILLICH, 2012, p.7, tradução nossa).

⁷ Texto original: “Those days are gone. Today we must take them seriously. For they describe with visionary power what the majority of human beings in our period have experienced, and what, perhaps in a not too distant future, all mankind will experience abundantly. ‘The foundations of the earth do shake.’ The visions of the prophets have become an actual, physical possibility, and might become an historical reality” (TILLICH, 2012, p.3)

Para Oliveira Ribeiro (1995), da mesma forma que os profetas do antigo Israel, Tillich elaborava suas críticas a partir de dentro da própria tradição da qual fazia parte, não como se estivesse de fora em uma posição neutra e descomprometida, mas como alguém que percebe a realidade ao seu entorno e tenta de alguma forma mudá-la.

Nesse sentido, o aspecto ético do profetismo bíblico faz-se perceptível na teologia tillichiana e, ao primeiro olhar, parece mostrar-se como único viés, no entanto, o elemento extático da profecia não foi totalmente negligenciado por Tillich, ainda que tenha dado pouca importância ao fenômeno que produz o êxtase.

O CONCEITO DE ÊXTASE EM PAUL TILLICH

O êxtase é um tema recorrente na obra tillichiana. Nesse artigo tal conceito será abordado a partir das obras: *Teologia Sistemática*, em sua primeira e quarta parte na qual é enfatizada “A manifestação da presença espiritual no espírito humano” (TILLICH, 2005, p.567-591), *The Shaking of Foudation* (TILLICH, 2012), *Dinâmica da Fé* (TILLICH, 1996) e *A era protestante* (TILLICH, 1992).

O *Dicionário Brasileiro de Teologia* define o verbete *êxtase* a partir do termo grego *ek-stasis*, que tanto assume o sentido de *estar fora de si*, como de confusão. “Daí a razão de indicar-se para êxtase tanto o sentido de confusão como de admiração e encantamento [...]. Sendo assim, êxtase é um estado de alegria indizível ou de tristeza profunda” (SOUSA; KILPP, 2008, p. 437)

Tillich define tal conceito da seguinte forma:

O termo 'êxtase' ('estar fora de si mesmo') aponta para um estado de Espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. (TILLICH, 2005, p.126)

O êxtase transforma a realidade daqueles que experimentam o encontro com o incondicional⁸. Apesar de fazer-se nele presente, o sentimento não produz o êxtase. O êxtase para Tillich é a consequência do encontro entre o

⁸ Termo utilizado por Tillich para referir-se ao divino. Segundo Tillich: “Se afirmamos que Deus é o infinito ou o incondicional ou o ser-em-si, estamos falando ao mesmo tempo racional e extaticamente”. (TILLICH, 2005, p.305)

ser humano e o incondicional. Somente por meio do êxtase a experiência com o divino é possível.

A religião procura ultrapassar a realidade dada para se aproximar do incondicional. Para chegar a esse ponto a religião se utiliza do êxtase e do arrebatamento. Ao transcender o limite do nosso próprio ser na direção de um outro, para se unir com ele, ocorre algo como o êxtase ('colocar-se fora de si mesmo'). O êxtase é o ato de ir além das formas fixas de nosso próprio ser. Sobre esse sentido do termo devemos dizer o seguinte: somente por meio de êxtase é que se pode experimentar o poder supremo do ser em nós mesmos, nas coisas, nas pessoas, e nas situações históricas. (TILLICH, 1992, p.107)

Tillich ressalta o elemento extático presente na fé, e embora faça parte do aspecto-racional da vivência, não exclui a razão. Para ele no *êxtase da fé* há uma consciência da verdade e dos valores éticos, Tillich ainda afirma: "Êxtase quer dizer 'estar fora de si', sem deixar de ser a gente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no centro da pessoa" (TILLICH, 1996, p.9). Uma experiência envolta em sentimento, capaz de gerar naqueles que a vivenciam fortes emoções, sem nelas desfazer-se. Para o *teólogo das fronteiras*⁹ o êxtase é distinto do sentimento por ele gerado:

No êxtase da fé a prontidão para aceitar e dedicar-se é apenas um elemento da fé, mas de modo algum é a sua causa. Fé não brota de um turbilhão de sentimentos; não é isso que se quer dizer com êxtase. (TILLICH, 1996, p.10)

Na concepção tillichiana o encontro com Deus¹⁰, em termos de experiência imediata, é de caráter eminentemente extático. Isso é o que expressa ao afirmar:

Na expressão 'ideia extática de Deus', o termo 'extático' indica a experiência do sagrado, experiência que transcende a experiência comum sem anulá-la. O êxtase como estado da mente é o

⁹ "A história da teologia cristã é marcada por teólogos que ousaram pensar e fazer teologia de fronteira, isto é, habitaram espaços limítrofes como lugares ideais para a reflexão da fé cristã diante dos desafios das sociedades circundantes [...]Na lista dos grandes teólogos de fronteira não pode faltar o teólogo germano-americano Paul Tillich, conhecido como o 'teólogo da fronteira' ". (CUNHA, 2016, p.29)

¹⁰ O termo *Deus* é utilizado para referir-se ao ser divino, à experiência do sagrado, tal como Paul Tillich utiliza ao longo de suas obras.

correlato exato da autotranscedência como estado da realidade. Essa compreensão da ideia de Deus não é naturalista nem supranaturalista. Ela embasa a totalidade do sistema teológico (TILLICH, 2005, p.303-304)

De igual modo para os profetas, sejam estes extáticos ou não, o êxtase é o local de encontro com o sagrado. O vislumbrar dos mistérios divinos, sejam estes manifestos em palavras, sonhos ou visões, acontecem sempre em estado de êxtase quando considera-se “[...] que toda a profecia israelítica é extática”. (SICRE, 1996, p.107)

O PROFETISMO EXTÁTICO DO ANTIGO ISRAEL

De acordo com Georg Foher e Ernest Sellin (2007), o profetismo é um fenômeno comum nas culturas do antigo Oriente e sobretudo no antigo Israel. “Profetas de ambos os sexos ou figuras dotadas de características proféticas podem aparecer em forma mais ou menos pronunciadas onde quer que exista o homem”. (SELLIN; FOHER, 2007, p. 484). É possível atestar tal fenômeno através de textos encontrados e preservados ao longo do tempo nas mais diferentes culturas, ainda que não seja fácil traçar sua origem¹¹.

Seja no contexto semítico, caldeu ou mesopotâmico, segundo Sicre: “A profecia insere-se humanamente no âmbito do enigma do presente e da preocupação com o futuro, âmbito típico das práticas de adivinhação” (SICRE, 1996, p.25). O homem antigo buscava nos seus deuses as respostas para suas dúvidas, bem como, orientação para sua caminhada e para isso consultava pessoas com dons *especiais*. Tais pessoas recebem designações diferentes nas suas respectivas culturas e línguas. Em Israel, a palavra profeta ou *nabi*¹² era utilizada para referir-se aos mediadores humanos da palavra divina.

Embora o profetismo seja mais conhecido pela produção literária preservada nos textos bíblicos veterotestamentários, de acordo com Werner Schmidt (2004) o profetismo literário constitui uma forma relativamente tardia do fenômeno profético. Tendo em vista que o profetismo: “Se apresenta de diversas formas e já aparece nos tempos pré-israelíticos, manifestando-se tan-

¹¹ “Mesmo que não se possa traçar uma história continuada, constata-se que o profetismo extático das terras de cultura é muito antigo, e que a presença simultânea de sacerdotes e de profetas é um fenômeno bastante normal. Este profetismo já era conhecido dos antigos israelitas que vieram da Mesopotâmia setentrional, e se apresentou sob sua forma cananéia aos grupos e tribos israelitas que se instalaram na Palestina.” (SELLIN; FOHER, 2007, p.486.)

¹² Transliteração do termo נָבִיא , um dos termos utilizados para referir-se aos profetas do antigo Israel.

to em grupos – extáticos (1 Sm 10.5ss.; 19.22ss.) - como também em indivíduos destacados”. (SCHIMIDT, 2004, p.184)

A entusiasmada¹³ comunidade extática, tinha como principal característica a valorização da experiência com o divino a partir do êxtase. Normalmente tais manifestações aconteciam longe do templo e mais próximos das comunidades, já que estes profetas não exerciam oficialmente funções cultuais. Von Rad descreve este fenômeno da seguinte maneira:

Este seu frenesi extático era contagioso; podia acometer a qualquer um simplesmente pelo fato de se aproximar de um grupo de tresvariados (1Sm 10.18ss.). O linguajar corrente utilizava as palavras 'espumar' ou 'babar' no sentido de 'profetizar' (*hittif*, Am 7.16; Mq 2.6,11); às vezes, também se designava um profeta pelo termo de *meshuggá*, 'louco' (2Rs 9.11), o que dispensa comentário. Ignoramos se, no período mais antigo, esta emoção extática se expressava em palavras articuladas ou se ela se bastava a si mesma, para objetivar e provar que o indivíduo havia sido arrebatado pela divindade. (VON RAD, 2006, p.453, destaque do autor)

Ainda que nem sempre fosse apreciada, a experiência extática era considerada fruto da ação divina. Robnson apresenta este fenômeno de forma mais dramática:

Podemos imaginar uma cena da atividade pública do profeta. Está misturado em meio à multidão. [...] De repente [...] seus olhos ficam fixos é assaltado por estranhas convulsões, muda sua forma de falar. As pessoas reconhecem que o espírito caiu sobre ele. Quando passar a síncope dirá [...] as coisas que viu e ouviu. (ROBNSON, T.H. apud SICRE, 1996, p.107)

É importante frisar que o êxtase no contexto profético, sempre foi considerado produto da ação de Deus. Isso é o que o texto bíblico (1 Sm 10,5-7) afirma ao descrever as sensações intensas que se apoderavam de Saul na ocasião em que era preparado para tornar-se governante de Israel:

¹³ O teólogo Gerhard Von Rad usa este adjetivo para descrever as primeiras comunidades extáticas de Israel. "É preciso manter estabelecida como correta a constatação de que somente após a conquista da terra os entusiasmados aparecem em Israel. Certos indícios mostram que um movimento extático divinatório surgiu no século XI, na Síria e na Palestina" (VON RAD, 2006, p.452)

Então virás ao outeiro de Deus, onde está a guarnição dos filisteus; e há de ser que, entrando ali na cidade, encontrarás um grupo de profetas que descem do alto, e trazem diante de si saltérios, e tambores, e flautas, e harpas; e profetizarão. E o Espírito do Senhor se apoderará de ti, e profetizarás com eles, e te mudarás em outro homem. E há de ser que, quando estes sinais te vierem, faze o que achar a tua mão, porque Deus é contigo. (BIBLIA, 1997, p. 336-337)

O profetismo extático não deve ser compreendido como um movimento alienado de sua realidade. Os profetas não apenas eram consultados para desvelar a vontade divina, em alguns casos envolviam-se nas mudanças políticas, criticando as atitudes do rei.¹⁴ Por isso, eram ao mesmo tempo desprezados e estimados, considerados loucos, e ao mesmo tempo consultados nas mais diversas situações¹⁵. Para Tillich êxtase profético não deve ser confundido com o êxtase místico, pois mesmo imerso em êxtase o profeta não perde a ligação a realidade social a que pertence. “Consequentemente, o êxtase profético, ao contrário do êxtase místico, nunca é um fim em si mesmo”¹⁶. (TILLICH, 2012, p.89)

ENCONTROS ENTRE O PROFETISMO E A TEOLOGIA DE TILLICH

A teologia tillichiana é marcada pelo princípio profético. Não apenas em suas primeiras obras, como em *The Socialist Decision* (TILLICH, 2017)¹⁷ na qual Tillich forja um princípio socialista a partir da combinação entre “[...] os poderes da origem e a expectativa profética” (DE OLIVEIRA RIBEIRO, 2006, p.3). Também nos textos frutos dos seus sermões, como *The Shaking of Foundation* (TILLICH, 2012), no qual o famoso teólogo de Starzddel faz uma aplicação dirigida e prática as questões sociais da vida religiosa.

¹⁴ “Também Natã recebia suas revelações à noite (2Sm 7); também ele proclamou, em nome de seu Deus, um discurso que fundou uma dinastia, como também foi à corte sem ter sido convocado para apresentar demandas em nome do seu Deus (2Sm 12). Igualmente podemos lembrar o vidente Gad, que teve que comunicar ao rei que Deus o desaprovava por haver organizado o recenseamento (2Sm 24.11 ss.)”. (VON RAD, 2006, p.455)

¹⁵ O texto de 1 Samuel 9,9, atesta tal prática: “Antigamente, em Israel, indo qualquer consultar a Deus, dizia assim: Vinde, e vamos ao vidente; porque ao profeta de hoje, antigamente, se chamava vidente.” (BIBLIA, 1997, p. 335)

¹⁶ Texto original: “Consequently, the prophetic ecstasy, as opposed to the mystical ecstasy, is never an end in itself.” (TILLICH, 1977, p.89)

¹⁷ O texto original foi traduzido do alemão por Alfred Protte e publicado em 1933. Neste artigo será utilizada a mais nova reedição (2017) da obra traduzida por Franklin Sherman em 1977.

Outro exemplo, é a aplicação que Tillich faz sobre “A manifestação central do reino de Deus na história” (TILLICH, 2005, p.796). Para ele o aparecimento do Cristo constitui-se o centro da História, a partir da fé. Uma afirmação que ousadamente assume os riscos de errar, pois é justamente fé. No entanto, esse evento não pode ser recebido como central sem a crítica profética. Tendo em vista que: “Sem a base mais ampla da história da religião e a base mais restrita da crítica profética, e a transformação da primeira pela segunda, não é possível aceitar o centro”. (TILLICH, 2005, p.797)

Sem o espírito profético a igreja cristã tende a desvincular-se do seu centro, elevando coisas passageiras e finitas a categoria de incondicionalidade. Segundo o teólogo Antônio Carlos de Melo Magalhães:

Sem o espírito profético a igreja perde a intimidade com o seu centro e não transcende os limites do grupo do qual o historiador faz parte. É o princípio profético, interpretado por Tillich como Princípio Protestante, que questionará não somente a atividade histórica, mas a própria intensão feita pelas igrejas da práxis dos grupos na história. (MAGALHÃES, 1995, p.101)

Para Tillich, a crítica profética aliada a necessidade constante de reforma são fundamentais a igreja como elementos agregadores e produtores de sentido. “É uma característica geral da crítica profética de uma tradição religiosa o fato de ela não provir de fora, mas do centro da própria tradição, combatendo suas distorções em busca de seu verdadeiro sentido”. (TILLICH 2005, 634)

Mesmo diante da tendência autodestrutiva da civilização, e ainda que nem todos queiram escutar, o clamor pelo espírito profético feito por Tillich continua a ressoar:

Em qual destes dois grupos você considera estar? Entre aqueles que respondem ao espírito profético, ou entre aqueles que fecham seus ouvidos e corações diante disso? Sempre senti que talvez existam alguns que conseguem registrar o abalo das fundações - que são capazes de suportar isso, e quem é capaz, acima de tudo, de dizer o que sabe, porque eles são corajosos o suficiente para resistir a inevitável inimizade de muitos. Para estes poucos minhas palavras são particularmente direcionadas.¹⁸ (TILLICH, 2012, p.9)

¹⁸ Texto original: “In which of these two groups do you consider yourselves to be? Among those who respond to the prophetic spirit, or among those who close their ears and hearts against it? I have

CONCLUSÃO

Esse artigo apontou aproximações entre a teologia tillichiana e o movimento profético, mostrando que o conceito *êxtase*, bem como, a interpretação do fenômeno extático do profetismo veterotestamentário foi ressignificado por Tillich. É interessante perceber a ampla possibilidade de abertura no pensamento de Paul Tillich, construindo um diálogo com a profecia veterotestamentária, ressignificando o acontecer da mensagem profética, tornando-a mais uma vez viva.

Esse trabalho não pretende ser palavra final sobre o assunto. A comparação entre a percepção tillichiana do *êxtase*, a partir do uso que os profetas extáticos fazem do fenômeno, traz em si uma nova possibilidade de leitura do *teólogo das fronteiras*, o que certamente trará aos pesquisadores e pesquisadoras um nova possibilidade a ser explorada.

REFERÊNCIAS

BUSH, Randall K. **The Possibility of Contemporary Prophetic Acts: From Jeremiah to Rosa Parks and Martin Luther King, Jr.** Wipf and Stock Publishers, 2014.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte.** Fonte Editorial, 2010.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 15, n. 2, p. 27-51, 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/7072/5595> , acessado em 20/06/2017.

DE OLIVEIRA RIBEIRO, Claudio. Paul Tillich e a Teologia Latino-Americana. **Revista de Cultura Teológica.** ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 10, p. 43-54, 1995. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/14185/15017> , acessado em 20/06/2017

_____. Se o socialismo ainda estiver em pauta... é fundamental ouvir o que Paul Tillich tem a nos dizer. **Correlatio**, v. 5, n. 9, p. 3-36, 2006. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/.../1716> , acessado em 15/06/2017.

DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. **Numen**, v. 12, n. 1 e 2, 2011.

always felt that there might be a few who are able to register the shaking of the foundations - who are able to stand this, and who are able, above all, to say what they know, because they are courageous enough to withstand the unavoidable enmity of the many. To those few my words are particularly directed" (TILLICH, 2012, p.9).

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. Academia Cristã/ Paulus, 2012.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. A história e o reino de Deus na teologia de Paul Tillich. **Estudos de Religião**, p. 97-121, 1995.

MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. **Fronteiras e interfaces**: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

SAGRADA, Bíblia. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil, v. 2, 1997.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. Editora Sinodal, 1994.

SELLIN, E ; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

SICRE, J. L. **Profetismo em Israel**: O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Introdução ao Profetismo Bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SOUZA, José Carlos de; KILPP, Nelson. **Dicionário Brasileiro de teologia**. São Paulo: Aste, 2008.

TILLICH, P. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **A era protestante**. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Dinâmica da fé**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **Teologia da Cultura**. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

_____. **The shaking of the foundations**. Wipf and Stock Publishers, 2012.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

O VALE DO AMANHECER E AS NARRATIVAS VISUAIS DA NOVA COSMOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E FICÇÃO CIENTÍFICA

Altirez Sebastião dos Santos – Mestre - UMESP

O Vale do Amanhecer é um movimento religioso brasileiro surgido no Planalto Central a partir da intuição da médium Tia Neiva e de seu esposo Mário Sassi, os fundadores, que utilizaram-se de recursos da cultura visual profana e religiosa para expressarem suas intuições, inclusive sobre o tema da nova cosmologia, tão caro à doutrina do Vale do Amanhecer. O movimento produziu diversas narrativas visuais utilizando-se do diálogo com elementos visuais aeroespaciais do cinema de ficção científica informados pelo cinema, literatura e até histórias em quadrinhos (SANTOS, 2015). À cosmovisão do Vale são associados elementos como viagens espaciais, planetas habitados, combates estelares, evolucionismo espiritual, comunicação com o além, descrição da vida após a morte, elementos religiosos do catolicismo popular e das religiões mediúnicas afro-brasileiras, além de elementos do kardecismo e da cultura pop, dentre outros, que se agregaram ao enredo mítico como reação a eventos contemporâneos à sua formação: era espacial, descobertas astronômicas, Guerra Fria, literatura e também cinema. Nosso objetivo é identificar e situar as narrativas visuais e textuais do Vale do Amanhecer como sendo construídas em diálogo com a cultura visual circundante, comunicadora da nova cosmologia, isto é, da nova relação, a nível de imaginário religioso, dos seres humanos com o espaço sideral, não abordado pelas instituições religiosas tradicionais. A metodologia para a construção desta pesquisa partiu da análise de narrativas visuais e textuais que são parte do acervo iconográfico do Vale do Amanhecer, especialmente as obras realizadas pelo artista Joaquim Vilela. Os resultados dão conta de um movimento de dialogia entre a cultura visual não religiosa e a cultura visual desenvolvida no Vale do Amanhecer, de acordo com o qual ocorre uma “circulação de ideias”. As observações ainda não são conclusivas.

A NARRATIVA MILENARISTA DO VALE DO AMANHECER E A RELAÇÃO COM A NOVA COSMOLOGIA

A narrativa milenarista do Vale do Amanhecer é marcada por três características: (i) a esperança depositada no novo milênio (Ano 2000); (ii) um milênio marcado pela sofisticação tecnológica espacial e (iii) o milênio como

início de uma vida mais nobre e mais digna para os adeptos. Como pressupostos para esta análise é preciso sublinhar que o Vale do Amanhecer é entendido como um movimento milenarista não messiânico (pois não possui um Messias), e assim o afirma a própria literatura produzida pelos fundadores em obras como *No limiar do Terceiro Milênio* e *2000: conjunção de dois planos*, já abordadas anteriormente.

A primeira característica do milenarismo deste movimento é embasada na concepção de Tia Neiva e Mário Sassi de que os acontecimentos decisivos para o Planeta Terra e a Humanidade acontecem em determinados períodos de tempo que coincidem com o calendário dos milênios e que não necessariamente comportam mil anos. Por isso simbologia do número milhar está muito presente na liturgia celebrada nos templos, nas músicas, nos textos e em tudo o que se refira ao Vale do Amanhecer. As constantes referências a essa mística milenar embasam-se nas narrativas da fundação do Planeta *in illo tempore*: Há 32.000 anos – trezentos e vinte séculos atrás –, uma frota de naves extraplanetárias pousou na Terra, e dela desembarcaram homens e mulheres, duas ou três vezes maiores do que o tamanho médio do Homem atual. Sua missão era a de preparar o planeta para futuras civilizações. Para isso, mudaram a topografia e a fauna, trouxeram técnicas de aproveitamento dos metais, além de outras coisas essenciais para aquele período e os que se seguiram (SASSI, 1979, p. 14).

Segundo a cosmogonia do Vale do Amanhecer, o primeiro dos grupos enviados na missão de preparar e colonizar a Terra foi o dos Equitumans. A eles coube dar os primeiros passos na transformação do orbe, realizando trabalhos geológicos, de alteração da flora e da fauna e da preparação de diversos requisitos para que a vida aqui fosse possível. Dois mil anos após, os Equitumans desviaram-se dos planos iniciais e caíram na desobediência, recusando-se a entrar em entendimento com Capela, deflagrando a intervenção com a belonave Estrela Candente, chefiada por Seta Branca. Os espíritos que foram expulsos naquela ocasião se agruparam em falanges no Vale das Sombras e hoje combatem no plano espiritual o Vale do Amanhecer. Em substituição aos desterrados, Capela enviou em missão dois mil anos depois os Tumuchys, seres belos e longevos. A estes coube a harmonização energética do planeta e deles nos restam diversas evidências arqueológicas, como as pirâmides do Egito, as esculturas da Ilha de Páscoa, os grandes geóglifos da América do Sul etc. Há cerca de vinte mil anos atrás, após a missão dos Tumuchys, finalmente foram enviados os Jaguares, povo que esteve na raiz das mais antigas civilizações conhecidas, tais como assírios, caldeus, medos, partas, gregos, romanos, chineses, maias, incas e astecas. Este povo ainda está na Terra comple-

tando sua evolução espiritual e pagando “dívidas cármicas”. Muitos Jaguares estiveram no evento histórico da escravidão luso-brasileira e se beneficiaram dos grandes sofrimentos recebidos como resgate de erros quando, em vidas passadas, como nobres, príncipes e guerreiros, fizeram outras pessoas sofrerem. Sobre os ciclos milenares, Mário Sassi indica que

Tais situações surgem, sempre, no fim dos ciclos civilizatórios, quando a Humanidade passa de uma fase planetária para a seguinte. Esses ciclos, embora variáveis em termos de contagem do tempo, se apresentam à visão intelectual da História como tendo mais ou menos 2.000 anos. A cada dois milênios termina uma etapa e começa outra (SASSI, 1979, p. 3).

A cada etapa da história terrestre, as transformações ocorreriam por meio de cataclismos. A influência apocalíptica conforme o imaginário popular pode ser notada nesses cataclismos que se seguirão. No entanto, após tais dificuldades, um novo período será inaugurado, como se verá. O livro *2000: A Conjunção de Dois Planos* (SASSI, 1990), ajuda a entender estes aspectos da visão de mundo do Vale do Amanhecer. Quando a obra foi escrita nos anos 1970, a referência ao ano 2000 vinha carregada de esperanças, como se os acontecimentos indicados naquela narrativa fossem uma espécie de antecipação do que aconteceria no futuro, onde a vida seria mais digna e feliz, quase uma utopia. Nesse livro o simbolismo do número milhar, pleno, místico, quase inalcançável revela a conotação milenarista. Além disso, 2000, o terceiro milênio da Era Cristã, é tido nos círculos esotéricos como o despertar da Nova Era, outro pertencimento que o Vale do Amanhecer possui. A Nova Era, de Aquário, vem, enquanto movimento, preencher lacunas que a Era Antiga, de Peixes, teria. O Vale do Amanhecer se inscreve nesta mesma perspectiva.

A segunda característica desse milenarismo é a confiança no futuro tecnológico. Vivendo e construindo uma religião na segunda metade do século 20, Tia Neiva e Mário Sassi olhavam para o futuro com otimismo e confiavam que a Humanidade daria saltos decisivos devido ao progresso da ciência. Esse otimismo era compartilhado com círculos espíritas umbandistas e kardecistas (estes últimos devido à forte influência das ideias positivistas que marcaram sua origem), sobretudo por meio da literatura religiosa que narrava um futuro tecnológico e ao mesmo tempo espiritual, conforme visto anteriormente. Na teoria de Bakhtin, narrativas anteriores a determinados textos (sejam literárias, visuais ou outras) servem para o que ele chamou de “presumido”, isto é, aquilo que permite estabelecer uma referência entre dois ou mais textos. Para a doutrina de Tia Neiva e Mário Sassi, muitas destas narrativas primevas vieram das tradições religiosas e culturais, como os universos mágicos do catolicismo popular e das religiões afro-indígenas. Contudo, a narrativa do Vale deu

passos além do diálogo com as matrizes brasileiras e dialogou com outros campos: a cultura literária, televisiva, radiofônica, impressa e cinematográfica. O encontro desses campos por meio do imaginário revelou contornos socioculturais que já não eram desconhecidos, mas que foram apresentados com a legitimidade de quem os vivenciou, por isso Morin entende o imaginário como campo legítimo de manifestações humanas:

O imaginário estético é, como todo o imaginário, o reino das necessidades e aspirações do homem, incarnadas e situadas estas no quadro de uma ficção. Vai alimentar-se às fontes mais profundas e intensas da participação afetiva e, por isso mesmo, alimentar mais intensas e profundas participações afetivas (MORIN, 1970, p. 121). A menção de ficção aqui feita não se liga ao relato de Sassi e Neiva, entendido como vivência subjetiva da médium, mas se liga às narrativas com as quais a obra faz uma interface. Foi assim que as narrativas fantásticas da ficção científica apresentaram-se como mediadoras das novas categorias religiosas que a vidente Tia Neiva trazia à tona. O próprio Mário Sassi reconhece a importância deste gênero na expressão de concepções *sui generis* nem sempre contempladas pelas demais tradições religiosas, como espíritos em discos voadores, planetas habitados, extra-terrestres, outras dimensões da matéria, dentre outros:

Não parece lógico, portanto, pensar que as formas de vida, possíveis nesses outros mundos, devam ocorrer segundo conceitos de um dos menores dos mundos. **Nesse sentido, a ficção científica é mais coerente que as concepções puramente científicas, que, aliás, são poucas** (SASSI, 1974, p. 26, grifos nossos).

Basicamente o cinema, enquanto trama narrativa de ficção acessível a letrados e iletrados, podia se antecipar nas respostas enquanto a ciência e a técnica ainda não estavam aptas a confirmarem ou negarem as hipóteses que iam surgindo, como contato com viajantes espaciais, passeios em misteriosas naves, incidentes com extraterrestres, entre tantas coisas. O livro tem uma mensagem final e ela só é bem compreendida quando entendida dentro de seu contexto social de grandes desigualdades e sofrimento humano. Enquanto prevê a chegada de uma nova realidade mais digna, a realidade atual é também colocada em questão. Na voz de um ser de outro planeta Neiva coloca uma crítica à sociedade humana que quer chegar às estrelas mas ainda não chegou a si mesma pois age de forma egoísta, desordenada; quando Tia Neiva menciona o Deus feito em laboratório poderíamos dizer até mesmo pensar em idolatria, pois ela enuncia este relato tendo em mente certos interlocutores. É uma mensagem que procura por destinatários precisos.

O Homem, cego pelo orgulho, julga que seus conhecimentos científicos lhe darão poderes divinos. Com isso, se lança a essas conquistas insanas e perde de vista os tesouros que o cercam, na Terra. Infelizmente, pela ciência material o Homem fará muito pouco (...). Os outros [os cientistas materialistas], os que pretendem executar tarefas de si mesmos, reduzem Deus às proporções de suas mentes, identificam-No consigo mesmos. Esse é o Deus feito à imagem e semelhança do Homem, é o Deus dos laboratórios, da hipertrofia do ego humano. Veja por você mesma, Neiva, como se fala tanto na grandiosidade do Homem, nas suas conquistas científicas e no futuro grandioso da espécie humana. E, entretanto, como essa realidade é diferente, como existem mazelas, injustiças sociais, guerras cruéis e como está vazia a alma humana! (SASSI, 1974, p. 54).

Por essas contradições (simbolizada pela construção de Brasília), Tia Neiva e Mário Sassi buscam em outro planeta uma referência para relações que neste ainda estão para ser construídas. Mesmo que no futuro. Não por acaso o Vale do Amanhecer se posicionou na nova cosmologia portadora de uma temporalidade futura. No futuro, ainda que expresso em categorias cinematográficas, encontra-se a redenção e a graça. Por isso, para os fundadores do Vale do Amanhecer, era no futuro que estariam os dias melhores e não no tempo em que viviam. Estas revelações saídas das experiências mediúnicas de Tia Neiva e Mário Sassi eram muito caras aos adeptos da Doutrina, quase todos pessoas muito simples. Olhar para o futuro seria, então, olhar para o retorno do Povo Jaguar à colocação moral e espiritual que eles mereciam e que seria alcançada na passagem do novo milênio. Nada de novidade até aqui, pois é fato corrente que os grupos humanos em geral olham para o futuro com expectativas positivas.

Por fim, a terceira característica do milenarismo é a redenção (sobretudo em termos sociais) dos adeptos. Para eles era reconfortante saber que em vidas passadas foram reis, rainhas, príncipes, magos, imperadores, damas da mais alta sociedade etc, mas que nesta atual reencarnação haviam escolhido viver de forma simples e anônima. A própria Tia Neiva relata que foi, entre outras personalidades, Cleópatra e Nefertiti, duas das principais rainhas do Antigo Egito, como Pitis (ou Pítia), a sacerdotisa do oráculo de Delfos (SOUZA, 2000; KAZAGRANDE, 2011). Contudo, com a passagem do milênio e o triunfo da mensagem do Vale do Amanhecer, todos os membros seriam recompensados assumindo posições de destaque na nova sociedade que seria formada após os cataclismos que se abateriam sobre o globo terrestre (SASSI, 1974).

CONSIDERAÇÕES NÃO CONCLUSIVAS

Os novos movimentos religiosos são assim chamados, evidentemente, pelo fato de serem entendidos sempre em relação aos antigos movimentos, dos quais, sob diversos aspectos, são uma espécie de continuidade, mesmo que essa continuidade ocorra em níveis conceituais elementares. No Brasil, cujo mundo religioso das matrizes africana, indígena e europeia impregnam a cultura popular com um catolicismo mágico (mesmo que não seja reconhecido ou até negado), movimentos como o Vale do Amanhecer e os pentecostaismos católico e protestante são “premiados”, conforme Moreira, para quem “nenhuma sociedade sobrevive sem um mínimo de fio condutor que a ligue a seu passado” (MOREIRA, 2008, p. 77). Por outro lado também é verdade que o passado pode ser um peso, especialmente passados tão “extensos” como o do catolicismo, que não apenas é pré-moderno, mas assenta-se sobre tradições da Idade Antiga. Deriva do peso de tão longa tradição certa perda de flexibilidade das estruturas, como vimos no caso da mudança cosmológica operada no Renascimento e que mais de cinco séculos depois ainda não foi integrada à cosmovisão cristã popular. Ou seja, há uma perda da capacidade de comunicação entre religião e sociedade.

Basta lembrar como a sociedade de fora das Igrejas olha para algumas de suas narrativas religiosas fundantes, com desconfiança ou incredulidade **ou incompreensão**. Os novos movimentos religiosos procuram ser sensíveis a esta questão quando estabelecem suas narrativas segundo a lógica da pós-modernidade. No caso do Vale do Amanhecer vemos isso no relato da gênese da Humanidade, que procura se utilizar de elementos “científicos”. Tomemos como exemplo a narrativa bíblica das origens e a narrativa da gênese do Amanhecer e a forma como elas são percebidas por pessoas sem maiores vínculos religiosos. A primeira narrativa, que é uma antiga sobreposição mitológica de diferentes civilizações, não parece formar um todo harmônico à primeira vista: o espaço é criado, mas o tempo já existe; o homem é feito de barro, mas a mulher é “emprestada” dele; a Divindade parece agir com “improbidade administrativa” ao permitir que o casal tenha acesso à árvore da vida, mas que é nociva; a criatura serpente, além de falar, engana o casal primordial, que é expulso, mas a serpente não; sem mencionar como, os filhos de Adão e Eva casam-se com outras mulheres etc. É evidente que esta percepção desconfiada ocorre a partir de uma leitura direta. Na sociedade tecnológica do século 21 uma narrativa metafórica como a da Bíblia pode correr o risco de não ser percebida em toda a sua riqueza, como acontece até mesmo em círculos cristãos que a entendem de forma restrita.

A partir dessas lacunas nas narrativas religiosas tradicionais, os novos movimentos religiosos preparam outras narrativas que contemplam tais aspectos. À cosmovisão do Vale são associados elementos como viagens espaciais, planetas habitados, combates estelares, evolucionismo espiritual, comunicação com o além, descrição da vida após a morte, dentre outros, que se agregaram ao enredo mítico como reação a eventos contemporâneos à sua formação: era espacial, descobertas astronômicas, Guerra Fria, literatura e também cinema. Percepções próprias da ciência abundam nos escritos doutrinários e até mesmo os adeptos mais modestos associam a percepção de que a Humanidade habita o planeta de um sistema solar na periferia de uma dos bilhões de galáxias. O que havia criado um distanciamento entre religião (ao menos enquanto discurso fundante da natureza) e a ciência quanto à enunciação da realidade, foi incorporado de forma afirmativa. Restrito às antigas cosmovisões, o cristianismo muitas vezes retirou-se de diversos campos do conhecimento, levando a religião a ser associada a mitologias ou alegorias. Seria a construção da primeira religião tecnológica e cosmológica?

REFERÊNCIAS

- KAZAGRANDE, Mestre. **O Centurião: Doutrina do Amanhecer**. Santa Cruz de la Sierra, Bolívia: Edição do Autor, 2011. 1ª Ed.
- MOREIRA, Alberto da Silva. "O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea". In: **Estudos de Religião**, Ano XXII, n. 34, p. 70-83, jan/jun. 2008.
- MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no século XX: Neurose (O espírito do tempo)**. Vol1. 9.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- _____. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- _____. **O cinema ou o homem imaginário**. Lisboa: Moraes editores, 1970.
- SASSI, Mário. **2000: Conjunção de Dois Planos**. Planaltina: Ed. Vale do Amanhecer, 1990.
- _____. (org). **Minha vida, meus amores: autobiografia de Tia Neiva**. Planaltina: Editora do Vale do Amanhecer, 1985.
- _____. **Sob os olhos da Clarividente**. Brasília: Editora Vale do Amanhecer, 1990.
- _____. **O que é o Vale do Amanhecer**. Brasília: Vale do Amanhecer, 1987.

SOUZA, Mestre Marco Antônio de. **Evangelho do Terceiro Milênio na voz de Koatay 108**: transcrição das aulas de Tia Neiva. Araguari: Edição do Autor, 2000.

UMBANDA: ENTRE SINCRETISMO(S) E SÍNTESE(S)

Ana Carolina Gomes – Mestranda – PUC Minas/FAPEMIG

Resumo: Falar sobre a formação do povo brasileiro é tentar percorrer os mesmos passos dos povos que desembocaram nesta terra, já habitada. Aos encontros que despertaram interesses mercantilistas, salvacionistas e de laços de parentescos, novas formas de se relacionar com o meio, com a terra, com os animais e, principalmente, com o outro, surgiram. Assim como, novas formas de se comunicar e novos corpos e cores. Entre a diversidade de línguas, costumes e religiosidades, o povo brasileiro vem se formando. Entre trocas, empréstimos, apreensões, transfigurações, hibridismos, sincretismos e sínteses, não somente o corpo biológico, mas, o corpo cultural e o religioso apresentam novas formas e contornos. Dentre as diversas formas de se relacionar com o sagrado, institucionalmente, ou não, encontra-se a Umbanda. Desta forma, o presente trabalho tem por objetivo apresentar uma reflexão sobre estes processos em solo brasileiro, tecendo algumas considerações acerca dos entendimentos relacionados ao sincretismo. Assim, partimos da colonização desta terra, pelos portugueses, que proporcionou o contato entre três povos e suas culturas e religiosidades, seja coercitivamente, seja fluidicamente. O sincretismo, cultural e religioso, ocorrido por séculos, possibilitou a formação desse povo. A partir desta perspectiva, realizaremos apontamentos que possibilitarão analisar a Umbanda, religião que se identifica brasileira, a partir das religiosidades destes povos matrizes, somados ao espiritismo kardecista, em processo de sincretismo e síntese que a constituíram. Através de pesquisas bibliográficas, sob o prisma de autores como Renato Ortiz, Pierre Sanchis e Sérgio Ferretti, dentre outros, busca-se, aqui, elucidar os processos de formação dessa religião, no reconhecimento do (s) sincretismo (s) e síntese (s) da e na mesma.

Palavras-chave: Umbanda; Sincretismo; Síntese; Religião; Brasil.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação se apresenta como parte da pesquisa de mestrado: A CASA DE TODOS OS SANTOS: estudo da Umbanda no Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, na cidade de Itabira, Minas Gerais. Desta forma, este excerto busca apresentar uma reflexão sobre os processos de trocas, empréstimos, apreensões, hibridismos, sincretismos e sínteses ocorridos em solo brasileiro,

tecendo algumas considerações acerca dos entendimentos relacionados ao sincretismo.

Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro – formação e sentido* (2013), desemaranha essa trama de sentidos e cores, crocheta nesse solo, por entre fios de diversas nacionalidades, etnias e visões de mundo. Assim, Ribeiro nos aponta os processos de formação desse povo novo. O ponto inicial dessa trama é marcado pelo processo de colonização, protagonizado pelo povo português, que através de imposições e encontros, gerou um povo novo neste solo já habitado.

Assim, a partir desta perspectiva, realizaremos apontamentos que possibilitarão analisar a Umbanda, religião que se identifica brasileira, a partir das religiosidades dos povos matrizes (o indígena, o português e o africano), somados ao espiritismo kardecista, em processos de sincretismo e síntese que a constituíram.

A FORMAÇÃO DO POVO BRASILEIRO EM BREVES CONSIDERAÇÕES

A história da formação do povo brasileiro se inicia além-mar, em terras ibéricas, proporcionada pelo protagonismo do povo português, que apresenta, em sua formação étnica, uma heterogeneidade de povos e costumes, desenvolvida por uma convivência multi secular entre diferenças também religiosas, que, porém, os permitiu manter sua identidade católica (RIBEIRO, 2013, p. 70-73). Ficando suas hastes nesse solo, nessa futura Terra Brasil, o português, guiado por seu interesse mercantilista e visando um enriquecimento fácil, inicia o extrativismo imediatista e predatório (DAMATTA, 1997, p. 103). A mão de obra indígena foi utilizada para a derrubada de paus-de-tinta, para plantação e colheita, bem como para o cativo doméstico e gestação de crianças e, posteriormente, o próprio índio se tornou peça comercial (RIBEIRO, 2013, p. 100-104).

Como este novo gênero, o mameluco, o filho desta terra, de mãe indígena e pai português, que é a mão de obra mestiça, não atendia às necessidades dos interesses do português e, também, foram desenvolvidas novas formas e produtos de comercialização, o português iniciou o processo de escravização africana (RIBEIRO, 2013, p. 96-98). Desenraizados, desqualificados, arrancados da sua terra, os africanos chegam aos canaviais nordestinos, e, posteriormente às minas, se adaptando, para a própria sobrevivência, a um mundo novo. Chegam de múltiplas tribos, línguas e costumes, se adaptando ecológica e culturalmente à nova terra.

Ainda para compor essa trama brasileira, imigrantes europeus se estabeleceram, principalmente, nas lavouras cafeeiras. Vieram de um processo de desenraizamento dos campos para as cidades, proporcionado pelo capitalismo industrial (RIBEIRO, 2013, p. 399). Esse espaço de miscigenação vem agregando, ao longo da sua história, novos povos. Igualmente desenraizados, alemães, italianos, espanhóis, poloneses, japoneses e árabes vem compondo essa trama brasileira. Vem se abasileirando, misturando-se a um povo já mestiço, plural, múltiplo e único.

Pensar nesse povo brasileiro, mestiço (RIBEIRO, 2013), fruto dos encontros e interações ao longo dos séculos, seja através de processos violentos, seja pela abertura ao outro, é pensar nestes trânsitos culturais. Essa saga pela sobrevivência, em meio a misturas biológicas e culturais, em meio a essa miscigenação, hibridização, a esse sincretismo, a essa síntese, enfim, a essa dialética construtiva identitária, estampa um povo multi e pluri que configurou e configura sua face. A partir do encontro de elementos que se interpenetram, se reconfigurando, produzindo, assim, contornos culturalmente delineados, uma configuração única e singular, germinou, assim, o povo brasileiro.

RELIGIOSIDADE BRASILEIRA: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE SINCRETISMOS, HIBRIDIZAÇÃO E SÍNTESES

Ao iniciar uma análise sobre os processos de sincretismos nessa Terra Brasil, destacamos, em Sanchis (2012), que esse catolicismo que aqui chega, ao acessar outras religiosidades, não se mistura, mas, entra em processo de simbiose e empréstimos, possibilitando sua transformação e, mesmo, dominação sincronicamente (SANCHIS, 2012, p. 31). Ou seja, esse catolicismo que aqui adentra mata e selva pelo português, já é constitutivamente sincrético (SANCHIS, 2001, p. 24-25). Esse português católico, aqui, desenraizado, entrará em contato com os outros dois povos, igualmente desenraizados, o indígena e o negro com os seus respectivos universos simbólicos, manifestando-se por porosidades e contaminações mútuas (SANCHIS, 2001, p. 24-25).

No curso de sua análise, Sanchis aponta que a articulação entre a porosidade das identidades e a permanência de uma multiplicidade de processos de construção de um sujeito plural, para além do campo individual, e, ao passar para o campo institucional, mesmo com suas diferenças e oposições simbólicas, inicia, em torno das componentes "sincréticas", uma verdadeira dialética (SANCHIS, 2001, p. 27). Sanchis também afirma que o sincretismo, sendo um processo, nem sempre está relacionado a uma estratégia política. Mesmo tendo o português católico como principal matriz política, econômica,

social e cultural, esse Brasil plural e múltiplo, é sincrético, poroso e fluido, não é uma simples fusão e mistura. Esse sincretismo brasileiro envolve diferentes formas e transformações sem buscar uma unidade sistemática (SANCHIS, 2012, p. 40).

Já Ortiz (1980), ao se referir ao sincretismo, iniciará sua trajetória de construção desta concepção, a partir das análises de Roger Bastide, fundamentadas na memória coletiva do negro em solo brasileiro. Assim, essa memória coletiva africana, encarnada neste solo, vem, desde a escravidão, se transfigurando, produzindo, assim, a desagregação da mesma (ORTIZ, 1980, p. 93). Para o autor, o que define o sincretismo não é uma mistura incoerente de elementos culturais, pois, há o fator similitude que regulamentará a disposição das significações destes elementos (ORTIZ, 1980, p. 97). Segundo Ortiz, este sincretismo despontará a partir do contato de duas tradições, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante. Contudo, esse novo esquema sincrético poderá sofrer modificações, desencadeando o que o referido autor chamará de “‘corte epistemológico’ que separa o novo sistema da antiga tradição dominante” (ORTIZ, 1980, p. 105-106).

Para além das elucidações acima, acerca do sincretismo, ainda temos, em Sérgio Ferretti (2013), um estudo sobre este prisma. Ferretti apresenta uma revisão e discussão da literatura sobre o sincretismo afro-brasileiro, sintetizando e identificando as principais tendências e usos deste termo, ainda tão debatido, apresentando-se ambíguo e contraditório (FERRETTI, 2013, p. 19, 25-26). Em síntese da sua análise, Ferretti agrupa os principais significados relacionados ao sincretismo: 1- mistura, junção ou fusão; 2- paralelismo ou justaposição e, 3- convergência ou adaptação. O referido autor afirma que o sincretismo existe em todas as religiões e que está presente na sociedade brasileira e, também, chama a atenção para a explicação do sentido a ser utilizado, evitando, assim, mal entendidos e confusões (FERRETTI, 2013, p. 99-100).

Em relação ao processo de hibridização, Peter Burke nos esclarece que o conceito de “hibridismo” foi emprestado da botânica, se referindo à adaptabilidade das plantas em determinados ambientes (BURKE, 2003, p. 53). Deslocado ao estudo da cultura, esse conceito se relaciona a um processo de vários encontros entre diferentes culturas. Burke afirma que os africanos que vieram para a América, às vezes, se adequavam, aparentemente, ao cristianismo. Porém, ao mesmo tempo, mantinham suas crenças tradicionais (BURKE, 2003, p. 67-68). Assim, para o autor, o que começou como um mecanismo consciente

de defesa se desenvolveu com o passar dos séculos e se transformou em uma religião híbrida (BURKE, 2003, p. 67-68).

Desta forma, ao se pensar na formação deste povo, as formas híbridas apresentam-se como resultado de encontros múltiplos e não resultado de um único encontro, pois, este processo de encontros apresenta tendência à síntese e à emergência de novas formas (BURKE, 2003, p. 31, 112-113). Analisando algumas peculiaridades do caso brasileiro, Peter Burke conclui: “[...] não se pode dizer que o candomblé é "puro" enquanto que a umbanda, por exemplo, é um híbrido. Podemos dizer que as tradições africanas são mais importantes no candomblé do que na umbanda, mas todas as formas culturais são mais ou menos híbridas” (BURKE, 2003, p. 102).

UMBANDA: ENTRE SINCRETISMO (S) E SÍNTESE (S)

Iniciamos uma breve análise sobre os processos de sincretismos e sínteses na Umbanda atentando para a da definição apresentada por Ortiz:

A Umbanda é uma religião endógena que se situa na encruzilhada de três raças que contribuíram para a formação do povo brasileiro: o negro, o índio e o europeu. Neste sentido pode-se dizer que ela é uma religião nacional, isto é, brasileira (1980, p. 92).

Ao dirigirmos nosso olhar para a Umbanda, na tentativa de aclarar os processos pelos quais a mesma foi gerada, para identificar, desta forma, a existência e as formas pelas quais reconhecemos o (s) sincretismo (s), nos deparamos, inicialmente, com uma não unanimidade, não há uma visão única que explique sua origem. Há explicações relacionadas à incorporação do médium Zélio de Moraes, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, no ano de 1908; há explicações relacionadas ao surgimento da Umbanda enquanto uma religião nova, entre as décadas de 1920 e 1930, buscando afirmar sua identidade, (CARNEIRO, 2014, p. 65), ou a remissão da sua origem às filosofias hindus, ao Antigo Egito e à Lemúria (ANAIS, 1942).

Desta forma, ao trilharmos esses caminhos, na busca de uma melhor compreensão, encontramos, em todos eles, uma pluralidade de religiosidades: católica, espírita, afro-brasileira, indígena, acrescidas, em algumas, da oriental e hindu, em maior ou menor representatividade. Religiosidades estas que se encontram, misturam, associam, complementam, sucumbem, transfigurando-se e que convergem à Umbanda.

A referência à Umbanda enquanto religião brasileira, o que se constata é que esta mantém elementos da tríade dos povos formadores do Brasil, como afirmou Ortiz acima. Desta maneira, encontramos, também, em Sanchis este apontamento. Para tanto, o autor apresenta a Umbanda como “a religião brasileira”:

Ela não é uma fusão, embora pareça chegar quase chegar a ela. Religiões afro com modernidade, espiritismo e, por meio dele, catolicismo, religiões orientais e elementos tradicionais de feitiçaria. Uma construção “sincrética” até na forma lógica de sua montagem institucional (SANCHIS, 2012, p. 40).

Ainda sobre esta diversidade de elementos de variadas religiosidades, Silva destaca: “As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo” (SILVA, 2005, p. 107).

Retomando a Ortiz, em continuidade à sua análise sobre a Umbanda e os elementos e significações de diversas religiosidades como a africana, a católica, espírita e oriental, que a estruturam, aponta o sincretismo da mesma, não como espontâneo, mas, refletido. Deste modo, nesta tentativa de uma síntese coerente dessas diversas religiões, reconhece, assim, o caráter de síntese e de brasilidade na mesma (1980, p. 107).

CONCLUSÃO

Os processos pelos quais o povo brasileiro foi gerado, a partir de encontros, trânsitos, junções, interpenetrações, contaminações mútuas, simbioses e sincretismos, ou seja, essas novas configurações culturais, linguísticas e de biotipos, novas religiosidades também foram geradas. A Terra Brasil é um espaço de transfigurações e reformulações onde se gerou esse povo novo, o brasileiro.

Nestes processos que culminaram nesta identidade brasileira, também se configurou a Umbanda. Desta forma, reconhecer a Umbanda enquanto a religião brasileira, constituída por elementos culturais e religiosos dos principais povos, que, desde a colonização, compõem a formação do Brasil, assim como, reconhecer na mesma, seu caráter conciliador e universalista, em processos de acolhimento das pessoas das mais diversas classes e categorias so-

ciais e os trabalhadores do astral em seus arquétipos culturalmente diversificados, faz-se necessário.

Este caráter pluralista e universal da Umbanda é reconhecido no sentido em que, ao mesmo tempo em que a Umbanda se mostra plural e múltipla em sua concepção universalista, agregando e absorvendo símbolos, ritos, rituais e fundamentos, oriundos das crenças católica, kardecista, indígena e africana, ela se mostra única ao sincretizar, sintetizar e unir estes elementos de forma subjetiva e ao dialogar com essas mesmas crenças que a constituem em sua identidade.

REFERÊNCIAS

ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural.** São Leopoldo: Unisinos, Aldus 18, 2003.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras-** Uma construção teológica. Petrópolis: Vozes, 2014.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua-** Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo.** 2 ed. São Paulo: Edusp/Arché, 2013.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada-** Ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro-** A formação e o sentido do Brasil. São Paulo. 3 ed. Companhia das Letras, 2013 [1995].

SANCHIS, Pierre. O "som Brasil": uma tessitura sincrética? In: MASSIMI, Marina (Org.). **Psicologia, cultura e história:** perspectivas em diálogo. Rio de Janeiro: Outrasletras, 2012.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da, **Candomblé e Umbanda:** caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

ÉTICA E ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA EM LUDWIG WITTGENSTEIN: UM DIÁLOGO A PARTIR DA “CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA”

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha – Doutoranda – PUC Minas/CAPES

Resumo: O filósofo austríaco contemporâneo Ludwig Wittgenstein tem como objeto de seus estudos a questão acerca dos limites da linguagem. O caminho traçado pelo filósofo para alcançar sua proposta é constituído por dois aspectos essenciais: o místico e o factual. Embora seja necessário esclarecer conceitos que estão ligados à linguagem, nosso trabalho tem como objetivo priorizar a esfera mística. Esta é considerada pelo pensador como sendo a mais importante. Assim, tentaremos abordar o entendimento de Wittgenstein sobre o tema da ética enquanto partícipe da esfera mística. Neste direcionamento a ética em seu sentido absoluto somente pode mostrar-se ao indivíduo quando este passa por uma experiência mística. Assim, a ética deve motivar o indivíduo a ser recompensado pelo sentimento da ação em si, e não uma recompensa exterior à ação. Destarte, há possibilidade do indivíduo ter um olhar diferente para suas relações interpessoais e, por conseguinte, para com o mundo. Falamos de possibilidade porque não há como oferecer garantias quando trata-se de comportamentos individuais, ainda que estes sejam ocasionados a partir de uma experiência mística. Wittgenstein entende que tais experiências, consideradas profundas pelos indivíduos, podem proporcionar uma felicidade verdadeira, afastada do mundo dos factos e, portanto, incapaz de ser traduzida em palavras. Embora seja inefável, o sentimento provocado no sujeito que passa por tal experiência pode se manifestar em ações que refletem uma espiritualidade não religiosa, haja vista que percebe o sentido da vida. A partir das diretivas acima, entendemos que nossa comunicação desenvolverá quatro objetivos: a) compreender a natureza da ética; b) entender a ética enquanto situada na esfera mística; c) elucidar sobre a questão da recompensa e castigo relacionados à ética; d) estabelecer o diálogo entre ética e espiritualidade não religiosa. Nossa referência basilar será o escrito de Wittgenstein intitulado “Conferência sobre Ética”, entretanto, será necessário recorrer a outros escritos do filósofo, como por exemplo “Cultura e Valor” e “Tractatus Logico-Philosophicus”. O período abordado em nossa comunicação será entre 1914-1929. O método utilizado para elaboração desta comunicação deverá ser a análise de texto. Em nossas considerações finais pretendemos apontar para uma espiritualidade não religiosa que emerge a partir da experiência ética.

Palavras-chaves: Espiritualidade não religiosa; Ética; Wittgenstein.

COMPREENDER A NATUREZA DA ÉTICA

Para a compreensão da ética em Wittgenstein, inicialmente devemos entender a natureza da mesma. Assim, é preciso levar em consideração, que para o autor, a ética não pode ser considerada uma ciência.

O seguinte fragmento datado de 1929 (ano também da Conferência sobre Ética), da obra *Cultura e Valor*, representa bem o entendimento do filósofo acerca do ético:

O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural. Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do mundo dos factos. (p.15)

O elemento que nos chama atenção é associar o ético ao divino e por conseguinte ao sobrenatural. Sobre este aspecto, buscamos auxílio na obra *Tractatus Logico Philosophicus*. Nesta, percebemos algumas orientações que nos auxiliam à compreensão ética. São elas: 1. A ética não é ciência; 2. A ética está na esfera transcendental; 3. O bom é divino; 4. Indicar o caminho ao bem significa “subir a escada tractatiana”.

Respondendo aos questionamentos:

A ética não pode ser científica porque envolve valores. Valores éticos devem ser absolutos, isto implica que deve ser o mesmo em qualquer época e para toda a humanidade. Não é isso que ocorre, há uma relatividade na valoração das coisas, assim o caráter de absoluto não se aplicaria a ética. Isto não é possível. Decorre deste elemento que a ética não tem outra opção que não seja absoluta, não podemos relativizar a mesma, sendo assim, o filósofo chega a conclusão que esta só pode situar-se na esfera transcendental. No aforismo tractatiano 6.421, o filósofo diz que: É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental.

Por transcendental, o filósofo entende aquilo que está fora do mundo e, portanto, transcende o mesmo. Transcender o mundo significa percebê-lo como um todo em sua totalidade para além dos fatos. A esfera que está para além dos fatos do mundo é o místico. Nesse sentido, o místico compreende a ética.

Afirmar a natureza da ética como transcendental significa dizer que a ética não pode ser científica e que portanto, o instrumento da linguagem não é capaz de “dizer” sobre o transcendental.

Associar a ética ao divino é similar a associar os valores ao absolutos, reforçando a ideia de ética enquanto transcendental. A orientação ao bem, relaciona-se à experiência mística, havendo a possibilidade de implicar uma transformação do sujeito, como o exemplo de Paulo de Tarso. Este soube orientar os homens ao bem, no entanto, somente após a experiência mística.

Já para o termo místico, buscamos a compreensão a partir do aforismo tractatiano 6.45 “A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é a sua contemplação como um todo limitado. Místico é sentir o mundo como um todo limitado”. O âmbito do místico se refere àquilo que há de mais importante: o inefável que se mostra que, por conseguinte, é indizível. É justamente nesta esfera que a ética está situada. Nos *Cadernos 1914-1916*, o filósofo afirma que:

O impulso para o místico provém da insatisfação dos nossos desejos mediante a ciência. Sentimos que, mesmo se todas as questões científicas possíveis obtivessem uma resposta, o nosso problema nem sequer foi tocado. É claro que então já não resta mais questão alguma; e tal é justamente a resposta. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 77)

É neste entendimento de compreender o mundo para além dos fatos que orientamos nossa comunicação, a saber: a ética ser transcendental e, portanto, o sentido da vida fazer parte do místico. Esta é então a natureza da ética.

A ÉTICA ENQUANTO SITUADA NA ESFERA MÍSTICA

A ética, para Wittgenstein, não pertence ao âmbito do discurso racional. Os elementos que compõe a experiência mística não são passíveis de descrição. Isso significa que, se tentarmos descrever aquilo que se denomina *experiência mística*, constataremos que não há na linguagem recursos capazes de realizar essa tarefa, uma vez que os elementos que compõem tal experiência não possuem caráter fatural e não podem, portanto, ser descritos.

Na obra *Tractatus Logico Philosophicus*, o filósofo alcança a saída do silêncio beatificador com a famosa 7ª proposição: “Sobre o que não se pode falar, deve-se calar”. Mas antes de calar-se devemos realizar o exercício de tentar falar sobre o bem absoluto. O resultado é o insucesso, haja vista a au-

sência de conteúdo descritivo e, portanto, a impossibilidade de traduzir em através de proposições. Daí, após tal tentativa, chegamos à conclusão do silêncio beatificador.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein elucidará principalmente os sentidos das expressões linguísticas ligadas à ética ou à religião e o mau uso que fazemos da linguagem quando recorremos a elas. Para isso, destacará o mau uso do símile e de expressões que parecem adequadas para expressar o religioso. Tais expressões irão mostrar-se inconsistentes, contrassensos, porque em nenhuma delas existe um conteúdo descritivo.

Nesse sentido, a *Conferência sobre Ética* versará sobre a impossibilidade das proposições éticas ou religiosas. Destarte, Wittgenstein demonstrará que é através do mau uso da linguagem que, por vezes, se tem a falsa impressão de estarmos diante de um discurso científico com sentido ético ou religioso. O filósofo revelará que a inconsistência de proposições que tendem a expressar o ético ou religioso ocorre em virtude da natureza do místico. Este é um aspecto de suma importância que é elucidado na *Conferência sobre Ética*. Tal aspecto poderia ser usado para explicar algumas questões tractatianas que tangem a esfera ética.

O DIÁLOGO ENTRE ÉTICA E ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA

Analisando a obra filosófica de Wittgenstein, especialmente no âmbito da ética, percebemos a existência de uma espiritualidade não religiosa. Esta relaciona-se com o místico.

Sobre a expressão espiritualidade não religiosa compreendemos o sentimento da espiritualidade sem adesão ou vínculo do sujeito com crença ou instituição religiosa. Aproximamos a referida expressão ao pensamento religioso desvinculado da atitude confessional.

Segundo Marià Corbí, autor da obra *Para uma espiritualidade leiga: sem crença, sem religiões, sem deuses*, a espiritualidade não tem por objetivo justificar os mistérios acerca da existência, da vida e da morte ou ainda explicar problemas metafísicos. Vejamos a seguinte afirmação do autor:

A espiritualidade é liberdade de toda forma e de toda fôrma... A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão. O poder autêntico da espiritualidade vem de sua profundidade.... Tudo nasce de dentro e se apoia na própria interioridade e na própria autonomia, mas a base da própria e total autonomia, da iniciativa, da criatividade e da liberdade radi-

cal é a experiência, em nós mesmos, da grande dimensão do existir. (CORBI, 2010, 169)

Com esta afirmação de Corbi, entendemos que quando Wittgenstein busca auxílio nos elementos transcendentais para justificar a sua ética, o filósofo está fazendo uso desta liberdade completa que é parte da experiência espiritual.

Assim, a partir dos pensamentos de Wittgenstein, acreditamos ser possível traçar um caminho que demonstre a constituição de uma espiritualidade não religiosa, uma vez que, para o autor, a dimensão ética do sentido da vida somente pode ser alcançada após uma experiência mística. Esta pode acontecer das maneiras mais diversas, não estando estritamente relacionada ao institucionalmente configurado como religioso.

A espiritualidade não religiosa faz parte de um contexto social contemporâneo. É uma forma de ressignificar a “dimensão absoluta intrínseca à estrutura humana” (CORBI, 2011, 824). É justamente neste aspecto que percebemos que quando Wittgenstein fala do transcendental, na verdade não ultrapassa a esfera da imanência. Haja vista que o mundo é uma totalidade e não o infinito, caso o filósofo entendesse realmente o transcendental como transcendente.

Sobre a espiritualidade, segundo Corbi:

Primero, de la necesidad de cultivo de la espiritualidad sentida por las gentes en formas que no comporten creencias, ni dioses, ni fidelidades a iglesias y, segundo, de la poca o nula capacidad de las religiones tradicionales para satisfacer esas necesidades. (CORBI, 2011, p. 824)

A partir das colocações apresentadas por Corbi entendemos como pertinente, a noção de espiritualidade não religiosa para a ética de Wittgenstein, haja vista que o filósofo enquadra-se nas características apresentadas na citação.

Vale ressaltar que a espiritualidade não tem necessariamente relação com a religião. Para Giovanetti, o termo “religiosidade” “implica a relação do ser humano com um ser transcendente”, ao passo que o termo “espiritualidade” “não implica nenhuma ligação com uma realidade superior” (2005:136). Para esse autor, a espiritualidade significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma. Ele completa: “o termo ‘espiritualidade’ designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens” (2005:137). A espiritu-

alidade tem relação com valores e significados: “o espírito nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência” (2005:138).

Nesse sentido, observemos a seguinte declaração do filósofo, datada de 11.06.1916:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?

Sei que o mundo existe.

Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.

Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.

Que este sentido não reside nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que a minha vontade penetra o mundo.

Que a minha vontade é boa ou má.

Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.

Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.

Orar é pensar no sentido da vida.

Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.

Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 108)

A partir da citação, compreendemos que o sentido da vida está em conexão direta com a espiritualidade do autoconhecimento. As proposições do filósofo partem de suas reflexões, não é confessional ou ligada a doutrinas religiosas. O que ele está buscando é o sentido da vida que está na esfera transcendental sem ser transcendente, portanto busca perceber o mundo como uma totalidade. Assim, afirma que “a vida é o mundo”. A vida está na compreensão da totalidade do mundo. Nesta percepção, esta busca pelo sentido que é a ética do filósofo, em nosso entendimento, fundamenta-se pela busca do sentido da existência na própria existência sem vínculo com o religioso, portanto fundamenta-se em uma espiritualidade não religiosa. É este fundamento, que Wittgenstein utiliza em sua busca pelo sentido da vida, quando define a esfera mística como lugar do ético. Haja vista que para o filósofo, o transcendental não está relacionado ao aspecto da divindade, mas aquilo que transcende o mundo sem ter o respectivo aspecto.

Quando Wittgenstein questiona o que sabe sobre de Deus e sobre a finalidade da vida, já estabelece uma relação entre ambos, haja vista a utilização da conjunção aditiva “e”, que implica uma ligação, união de uma coisa à outra. No caso, uma associação entre Deus, que é uma metáfora conforme as palavras do próprio filósofo e está presente na existência como algo que dá sentido sem ser necessariamente religioso, e a finalidade da vida. Este é mais um exemplo que como a espiritualidade não religiosa aparece no constructo filosófico do autor quando tange a questão da ética.

CONCLUSÃO

Por fim, o sentido da vida é para ser contemplado silenciosamente, porque Deus já que é o sentido do mundo, não pode ser um conceito ou definição. A percepção humana apreende uma espécie de faísca do sentido do mundo, sendo incapaz de alcançar o todo, ainda que no entendimento do nosso filósofo, seja limitado. A trilha do mostrar para a dimensão empírica do sujeito é por intermédio da experiência mística. Esta é indescritível, de modo que, para compreendê-la, é preciso vivenciá-la.

A tentativa de tentar explicá-la significa reduzir ou até mesmo perder a grandeza da experiência mística. E o motivo é que os elementos que compõem tal experiência não possuem caráter fatural e não podem, portanto, ser descritos. Arriscar descrever aquilo que se denomina *experiência mística* é constatar que não há na linguagem recursos capazes de realizar essa tarefa.

A Espiritualidade não religiosa reflete-se nesse ponto quando busca dar um sentido a questões que remetem a própria existência do filósofo e essa busca faz-se através do elemento da própria linguagem e de seus limites, caindo no silêncio beatificador. Eis um significativo elemento desta forma de espiritualidade.

REFERÊNCIAS

- CORBÌ, M. **Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses.** Barcelona: Herder, 2007. Trad. bras. Para uma espiritualidade leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- GIOVANETTI, J.P. **Psicologia Existencial e Espiritualidade.** In: Amatuzzi, Mauro Martins. (Org.). Psicologia e Espiritualidade. São Paulo: Editora Paulus, 2005, v., p. 129-145.
- WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre Ética.** Trad. Darlei Dall’Agnol. In: *Ética e Linguagem.* 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 215-224.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e Valor**. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.

WITTGENSTEIN, L. Tractatus **Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

CANDOMBLÉ ANGOLA: IDENTIDADE, RITOS E RELIGIOSIDADE EM BELÉM DO PARÁ NA CASA "RUNDEMBO GUNZO DI BAMBURUCEMA"

Ana Patrícia dos santos – Mestranda – UEPA

Vânia Maria Carvalho de Souza – Mestranda – UEPA

Resumo: Introdução: As religiões de matriz africana trazem representações importantes sobre a cultura e sua religiosidade. Dentre esses fenômenos, pode-se destacar os processos de iniciação do candomblé angola, que é um dos aspectos bastante valorizado dentro da religião, pode-se dizer que os processos de iniciação apresentam características importantes na vida dos afroreligiosos, uma vez que, é um dos fundamentos do candomblé angola. Objetivo: documentar, etnografar, o ritual de iniciação na casa Rundembo Gunzo di Bamburucema bem como analisar dos elementos que compõem o processo como alimentos, vestes, musicas, utilização de ervas, os tabus aos quais os iniciados são submetidos. Método: Entrevistas, historia de vida, etnografia. Resultado: No primeiro momento, o filho ou filha de santo recebe algumas orientações do sacerdote ou sacerdotisa, a fim de saber de como ele (a) deve se comportar para o dia da festa passando por vários processos de tratamento espiritual, através de banhos e limpeza do corpo, este é levado para um plano espiritual se preparando para exercer funções importantes na religião. Neste estado de preparação, há uma conexão com a divindade, mudanças de comportamentos influenciados pelo orixá que se instala de forma livremente. Conclusão: É de extrema importância o processo de iniciação, porque a partir daí o iniciado tem a capacidade de abrir seu próprio terreiro e de ter seus filhos de santo, esta experiência fundante no candomblé angola e em outras religiões afro-brasileiras é muito discutido entre a sociedade, trazendo valiosa contribuição de sociólogos, antropólogos, historiadores, entre outros cientistas que adentraram neste campo religioso.

Palavras-chave: Rito; Iniciação; Candomblé; Simbolismo.

INTRODUÇÃO

O candomblé Angola tem se constituído ao longo de sua história como uma das religiões de matriz africana importante no Brasil e no mundo, na qual pelas práticas ritualísticas, indumentárias, hierarquias e de seus adeptos apre-

sentam uma riqueza indescritível. Volney Berkenbrock faz uma análise dos elementos históricos do candomblé a partir da história de vida dos negros que aqui chegaram. Essa organização religiosa só foi possível, graças a um número expressivo de negros que conseguiram sua liberdade.

A partir daí, dá-se a composição e institucionalização dos terreiros, ou seja, em cada região do país o movimento religioso começa a se organizar e a construir terreiros, trazendo de volta suas origens religiosas e ancestralidade.

Em outro momento, o autor faz referências importantíssimas sobre o terreiro, o culto, o sacrifício e o processo iniciático do candomblé. Ao se reportar ao terreiro, Volney elucida que "o terreiro é um palco principal para a realização das atividades litúrgicas" (BERKENBROCK, p.191).

Os cultos que são realizados nos terreiros, bem como a feitura de santo, são temáticas exploratórias nas discussões de Volney. Segundo ele, o culto desempenha um papel importante na relação do orixá com o fiel. Estas abordagens são indispensáveis para a compreensão acerca da configuração do candomblé angola, bem como da identidade e dos rituais que se configuram em torno da religião.

Neste particular analisamos a importância do Candomblé Angola no bairro da Terra Firme em Belém do Pará, através da casa "Rundembo Gunzo di Bamburucema", coordenada pela sacerdotisa mãe Beth, que se auto intitula como "mestra da cultura afro-brasileira". A angoleira Elisabeth Pantoja (mã e Beth) é mametu de nkise Muagile, que está relacionada com o vento, e, que segundo ela, "tem várias representações".

A partir da composição dos elementos fundamentais do candomblé angola, abordar-se-á alguns aspectos importantes no que tange as discussões sobre o rito e o papel que ele exerce dentro e fora da religião, como também o processo de iniciação, o rito dos sacrifícios, musicalidade, entre outros, que fazem parte de nossa cultura e religiosidade na sociedade como um todo.

RITO E RELIGIOSIDADE DO CANDOMBLÉ ANGOLA

O simbolismo religioso mostra a conexão entre o mundo terreno com as divindades. Esta peculiaridade analisada no terreiro Rundembo Gunzo di Bamburucema, parte da afirmativa das expressões religiosas que confere o significado dos elementos religiosos, confirmando a sacralidade ou a essência do candomblé como religião de matriz africana.

No percurso transcorrido através dos objetos sagrados analisados na casa Rundembo Gunzo di Bamburucema, percebe-se uma força superior que advém das divindades, favorecendo a comunicação direta com os adeptos da

religião. Portanto, neste sentido foram analisadas características importantes, como dança, o processo de iniciação, os sacrifícios, indumentária, comida votivas e a musicalidade, considerando que esses elementos contém uma interligação, possibilitando formas de afirmação da identidade cultural-religiosa.

Mariza Peirano (2002) elucida que a vida em sociedade é sempre marcada por rituais. Em sua conceituação, os ritos precisam de uma compreensão etnográfica, pois são fenômenos de transmissão de valores em qualquer sociedade.

Considerando o rito como expressão que fundamenta o universo religioso, podemos destacar as contribuições fenomenológicas, antropológicas, histórico e religiosa que definem os ritos na visão de Aldo Terrin. Nesta perspectiva, o autor elucida as práticas ritualísticas como ordem cósmica universal dos deuses, ou seja, num mundo que nos permite viver de forma mais organizado e não caótico. (TERRIN, 2004).

O RITO DE INICIAÇÃO

O fenômeno iniciático do candomblé angola, que é um dos aspectos bastante valorizado dentro da religião, segundo a sacerdotisa mãe Beth, dura em torno de 21 dias, a partir deste momento, o iniciando já faz parte da religião, começando como noviço até chegar ao grau de pai ou mãe de santo.

É interessante notar, que durante esses 21 dias de recolhimento o filho de santo além de receber as orientações do sacerdote ele é lapidado como um diamante, como nos revela mãe Beth, “a gente lapida aquela pessoa, como um diamante bruto”. Em sua fala, a angoleira deixa claro que este é um dos momentos mais significativos para a religião, pois é neste processo que o filho (a) torna-se membro efetivo do candomblé angola.

No terreiro Rundembo Gunzo di Bamburucema, segundo mãe Beth, muitas iniciações dão-se por motivos de doença. Quando um membro a procura acometido por algum tipo de doença, a obtenção da cura vem através da feitura de santo, ou seja, pela iniciação no candomblé.

Esta experiência fundante no candomblé angola e em outras religiões afro-brasileiras é muito discutido entre a sociedade, trazendo valiosa contribuição de sociólogos, antropólogos, historiadores, entre outros cientistas que adentraram neste campo religioso. Podemos destacar a experiência iniciática de Pierre Verger que se iniciou no candomblé de Ketu. Seus relatos mostram a riqueza que há nesta religião, partindo de suas experiências e de seus escritos sobre as religiões de matriz africana. Em sua obra “lendas africana dos orixás”.

As contribuições de Roger Bastide também nos ajudam a compreendermos a iniciação dos filhos de santo. O autor discorre em suas pesquisas etnográfica sobre os passos que se dá neste processo. Inicialmente o neófito faz o bori, que literalmente é “dar de comer a cabeça” (BASTIDE, 2011).

Volney Berkenbrock em seus estudos sobre a experiência religiosa do candomblé faz uma análise bem interessante acerca da feitura de santo. Para ele, alguns elementos da iniciação são importantíssimos para entendermos o que há no interior da religião em relação aos ritos iniciáticos.

DO RITUAL AO SACRIFÍCIO

De acordo com Mametu Muagile, o ritual do sacrifício é um momento sagrado. Quem prepara esses animais passa por um momento de purificação. Limpa-se os animais, prepara-os com muito cuidado, tendo em vista que serão utilizados para as festas de obrigações. Na nação angola, é tata kivanda (ogã no Ketu) que sacrifica os animais, estes previamente purificados, ou seja, preparados para realizar o ritual.

É importante destacar que o “objeto do sacrifício, que é sempre um animal, muda conforme o deus ao qual é oferecido: trata-se conforme a terminologia tradicional, ora de um animal de duas patas, ora de um animal de quatro patas, isto é, galinha, pombo, bode, carneiro, etc” (BASTIDE, p.32).

A escolha do animal se deve as exigências dos inkises, ou seja, das divindades, o momento dos sacrifícios requer silêncio, concentração, busca-se na força do axé, das energias para fazer bem os preparativos das festas.

Para Severino Croatto, o sacrifício “é o fato religioso mais típico, mas ao mesmo tempo o mais difícil de ser compreendido” (CROATTO, p. 364). Em sua linguagem interpretativa, sacrificar “é converter em sagrado o que é entendido como a ‘oferenda’ do sacrifício (p.355). Visto que, no universo religioso e fora dele, a compreensão que se dá é que o sacrifício está relacionado com uma vítima, sobretudo de um ser animal.

O simbolismo que gira em torno dos sacrifícios apresenta a essência primordial das religiões de matriz africana, pois em sua caracterização têm-se o animal como elemento extremamente importante, é através dele que se tem contato também com as divindades. Os animais sacrificados estão ligados diretamente com os inkises. Em cada ritual que é preparado pelos adeptos da religião percebe-se a força do axé, a energia que ultrapassa a fronteira do sagrado.

AS COMIDAS VOTIVAS

Outro elemento que é imprescindível nas festas de iniciações ou em festas públicas são as comidas preparadas para o momento celebrativo, é o que chamamos de comidas votivas, ou sagradas.

A comida é preparada num clima de silêncio e de muito respeito. Segundo mãe Beth, os kotarefula são as pessoas preparadas para fazer a comida, “e assim tudo é um ritual, roupa branca, vestido, arrumado com seu fio de conta no pescoço, a gente não conversa, conversa pesada (...) sempre voltado para aquele inkise que está fazendo aquela comida”.

Neste depoimento, podemos dizer que as comidas aos inkises constituem um valor precioso na vida dos afroreligiosos, pois para cada inkise é preparado uma comida diferente, que vai desde a escolha dos animais até a preparação final.

Na casa Rundembo Gunzo di Bamburucema, o inkise homenageado é Iansã, que está ligado ao vento e tem várias representações. A esta divindade é preparada o acarajé com caruru, uma das principais comidas que é oferecido a este inkise. É interessante notar, que no momento da preparação não se pode tocar ou comer antes do santo. “Primeiro pro santo, nunca a gente pode comer antes” (Mãe Beth, 28/11/16).

A INDUMENTÁRIA

No candomblé angola ou em outras nações, as cores é um dos símbolos de identificação dos orixás. Como por exemplo, o azul que está relacionado a ogum, vermelho e azul de iansã e branco de oxalá. Para as festas públicas ou de iniciação a indumentária é extremamente significativa, pois é através desses artefatos religiosos que os orixás são identificados.

Nas festas públicas cada filho de santo apresenta-se com sua indumentária de acordo com o seu orixá, as cores têm uma representação importante para as divindades. Os colares no pescoço simbolizam a energia, o axé trazido pelos deuses. Não se pode negar o simbolismo que compõe esses rituais, pois para manter a tradição faz-se necessário a utilização desses artefatos que fazem parte do espaço sagrado.

A DANÇA E A MUSICALIDADE NOS RITUAIS CANDOMBLECISTAS

Toda e qualquer celebração religiosa tem a presença de cânticos para chamar os deuses. A música vem sempre acompanhada dos atabaques que

conduzem esse momento festivo. Seus cânticos transmitem suas histórias de vida contada de geração em geração. Essas músicas têm o poder de chamar os inkises para a festa, não importa de onde eles estejam. Na afirmativa da angoleira mãe Beth “todo ritual tem o cântico, tem o toque. O que vai buscar nossos inkises é o toque do atabaque”.

Neste sentido, podemos destacar que no terreiro de mametu mãe Beth além do atabaques existem outros instrumentos importantes, como o caxixi que eles batem através da reza para as invocações dos inkises. Tem também a sineta para exú, que é conhecido por mavambo na nação angola. O toque do sino é para chamar e também para buscar as energias para o espaço sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente as considerações acerca do candomblé angola em Belém, nos ajuda a olharmos de perto elementos essenciais que compõe este universo místico e religioso, desde a chegada dos primeiros religiosos candomblecistas iniciados na Bahia. Por isso, Daniela Cordovil faz uma abordagem bem definida sobre a chegada do Candomblé no Pará: “A partir da década de 1950 tem entrada no Pará outra tradição religiosa, o candomblé”. Trazido da Bahia, esta matriz religiosa atraiu adeptos do batuque e da umbanda pela possibilidade de realizar uma ‘feitura’ no santo, construindo para o pai de santo uma maior legitimidade e melhor maneira de professar a fé (CORDOVIL, 2004. P.34)

Sua abordagem nos leva a ter clareza sobre a legitimidade dos rituais professados por estes afroreligiosos, procurando mostrar que, todo e qualquer forma de rito está intrinsecamente conectado em diversos âmbitos do universo religioso, seja através da música, das celebrações ritualizadas, entre outros. O candomblé como religião de matriz africana com seu aspecto representativo procura vivenciar das mais diversas formas suas expressões religiosas, mostrando a sociedade sua importância com suas especificidades, bem como sua contribuição no mundo religioso.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. **O duplo e a Metamorfose** – a Identidade Mítica em Comunidades Nagô. Petrópolis: Vozes. 2008.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, Vozes, 1997.

- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CORDOVIL, Daniela. **Religiões afro: introdução, associação e políticas públicas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- CROATTO, Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 329-360
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 17-65.
- VERGER, Pierre. **Orixás**. São Paulo: Ed. Corrupio. 1981.
- LUCA, Taíssa Taverard de. **Devaneios da memória**. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo de santo. Monografia de Conclusão de Curso de História. Belém: UFPA, 1999.
- MARIZA PEIRANO. **Rituais ontem e hoje**. Editora Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 2002.
- MORENO, Tatti. **Orixás de Tatti Moreno: Candomblé/Tatti Moreno**. – Salvador: Fundação Vademiro Martins Gomes, 1987.
- MOTA, Clarice Santos. "Itinerários terapêuticos de famílias afro-baianas em um bairro popular de Salvador: O papel das redes sociais e da experiência religiosa". Projeto nº 26/ 2006. Salvador. **Os Orixás no Brasil**. Texto: Eneida Leal. Editora Spala, Brasil.

AS EXPERIÊNCIAS DA MODERNIDADE E DA SECULARIZAÇÃO NO DISCURSO ULTRAMONTANO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DA HISTÓRIA DOS CONCEITOS

Ana Rosa Clochet da Silva – Doutora – PUC Campinas

Resumo: A presente comunicação se insere num campo de debates inspirado pelo urgente revisionismo dos fenômenos da modernidade e da secularização. Emprestados da formulação weberiana, tais termos assumiram uma dimensão prescritiva, descolando-se de seus conteúdos empíricos e, conseqüentemente, tornando-se inúteis para a teoria social. Nesta comunicação, pretende-se abordar a pertinência deste debate para o âmbito da *História das Religiões*, indagando-se acerca da dinâmica histórica concreta que, no Brasil da segunda metade do século XIX, gestou as condições de possibilidades para a separação institucional entre Igreja católica e Estado nacional. Para tanto, pretende-se avaliar a proficuidade do instrumental teórico e analítico proposto pela *História dos Conceitos*, aplicado à análise do discurso ultramontano veiculado nas páginas do jornal católico *O Apóstolo*, em cujas páginas clérigos e leigos representaram tal experiência histórica da modernidade e secularização.

Palavras-Chaves: Modernidade; Secularização; Ultramontanismo; imprensa católica.

INTRODUÇÃO

A presente comunicação se insere num campo de debates inspirado pelo urgente revisionismo sobre os fenômenos tradicionalmente associados à constituição da cultura moderna (e pós-moderna). Particularmente, atrela-se à crítica ao paradigma weberiano, sustentado por outros intérpretes da modernidade, o qual, inspirado na experiência das sociedades europeias ocidentais, tem se revelado insuficiente e mesmo inadequado para abarcar outros processos históricos de construção da modernidade, onde a emergência de uma esfera pública secular não, necessariamente, deu-se pela perda das funções moralizadora e integradora da religião, com seu deslocamento para a esfera da autonomia individual (HAUPT, 2008). Uma constatação que, inevitavelmente,

informa reflexões teóricas preocupadas em romper com uma auto-definição da modernidade “inevitavelmente tautológica, na medida em que a diferenciação secular é precisamente o que define uma sociedade como ‘moderna’”. (CASA-NOVA, 2006, p. 10)

No Brasil, por exemplo, embora as condições históricas sob as quais produziu-se a “autonomização” entre as esferas política e religiosa, tenham implicado a perda da tradicional hegemonia do catolicismo, legitimado como religião oficial até a Constituição de 1891, tal religião continuou operando como “modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas”. (MONTERO, 2009, p. 10). De tal forma que, no caso brasileiro, as supostas condições da modernidade – associadas a um “conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo”, atravessados pela “secularização de valores e normas” (HABERMAS, 2000) – apresentaram uma inegável ligação com o religioso.

A nosso ver, avaliar as características próprias deste movimento e, neste sentido, “avançar na determinação da natureza do processo de secularização”, exige e justifica a “elaboração de aproximações de caráter histórico”, que emprestem conteúdos concretos e empíricos “a uma teoria que frequentemente foi julgada suficientemente evidente para poder dar-se ao luxo de prescindir deles”. (DI STEFANO, 2011, p. 1)

Nas reflexões aqui desenvolvidas, propomos o desafio teórico de abordar as experiências da modernidade e da secularização, presentes no discurso ultramontano no Brasil da segunda metade do século XIX, à luz da *História dos Conceitos*, de matriz alemã. Conforme seu principal representante, conceitos sociais e políticos não são meras palavras ou representações, mas possuem uma materialidade, na medida em que expressam uma “experiência” - um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado - e as possibilidades que se lançam ao futuro como “horizonte de expectativas” (KOSELLECK, 2006, p. 108).

Assim, estruturantes de diferentes performances discursivas, os conceitos seriam constituídos e constituintes da realidade, mediando experiências e expectativas individuais e coletivas, o linguístico e o extralinguístico. De tal forma que, compreender as dinâmicas de um determinado campo religioso implica, necessariamente, considerar os múltiplos e simultâneos significados assumidos por conceitos mobilizados enquanto parte de “estratégias de produção de visibilidade.”

Para os objetivos desta comunicação, visamos recuperar as disputas em torno de alguns conceitos históricos veiculados no jornal ultramontano *O Apóstolo*, editado entre os anos de 1866 e 1901, no Rio de Janeiro, os quais

expressaram e produziram uma específica percepção da nova experiência do real, marcada pelo surgimento de projetos de modernidade distintos e concorrentes entre si: um projeto de Estado *regalista* (hegemônico até 1837), um projeto formulado pela *Igreja católica*, de moldes tridentinos (que tendeu a afirmar a autoridade de uma igreja institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma, bem como a necessidade de “controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato” (SANTIROCHI, 2010)¹⁹ e uma via de secularização apoiada no princípio da *liberdade religiosa* e da *neutralidade do Estado* neste sentido.

Seguindo as formulações de Koselleck, trata-se de uma fonte primária que, do ponto de vista de sua estrutura temporal, articula-se “ao cotidiano, e cujo sentido primeiro é uma leitura única”, o que significa dizer que os conceitos nela registrados e por ela veiculados são portadores de caráter único, “articulado ao momento de sua utilização” (KOSELLECK, 1992, p. 138). Na análise desta fonte, portanto, averiguaremos os usos e significados de determinados conceitos a partir de uma situação empiricamente recortada e de uma associação imediata: aquela estabelecida entre *religião* e *política*.

O PROJETO DE MODERNIDADE ULTRAMONTANO

No Brasil, os nexos entre política e religião redefiniram-se desde a segunda metade do XIX, quando os representantes do clero ultramontano, então favorecidos pela política imperial (SANTIROCCHI, 2011, p. 188), mobilizaram-se contra toda e qualquer tendência associada ao *liberalismo anticlerical*, à *maçonaria* e ao *pensamento filosófico científico*, que eram contrários aos princípios da Igreja Romana.

Defendendo um “paradigma tridentino” de reforma da Igreja católica os representantes do ultramontanismo inauguraram uma fase mais combativa e projetiva da imprensa católica, fundando alguns dos mais importantes jornais católicos do período, incluindo *O Apóstolo*, em dezembro de 1866. Resumidamente, na construção da sua visibilidade e legitimidade social, os representantes do ultramontanismo designaram como principais oponentes, no campo discursivo: o *filosofismo* do século, o antigo *modelo regalista* (ainda vigente, embora politicamente enfraquecido) e o *protestantismo* (concorrente mais direto no campo religioso cristão).

¹⁹ Do ponto de vista de sua orientação, tais reformas foram referenciadas, a partir de agosto de 1864, em dois documentos emitidos pelo papa Pio IX: a *Encíclica Quanta Cura* – que deveria oferecer uma síntese dos erros relacionados à sociedade moderna e, especialmente, à questão da liberdade de consciência –, seguida pelo *Syllabus* – uma lista contendo tais erros, representando a resposta ortodoxa da Igreja católica à sociedade contemporânea.

Estas alteridades são detalhadas em diversos números do *Apóstolo*, cujos artigos fazem antever um “um sinistro futuro” (*O Apóstolo*, N. 34, 1866), impondo ao catolicismo retomar sua sagrada missão de combater tudo que pudesse ser identificado como “heresia”. Tal visão denuncia a específica experiência do tempo histórico - no sentido empregado por François Hartog (2014) - vivida por aqueles sujeitos: um tempo em acelerada transformação, que os levava a se apropriarem de um *padrão escatológico cristão*, a partir do qual propuseram um *projeto de modernidade marcadamente teológico*.²⁰

É assim que, na sua edição de 26 de junho de 1870, o editorial “O Apóstolo”, referindo-se à suposta deterioração das ordens regulares, alertava:

Preparem-se os católicos brasileiros para assistirem a uma nova, perniciosa e horrível ordem de coisas, que as ideias volterianas de nossos legisladores e do governo vão estabelecer contra a Igreja, da qual tão hipocritamente se confessam filhos *obedientes* (...). Hoje as ordens religiosas. Amanhã o Sacrosanto Matrimônio. E assim por diante serão atacados todos os princípios fundamentais da Igreja, até que novas conveniências, a que costumam dar o nome falso de *necessidades do Estado*, venham a exigir a extinção da Igreja Católica no Brasil. (*O Apóstolo*, n. 27, 1870)

LIBERDADE RELIGIOSA E LIBERDADE DA IGREJA NAS PÁGINAS DO APÓSTOLO

Na defesa deste projeto de modernidade - “dedicado aos interesses do Catolicismo (*O Apóstolo*, n. 1, 1866) - vários foram os conceitos construídos e mobilizados pelo jornal, os quais expressaram e construíram as possibilidades do real vivido. Para efeitos desta comunicação, fixamos o conceito de **liberdade religiosa**, o qual assumiu importância e evidente capacidade de generalização, ao mesmo tempo em que se revelou profundamente polissêmico. Por sua vez, trata-se de um conceito cujo poder articulatório se manifesta tanto no seu uso sincrônico – alinhavando as principais tendências externadas no campo político-religioso brasileiro da época -, quanto na relação entre o já conhecido e experimentado como passado – a experiência consagrada pelo modelo regalista e legitimada pela Constituição imperial – e as possibilidades fu-

²⁰ Este padrão pode ser percebido mesmo no pensamento secularizado, em especial nas filosofias da História dos séculos XIX e XX, que seguem o mesmo padrão teleológico cristão deixando Deus de fora. Na compreensão do filósofo Löwith, trata-se de uma mera “secularização da escatologia”, o que torna a modernidade ilegítima. (LÖWITH, 1949).

turas, que acenavam com experiências inéditas da modernidade e secularização.

Neste sentido, o que se buscou foi indagar acerca das articulações específicas promovidas pelo discurso ultramontano entre o conceito de *liberdade religiosa* e os conteúdos aos quais passou a se vincular na conjuntura analisada. E, neste ponto, a crítica ultramontana embatia-se contra um dos efeitos mais marcantes da secularização, associados no Brasil à presença do principal concorrente do catolicismo no campo religioso cristão: o *protestantismo*.

Vale notar que, embora as condições jurídicas e institucionais para a implantação de um Estado laico viessem apenas com a Constituição de 1891, a presença de protestantes no país, desde a primeira metade do século XIX, fez com que o tema da *liberdade religiosa* ganhasse escopo, polarizando as posturas dos deputados reunidos já durante as sessões da Assembleia Constituinte de 1823. Desde 1850, a necessidade de atrair a imigração europeia e a presença significativa de missionários protestantes que vinham, especialmente, dos Estados Unidos (PEREIRA, 2008, p. 106), fez com que o ordenamento jurídico imperial fosse alargando os limites à liberdade religiosa, opondo à “minoría fiel ao Vaticano”, uma elite política que, crescentemente, assumia a liberdade religiosa como mais um ícone da modernidade ocidental, apoiando e consolidando a “ideia de que o Estado brasileiro devia ampliar ao máximo as liberdades individuais no que dizia respeito à fé”. (PEREIRA, 2008, p. 109)

É justamente contra esta crescente tendência que os editores do *Apóstolo* mobilizavam-se, denunciando os supostos propósitos daqueles “reformadores protestantes”, membros do Parlamento, argumentando não ser “o amor da pátria que inspira nos preparadores do futuro do Brasil a liberdade religiosa”. (*O Apóstolo*, n.14, 1866, p. 2)

Em diversos de seus números, o jornal apontava a contradição entre a defesa da liberdade religiosa e a Constituição do Império, cujo Art. 5º. preservava a condição oficial da religião católica apostólica romana, franqueando às demais religiões apenas a liberdade de culto doméstico ou particular (*O Apóstolo*, n. 1, 1870, p. 2). Neste sentido, a liberdade de culto e o proselitismo que os protestantes faziam junto à sociedade brasileira – referida pelo jornal como “propaganda escandalosa e perigosa” – apareciam como um crime contra a Igreja e contra o Estado, justificando que:

A tolerância religiosa entre nós não vai, nem pode ir até a propaganda, como parecem entendê-la o governo e os seus prepostos. Em uma nação como o Brasil, onde os cidadãos estão de posse da verdade religiosa, é um crime consentir que se en-

sine o erro: que se dê à tolerância religiosa a extensão que lhes concedem. E tanto mais criminoso é este proceder, quanto para os católicos se lhes tolhe até a liberdade de resistir com a lei a essas repetidas tentativas de especuladores, que de tudo se utilizam para seus fins criminosos. (*O Apóstolo*, n. 9, 1870, p. 1)

Se articulado aos conteúdos em voga, era este o significado que o conceito de liberdade religiosa assumia no discurso ultramontano da segunda metade do século XIX, as condições históricas delineadas já permitiam a formulação linguística de um outro conceito, caro ao projeto de modernidade da Igreja católica e à vertente da secularização representada pelo ultramontanismo: o conceito de *liberdade da Igreja*.

Na visão dos redatores do jornal, este conceito vinha associado à defesa da autonomia institucional da Igreja em relação ao Estado, não se confundindo com a "liberdade religiosa", propagada pelo discurso liberal. Na formulação deste conceito, se por um lado antecipavam-se as "sinistras" possibilidades históricas informadas por um "horizonte de expectativas" associado ao "vendaval das liberdades modernas" que começava a açoitar o Brasil" (CIARALLO, 2011, p. 93), por outro, materializava-se a experiência de um passado até então marcado pelo tradicional modelo regalista, cujos representantes eram apontados como "adversários da Igreja" (*O Apóstolo*, n. 42, 1874, p. 3).

Especificamente, os editores do jornal condenavam a interferência do poder temporal nos assuntos de natureza eclesiástica franqueada por tal modelo, tanto no que concerne ao dogma, quanto à disciplina da Igreja. Esta crítica se torna ainda mais contundente a partir de 1872, em virtude das tensões entre o Trono e o Altar. Na sua edição de 10 de fevereiro de 1874, *O Apóstolo* posicionava-se a tal respeito, defendendo os "Direitos da Igreja" separados do poder civil, "consequência lógica do dogma evangélico da distinção dos dois poderes e da independência do poder eclesiástico, não podendo subsistir evidentemente esta distinção e independência, se as causas eclesiásticas passassem a ser tratadas no foro civil". Assim, defender o contrário "Seria apostatar da fé, pois a doutrina regalista contrária está condenada, e é realmente uma heresia" (*O Apóstolo*, n. 21, 1874, p. 3). Nas suas páginas, o jornal descrevia as circunstâncias atuais da Igreja católica no Brasil, como totalmente privada de "liberdade, não obstante saber-se que a liberdade é o maior bem que a ela se pode fazer (...). Situação esta atribuída "a essa legislação inspirada pelo ódio, que o regalismo aqui plantou e continuamos a cultivar, que embaraça, entorpece e nulifica a ação da Igreja" (*O Apóstolo*, n. 34, 1869, p. 5).

Dessa forma, nota-se que na visão dos redatores do jornal, "liberdade da Igreja" – associada à defesa da autonomia institucional da Igreja em relação ao Estado – não se confundia com "liberdade religiosa", equivalente a franquear o culto público às outras denominações cristãs – a qual, no contexto analisado, associava-se às demais expressões do "mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião - protestantismo". (*O Apóstolo*, n. 1, 1866, p. 2)

No sentido empregado pelo jornal, o conceito de *liberdade da Igreja* nos permite antever a Igreja católica como agente da secularização, na medida em que, "A defesa dos 'direitos da Igreja' implica que Igreja e Estado são duas realidades não só distintas, como também necessariamente diferentes" (DI STEFANO, 2008), condição inédita no Brasil, que começava a ser vislumbrada naquele momento.

Afinal, concordando com a proposição cara à *História dos conceitos*, no momento em que um conceito é formulado em termos linguísticos, ele passa a pautar as possibilidades de se pensar a realidade histórica, atuando sobre a mesma de forma concreta, moldando "formas de comportamento e atuação, regras jurídicas e mesmo condições econômicas só possíveis de serem pensadas e efetivadas a partir da existência de um conceito", relacionado a um conteúdo. (KOSELLECK, 1992, p. 136)

REFERÊNCIAS

CASANOVA, José, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". **The Hedgehog Review**, vol. 8, nos. 1-2, Spring & Sumer 2006, pp. 7-22.

CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.

DI STEFANO, Roberto, "¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"?". Reflexiones sobre El uso Historiográfico de um término polisémico", in: **Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas**, vo. 1, 2012, pp. 197-222.

_____. "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". **Quinto Sol**. vol. 15, n. 1, 2011, p. 1-32.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R.

Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HAUPT, Heinz-Gerherd. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>.

LÖWITH, Karl. **Meaning in history**. Chicago: University Press, 1949.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **Uma História dos Conceitos**: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

MONTERO, Paula, "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil", in: **Etnográfica**, vol. 13 (1), 2009, p. 7-16.

O Apóstolo. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, "A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX". Rio de Janeiro: UERJ, 2008. Tese (Doutorado em História Política)

SANTIROCCHI, Ítalo D.. **Questão de Consciência**: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____. "Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma", in: **Temporalidades** - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, p. 24-33.

O COMPROMISSO SOCIOPOLÍTICO CRISTÃO

Antônio de Pádua Santos – Bacharel em Teologia – PUC SP

Resumo: Esta comunicação tem por objetivo apresentar minha pesquisa sobre o compromisso sociopolítico do cristão a partir do Documento de Aparecida e da Doutrina Social da Igreja. Recolher dados para iluminar e embasar as atividades sociopolíticas dos cristãos diante dos desafios que apresentam a sociedade de hoje. O Evangelho deixa claro que a vontade de Deus é que seus filhos tenham vida e a tenham em abundância, porém muitas vezes a realidade afronta este princípio basilar do cristianismo. Usando o método de revisão bibliográfica procuro levantar os fundamentos, os caminhos e os objetivos na literatura pertinente para demonstrar que é possível, necessária e urgente a atuação dos discípulos missionários de Jesus Cristo para que a sociedade seja condizente com a dignidade humana proposta pelo Evangelho. Os resultados são os caminhos abertos ou canais de participação que os cidadãos têm à sua disposição para que atue em favor de uma sociedade mais justa e fraterna. Num contexto de liberdade as oportunidades são usadas de acordo com os objetivos de cada cidadão ou propostas de seus grupos ou partidos. Na sociedade democrática as possibilidades são múltiplas e os interesses os mais diversos e, dentro deste espaço também os cristãos têm as suas propostas. Recolhendo os frutos da grande tradição da Igreja de amor e misericórdia concluo com os cristãos olhando para a frente, projetando um mundo com mais justiça e paz, dispostos a atualizar a proposta de Deus no Evangelho de Jesus Cristo dentro dos limites democráticos do estado de direito para implantar o Reino de Deus.

Palavras-chave: Missão; Democracia; Participação; Justiça; Paz.

FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA E ÉTICA

A Igreja inspira-se na Sagrada Escritura para estabelecer sua doutrina sobre o poder político. Reconhece que este tem seu fundamento em Deus e, portanto, faz parte da ordem por Ele criada. Tal ordem é percebida pelas consciências e se realiza na vida social através da verdade, da justiça e da solidariedade que conduzem à paz.²¹ Tais valores são fundamentais para o estabelecimento de uma sociedade dignamente estruturada.

²¹ CDSI, 2005, nº 383.

Os cristãos acreditam que Deus os enviou a pregar o Evangelho e fazer discípulos em todas as nações, para conhecerem a Deus e o obedecerem em tudo o que Jesus ensinou, e que a vida vale mais do que os bens que podem ser desfrutados: "Pois, que adianta o homem ganhar o mundo inteiro se vier a perder sua vida?"²². Deus é amor e mandou seu Filho para salvar o mundo por causa do seu amor pela humanidade (Jo 3,16; 1Jo 4,8). Como seguidores de Jesus Cristo, que mandou amar o próximo como a si mesmo (Lv 19.18; Mt 22.39; Lc 10.27, etc.), é incoerência ficar indiferente diante dos problemas, da opressão e da miséria em que se debate grande parte da humanidade. Não há desculpa para a indiferença de tantos males e sofrimentos por que passa a humanidade.²³

A comunidade política procede da natureza da pessoa humana, que é dotada de razão e capaz de perseguir seus objetivos tanto individuais como coletivos. Uma das características que distingue a pessoa humana é a sua abertura para o Transcendente e para os outros, somente no relacionamento com o Transcendente e com os outros ela é capaz de alcançar sua realização. Isso significa que para o ser humano a vida social e política não é acidental, mas essencial e incancelável. A comunidade política, reflexo da ordem esculpida por Deus em suas criaturas, influi na direção e soluções dos problemas humanos, dentro das comunidades locais e nas relações entre elas. Tal ordem deve ser continuamente desenvolvida para responder aos seus objetivos que são o crescimento para a plenitude de cada ser humano e a colaboração de modo estável para o bem comum.²⁴

A influência do poder das comunidades religiosas é um tema presente no Brasil, devido em parte pela participação das igrejas pentecostais no processo político-eleitoral. Este é um fenômeno da realidade brasileira e latino-americana. Esta participação provoca críticas e denúncias e provoca debates nas áreas do Direito, da Ciência Política e da Ciência da Religião, sobre a legitimidade desta influência devido à laicidade do Estado.²⁵

Levantamento dos Problemas

A Igreja pode se perguntar como contribuir para solução dos graves problemas sociais e políticos da América Latina e do Caribe, que são fundamentalmente a pobreza e a miséria, e não podem ser resolvidos com programas gerais. A questão é estrutural, especialmente no que diz respeito à cria-

²² Mt, 8. 36

²³ Shedd, s/d, p. 4.

²⁴ CDSI, 2005, n.º 384.

²⁵ Santos, s/d, p.1.

ção das injustiças. Ao contrário, as estruturas justas são pré-condição para que haja uma ordem justa na sociedade.²⁶

Os sistemas capitalista e marxista propuseram a solução para os problemas sociais e acabaram falhando nos seus objetivos. As estruturas justas que almejavam não se realizaram. Estruturas que uma vez estabelecidas funcionariam por si mesmas e não dependeriam de uma moralidade individual, mas estas seriam estabelecidas com o próprio sistema. O sistema marxista deixou uma triste herança de destruição ecológica, econômica e espiritual. Onde vigora o capitalismo, cresce a distância entre ricos e pobres e a degradação da dignidade pessoal com o abuso das drogas e as miragens de felicidade.²⁷

“Feliz a nação que tem o Senhor por seu Deus, e o povo que ele escolheu por sua herança”.²⁸ Sem Deus, o Deus de rosto humano de Jesus Cristo, fica difícil uma sociedade encontrar os valores morais necessários e a força, inclusive para alguma renúncia pessoal em favor da sociedade, afim de estabelecer o consenso necessário para o seu funcionamento. Os não crentes são capazes de viver uma moralidade elevada, contudo a crença permite avançar no encontro do consenso.²⁹

A sociedade encontra-se diante de um processo cultural complexo que marca o fim de uma época a as incertezas sobre o que acontecerá no futuro.³⁰ A humanidade percorreu um caminho de desenvolvimento que proporcionou um ganho no bem-estar das pessoas, porém é necessária uma revisão dos valores desenvolvimentistas para que haja um maior respeito pela natureza, por exemplo. Há alertas para o esgotamento dos recursos naturais e para o aquecimento global. Por outro lado, há possibilidade de aumento da produtividade e uma distribuição mais equitativa dos recursos produzidos.

A laicidade é um conceito que deve guiar os católicos nas suas atividades sociopolíticas; conceito que não tem nada a ver com confessionalismo ou intolerância religiosa. Para a Igreja católica a laicidade significa a autonomia da esfera civil e política em relação da religiosa e eclesial, mas não implica a negação dos valores éticos, e é um patrimônio da civilização. O fato de verdades defendidas pela Igreja serem comuns aos não cristãos não significa que a laicidade seja diminuída, mas vem confirmar que há valores em comum e

²⁶ DA, 2007, n.º 276-277.

²⁷ DA, 2007, n.º 277.

²⁸ Salmo 32,12.

²⁹ DA, 2007, n.º 277-278.

³⁰ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 2.

nesse sentido a presença da Igreja na esfera pública é perfeitamente justificada e recomendada.³¹

O interesse das comunidades religiosas no Brasil tem-se dado em parte devido aos escândalos em todas as esferas de governo. A corrupção na política e o aumento do desemprego devido à baixa atividade econômica tem despertado os cristãos para a sua responsabilidade no campo das atividades sociopolíticas. A preparação no campo das ciências sociais e a orientação teológica são importantes para levar sua contribuição às esferas políticas. O motivo básico em causa é a melhor forma de contribuir para o crescimento e a estabilidade política e econômica do Brasil.³²

AGENTES POLÍTICOS

Em mais de dois mil anos de história o empenho dos cristãos manifestou-se de diversas formas, uma delas foi a "participação na vida pública como cidadãos"³³, a participação política é apoiada pela Igreja e ela recorda seus filhos que se dedicaram nas atividades políticas e de governo. Entre eles está São Tomás Morus, padroeiro dos governantes e dos políticos, que se manteve fiel aos seus compromissos até a morte. Deu seu testemunho de que é possível ser fiel a Deus nas atividades políticas mesmo que estas exijam o sacrifício da própria vida.³⁴

As estruturas justas são uma condição para a justiça social, mas só nascem e funcionam sobre um consenso moral da sociedade sobre valores fundamentais e sobre a necessidade de promovê-los com o sacrifício pessoal da renúncia à alguns interesses pessoais em favor da coletividade. As perdas no campo pessoal serão compensadas pelas vantagens advindas de uma sociedade baseada na justiça e promotora da paz.³⁵

Sobre os valores fundamentais e à luz da razão política, econômica e social, devem ser construídas as estruturas justas. Existe um grande conhecimento sobre políticas de desenvolvimento e elementos fundamentais de um estado justo e dos caminhos que não são compatíveis com os objetivos almejados. Contudo, em situações diversas cultural, politicamente e de desenvolvimento científico, há que se buscar a solução dentro do consenso e com os compromissos adequados sobre as estruturas que se deseja estabelecer.³⁶

³¹ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, p. 6.

³² Magnum, s/d, 5-6.

³³ Carta a Diogneto 5,5; CIC 2240; apud Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 1.

³⁴ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 1.

³⁵ DA, 2007, nº 277.

³⁶ DA, 2007, 278

Dentro do complexo e democrático mundo da política os evangélicos dialogam, cobram posturas e insurgem contra projetos, que segundo seus valores espirituais, contrariam bases éticas essenciais da vida humana. O processo político-eleitoral é o período mais importante do estado democrático, pois é o momento da eleição dos ocupantes dos cargos tanto executivo quanto legislativo que vão exercer o poder nas esferas federal, estadual e municipal. Pedir que os cristãos se afastem dos debates inerentes à essa época contraria o princípio democrático, restringindo a participação de um determinado seguimento social.³⁷

PISTAS PARA AÇÃO

O respeito à laicidade é essencial na tradição cristã. O trabalho político não é de competência imediata da Igreja. Se a Igreja se identificar com uma única via política, transforma-se em agente político, perderá sua independência e autoridade moral, e estaria comprometida sua posição de advogada da justiça e defensora dos pobres. Só com uma posição de independência pode orientar as consciências e oferecer uma opção de vida que vai além do âmbito político. Os leigos católicos é que devem estar presentes na vida pública, exercendo atividades políticas, trabalhando para o consenso necessário para a superação das injustiças.³⁸

A presença e a ação de Deus serão sempre necessárias para a eficiência da justiça e a presença do amor na sociedade. As estruturas jamais serão completas, estarão sujeitas às constantes evoluções da história. Desta forma, o consenso para o estabelecimento da justiça e as estruturas justas da sociedade, vão depender da constante reflexão e ação dos agentes políticos.³⁹

A América Latina e o Caribe são um continente de batizados. Porém, nota-se a ausência dos cristãos nos ambientes de decisão, políticos, comunicativos, universitários. São necessárias lideranças, e iniciativas, católicos abnegados que exerçam com convicções éticas e religiosas seus ministérios no campo dos compromissos sociais. Os movimentos eclesiais podem recordar aos seus membros a responsabilidade da atuação cultural, econômica, política e pública.⁴⁰

A legítima diversidade das opções temporais mantém íntegra a matriz de onde provem as diretrizes para a participação política dos fiéis leigos na vida pública. Eles têm que confrontar-se com a doutrina moral e social da

³⁷ Santos, s/d, 3.

³⁸ DA, 2007, 278

³⁹ DA, 2007, 278-279

⁴⁰ DA, 2007, n.º 279,

Igreja para terem a certeza de que a participação na vida política é pautada pela responsabilidade para com o bem comum.⁴¹

Decorre dessa diversidade a possibilidade de escolha do partido, quando se trata de filiação partidária e militância institucional, para o debate público das ideias e a eleição para algum cargo político. Cada partido representando uma parcela da sociedade defende também seus interesses com a estratégia mais apropriada. A Igreja não está limitada a uma classe social, mas encontra-se em todas elas, cada cristão a partir da sua percepção da realidade vai buscar nas instâncias públicas através da sua militância o atendimento das suas demandas e da comunidade a qual representa.

Nas sociedades democráticas atuais a participação dos cidadãos não só é possível, mas é também requerida. Todos podem participar especialmente nas eleições para as casas legislativas e para o poder executivo, através do voto. No sistema político democrático tanto cristãos como não cristãos devem dar a sua contribuição de maneira ativa, responsável e generosa, nas áreas econômica, social, administrativa e cultural. Conforme João Paulo II, para o Concílio Vaticano II “os fiéis leigos não podem de maneira nenhuma abdicar da participação política, destinada a promover de forma orgânica e institucional o bem comum”^{42, 43}.

A liberdade política que os cristãos e os demais cidadãos desfrutam não significam que os cristãos, especificamente, podem abraçar qualquer concepção de bem comum proposta para a sociedade, mesmo que seja pela maioria. As atividades políticas visam o bem comum num contexto bem determinado histórico, geográfico, econômico, tecnológico e cultural. Uma concepção relativista contrária aos princípios cristãos não deve ser acolhida nem apoiada, pois coloca em risco as instituições democráticas que tem necessidade de bases verdadeiras e sólidas, ou seja, princípios éticos que, por natureza e função de fundamento da vida social, são inegociáveis.⁴⁴

A Igreja tem consciência de que a democracia é a forma de governo que melhor exprime a responsabilidade e a participação dos cidadãos nos estabelecimentos das políticas dos estados. Mas, isso só é possível quando na base há uma correta concepção de pessoa. A garantia defendida pelo Concílio Vaticano II “dos direitos da pessoa humana é condição necessária para que os cidadãos, individualmente ou em grupo, possam participar ativamente na vida e na gestão da coisa pública”⁴⁵.

⁴¹ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 3,

⁴² João Paulo II, apud Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 1.

⁴³ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 1.

⁴⁴ Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 3.

⁴⁵ Concílio Vaticano II, apud Congregação para a Doutrina da Fé, 2002, 3.

REFERÊNCIAS

CELAM. **Documento de Aparecida – Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**, São Paulo, Edições CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Pastoral *Guadium et Spes***. 1965. Acessado em 09/09/2017.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Nota Doutrinal sobre algumas questões relativas a participação e comportamento dos católicos na vida política**, 2002. Acessado em 23/08/2017.

JOÃO PAULO II, **Exortação Apostólica *Christifideles laici***, 1988. Acessado em 09/09/2017.

MAGNUM, Thomas. **Política sob perspectiva reformacional: o motivo básico cristão**.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**, São Paulo, Paulinas, 2005.

SANTOS, Valmir Milomem. **Participação política dos evangélicos no Brasil: da laicidade à liberdade religiosa**, s/d. Acessado em 23/08/2017.

SHEDD, Russell P. **A justiça social e a interpretação da Bíblia**, s/d. Acessado em 22/08/2017.

MIGRAÇÃO E TEOLOGIA EM “ANDANÇA”

Antonio Manzatto – Doutor – PUC SP

Resumo: Andança é uma das canções emblemáticas de toda uma geração. Quem viveu os anos sessenta e setenta do século passado, seguramente a cantarolou junto com os amigos ao som de um simples violão. Não há quem não a conheça e não tenha sentido a partir dela as perambulações de todo um tempo. As migrações, geográficas e existenciais, configuram andanças pelas estradas da vida ou pelas trilhas ao longo de fronteiras que separam os países. Também há andanças no terreno religioso, com a frequente migração de fiéis que trocam de credos. Talvez seja um dado antropológico esta necessidade de caminho, de transformações, de andanças. Fato é que há migrações e andanças que são realizadas por decisão própria e configuram, de alguma forma, desenvolvimento, avanço. Há migrações e andanças forçadas, que não respeitam as pessoas, suas histórias ou seus direitos. Pensar migração e teologia a partir do horizonte descortinado por Andança põe a poesia como iluminadora da realidade e, mais amplamente, coloca a canção embalando o ritmo da vida. Parte-se, então, da leitura da letra da canção utilizando-se dos métodos e recursos que relacionam teologia e literatura. O que se quer pensar é a realidade das migrações, fato social que resulta em grave crise humanitária atual, como situação humana que, aliada à denúncia da crueldade econômica e política que vitimam os pobres, coloca a questão da construção da humanidade, pessoal, comunitária e socialmente. No horizonte da religião e, especialmente, da teologia que se compromete com os vitimados do mundo, as perambulações indicam perda do caminho, mas, também, indicam a história que se viveu e que fundamenta a continuidade da busca de um mundo mais fraterno e humano. Ao final, percebe-se que as andanças da vida, no horizonte da canção, dizem não apenas de sofrimento trilhado ou encontrado no caminho, mas sobretudo de companheirismo e solidariedade que revelam a capacidade humana de amar e, por este prisma, ajuda a compreender o Deus que se faz presente na história caminhando com seu povo.

Palavras chave: Andança, migração, teologia, sociedade, religião.

INTRODUÇÃO

Andança é o título de uma canção apresentada no III Festival Internacional da Canção promovido pela TV Globo da época, no ano de 1968, ano de

muitas memórias. O Festival terminou sua fase nacional com a vitória da canção Sabiá, composição de Chico Buarque e Tom Jobim, defendida pelas irmãs Cynara e Cybele. A preferência do público estava com a canção Prá não dizer que não falei das flores, de Geraldo Vandré e Theo de Barros, que terminou na segunda colocação e se tornou, na sequência, uma espécie de hino contra a ditadura militar. A terceira colocada foi, justamente, Andança, que acabou também se tornando enorme sucesso e uma espécie de símbolo da juventude pacifista e romântica daqueles anos 1960 e 1970. A composição é obra dos artistas Danilo Caymmi, Paulinho Tapajós e Edmundo Souto.

Danilo Cândido Tostes Caymmi⁴⁶ é filho de Dorival Caymmi e Stella Maris, nascido no Rio de Janeiro em 1948. Ele já havia participado do festival de 1967 com uma composição em parceria com Edmundo Souto, mas foi com Andança que fez sua aparição definitiva no cenário da Música Popular Brasileira. Edmundo Rosa Souto é paraense de Belém, onde nasceu em 1942. Formou-se em arquitetura em 1967 e teve aparições destacadas em vários festivais de música da época como compositor ao lado de Danilo e Paulinho, tendo mesmo chegado a vencer o IV FIC, em 1969, em uma parceria com Paulinho Tapajós na canção Cantiga por Luciana. Paulo Tapajós Gomes Filho nasceu no Rio de Janeiro em 1945, falecendo em 2013. Filho de Paulo Tapajós, era chamado de Paulinho e foi grande compositor, produtor musical, escritor, poeta e artista de mão cheia. Inúmeras de suas composições figuraram entre os maiores sucessos da época dos festivais, depois atuou na televisão e produção de discos variados, além de publicar em livros suas poesias e histórias infantis. É dele a letra de Andança

No Festival, a canção foi defendida por Elisabeth Santos Leal de Carvalho, conhecida a partir de então como Beth Carvalho, nascida no Rio de Janeiro em 1946, e que se tornou, na sequência, umas das maiores intérpretes da Música Popular Brasileira, sobretudo conhecida como a Madrinha do Samba. Seu primeiro disco Long Play, de 1969, levou o título de Andança, e ela, que já militava como cantora, tornou-se nacionalmente conhecida a partir da interpretação desta canção que fez no Festival, cantando junto com Os Golden Boys. Os irmãos Roberto, Ronaldo e Renato Corrêa, acompanhados do primo Valdir Anunciação, formaram em 1958 o conjunto Golden Boys. Roberto e Valdir já faleceram. O conjunto ficou conhecido no movimento da Jovem Guarda, mas seu jeito de cantar é inspirado no grupo The Platters, e seguiram em sua configuração vocal a inspiração dos conjuntos norte-americanos da época. Já

⁴⁶ Os dados que seguem são tirados do *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira*, disponível em dicionariompb.com.br.

estabelecidos na música brasileira, sua participação em Andança ajudou na recepção da canção em uma forma coletiva.

Efetivamente, na sequência, ela tornou-se presença obrigatória em qualquer encontro de amigos, em qualquer roda de violão, em qualquer situação que reunisse um grupo de jovens daquele final dos anos 1960 e toda a década de 1970. Caída no gosto popular, Andança era uma espécie de síntese entre *Prá não dizer que não falei das flores*, canção extremamente engajada, e *Sabiá*, bastante lírica. Entre uma e outra, Andança não rejeitava o engajamento, mas tinha leveza, lirismo e harmonia que falavam muito a uma juventude romântica que queria reconstruir o país, e fazê-lo em luta e lirismo, em protesto e poesia, em combate e em música.

LETRA

Vim, tanta areia andei.
Da lua cheia, eu sei uma saudade imensa.
Vagando em verso, eu vim vestido de cetim.
Na mão direita rosas vou levar.
Olho a lua mansa a se derramar.
Ao luar descansa meu caminhar.
Seu olhar em festa se fez feliz
Lembrando a seresta que um dia eu fiz.
Já me fiz a guerra por não saber
que esta terra encerra meu bem querer,
E jamais termina meu caminhar.
Só o amor ensina onde vou chegar.
Me leva amor, amor, me leva amor.
Por onde for quero ser seu par.
Rodei, de roda andei.
Dança da moda eu sei, cansei de ser sozinho.
Verso encantado usei, meu namorado é rei
Nas lendas do caminho onde andei.
No passo da estrada só faço andar,
tenho a minha amada a me acompanhar.
Vim de longe, léguas, cantando eu vim.
Vou, não faço tréguas, sou mesmo assim.
Já me fiz a guerra por não saber
que esta terra encerra meu bem querer,
E jamais termina meu caminhar.

Só o amor ensina onde vou chegar.
Me leva amor, amor, me leva amor.
Por onde for quero ser seu par.

LEITURA

A canção parece situar a vida como um caminhar, um seguir a estrada da existência que o poeta realiza olhando sempre em frente, com certo ar de romantismo em sua esperança. O caminhar não é fácil porque sua estrada é de areia, não de asfalto. Vem do deserto ou das praias, com saudade da lua cheia que clareia seu caminho, a paisagem com a qual se depara e por onde deve encontrar ou construir sua estrada e direção. Seu caminho é de poesia, a única estrada por onde se pode caminhar na vida, de maneira criativa e criadora, uma ilusão festiva ou uma esperança cantada como anúncio de futuro, projeto de vida e de possibilidade de instalação de convivência pacífica, em uma sociedade que respeite as pessoas. Por isso o poeta traz rosas em sua mão, não armas. Ele é combativo no estilo daquela época, em uma esperança pacifista de ver as flores vencer os canhões, como afirmava outra canção.

A noite é a companheira dos seresteiros, e isso de longa data. Por isso, a contemplação da lua que se derrama e ilumina toda a estrada, todo o caminho, toda a vida. É à noite, na luz do luar, que se pode descansar do caminho, da luta, da vida, da vida. Não um descanso final, mas de meio de estrada para que se retome, no dia seguinte, a luta que é a vida e que, por isso, também é feita de lirismo e de romantismo. Já houve guerras que foram promovidas por desconhecimento de que é na terra, nesta terra, que se encontra o bem querer da existência, o que faz com que o caminhar nunca termine, nunca tenha fim. A vida é a existência em contínuo caminhar do qual nunca se chega porque é o amor que ensina o destino das andanças, amor que torna possível que se encontre um par na caminhada, de maneira que ele sempre acrescenta mais e mais, em sentido de absoluto.

A segunda parte da letra não muda o assunto, mas diz que se anseia agora por companhia. Afinal, no caminho, na dança, na roda, de tudo isso se sabe mas chega um momento em que não se quer mais caminhar sozinho. Na magia dos versos, se pode encontrar o fantástico do romance e da lenda do caminho que se fez, da vida que se viveu em andanças por terras diferentes. Nunca é possível parar, deixar de caminhar é deixar de viver. Com a companhia do amado ou da amada, o que se faz é a continuidade do caminho. Ele vem de longe e o fizemos cantando, e é preciso que continue assim, sem tréguas, porque é isso que constitui e define o humano. Não se pára no caminho,

e acompanhado o caminho se torna mais fácil. Não importa se é longo, é preciso continuar a trilhá-lo porque não há chegada. Pode haver descanso, momentos em que se contempla a lua, a beleza, até o destino, e também para renovar a consciência de que a guerra é engano, de que a violência só a pratica quem não sabe. Seguindo o caminho para onde conduz o amor, porque ele é o termo, em sentido de absoluto.

Compreender a vida como caminho que se segue é entendê-la como processo cujo término significaria o próprio final da existência, e por isso se pode pensá-la a partir do horizonte do amor, entendido também como processo. Não se caminha enquanto se vive, mas se vive enquanto se caminha. Andar é existir, o que exige que não se busque uma chegada, apenas uma direção que é proposta pelo amor. Por isso o caminhar em solidariedade é verdadeira condição de humanização, pois “por onde for, quero ser seu par”. Percebe-se, claramente, no texto aquilo que é a maneira de compreender o mundo, a existência e as pessoas naquela época, em ânsia de pacifismo e em vontade de construção de uma sociedade igualitária, mas sem perder o referencial de uma juventude idealista, em seu lirismo ou o romantismo.

REFLEXÃO

Diversos são os caminhos em que na teologia se pode pensar a questão da migração ou, como diz o título da canção, as andanças humanas. Pode-se pensar, por exemplo, nas andanças de Abraão que sai de Ur para caminhar em direção à terra de Canaã. Pode-se, também, lembrar do caminho feito pelos escravos do Egito em busca da conquista da liberdade na terra prometida (GRENZER, 2004). Pode-se, ainda, pensar o caminho de Jesus da Galileia a Jerusalém, como mostram os evangelhos sinóticos. Pode-se mesmo lembrar que os cristãos, desde cedo, foram conhecidos como “os do Caminho”. Em termos de prática religiosa, pode-se pensar na “via crucis”, o caminho da cruz, ou nas procissões, romarias, peregrinações e caminhadas, com sentido penitencial ou não. “Quo vadis?” é a pergunta latina que aparece no apócrifo “Atos de Pedro”, e que se transformou em livro e em filme. O livro é de 1895, obra de Henryk Sienkiewicz; o filme mais famoso é de 1951, com direção de Mervyn LeRoy. Costumemente se compreende o existir cristão como um peregrinar rumo à eternidade, um caminho em direção ao céu. Pode-se pensar, ainda, no evoluir dentro do conhecimento e da prática religiosa, em comportamentos pastorais que incentivam, por exemplo, os caminhos da “iniciação cristã”. Atualmente se pensa também no trânsito entre religiões (SANCHEZ, 2010), e a teologia latino-americana acostumou-se a pensar o seguimento de

Jesus (BOMBONATO, 2002) como sendo um caminhar nos seus passos. Tomando-se em conta Andança, se pode, por exemplo, dizer que se a característica do humano é caminhar, a do cristão igualmente. Dependendo do método de aproximação entre literatura e teologia múltiplas e diversas afirmações podem ser feitas.

Gostaria de destacar dois pontos, de fundamental importância teológica. O primeiro é que, sendo o humano imagem e semelhança de Deus, a compreensão de que a vida humana é um existir histórico também revela algo a respeito de Deus (MANZATTO, 2016). Não necessariamente no sentido de submetê-lo a processos históricos, já que a história é criatura, mas no sentido de compreender, como lembra o Papa Francisco, que o tempo é superior ao espaço, ou seja, que se estabelecem processos, caminhos, e que deles Deus participa. Estamos naquela ideia que o Primeiro Testamento já nos mostra, que é a de compreender a presença de Deus no meio de seu povo. Não de forma estática, como nos templos onde o espaço sagrado tem destaque, mas em seu desenvolvimento histórico. Deus faz caminho junto com seu povo, revela-se a ele em seu processo histórico, em seu existir, em seu caminhar, fazendo-se solidário, verdadeiro Deus conosco.

O segundo ponto traz para a reflexão a candente questão contemporânea da migração, que só pode ser pensada com pertinência atual em teologia a partir da opção pelos pobres, sobretudo se se toma em conta a perspectiva dos refugiados (BAGGIO et al., 2016). Andança não diz apenas que o existir humano é um caminhar, um transitar na vida, mas que isso se faz em relação com outros: por onde for, quero ser seu par. Os migrantes e refugiados podem também dizer que cansaram de ser sozinhos, e demandam a solidariedade da sociedade toda, em especial dos cristãos. A solidariedade é o verdadeiro comportamento cristão em relação àqueles que deixam seus países em busca de situações de humanização. Aliás, a solidariedade para com eles é condição de humanização, de efetivamente as pessoas se tornarem humanas. Mais ainda, se lembrarmos que a direção da caminhada é o próprio amor, transformado aqui em solidariedade para com os sofredores, e é ele que determina a chegada. No mundo precisa haver lugar para todos, em igualdade de direitos e possibilidades, e é a isso que o amor conduz, e só ele ensina onde se vai chegar.

PARA CONCLUIR

Se a vida humana não se define por posses ou propriedades, se não é o exercício do poder que caracteriza o ser humano porque também não carac-

teriza o ser divino, então aceitar e incrementar a convivência pacífica entre os povos pode ser uma maneira contemporânea de afirmarmos o comportamento que humaniza e, por isso mesmo, o ideal de comportamento religioso. A opção preferencial pelos pobres comporta esta ideia de acolher os necessitados no respeito às suas liberdades e na proposta de uma efetiva convivência, em verdadeira prática de solidariedade que supera discriminações e exclusões. Afinal, a guerra e a violência são enganos que se comete “por não saber”. Acolhimento, convivência e solidariedade são caminhos do existir humano, caminhos abertos diante de nós para compreendermos que jamais termina o caminhar, porque só o amor ensina onde se chega, já que o destino humano é seguir rumo ao próprio Amor.

REFERÊNCIAS

Antonio MANZATTO, “Teologia e literatura: bases para um diálogo”, in **Interações**, v. 11, N.19, p.8-18, 2016.

Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira, disponível em dicionariompb.com.br.

Fábio BAGGIO, Paolo PARISE, Wagner Lopes SANCHEZ (Coords.), **Mobilidade humana e identidades religiosas**, São Paulo: Paulus, 2016

Matthias GRENZER, **O projeto do êxodo**, São Paulo: Paulinas, 2004.

Vera Ivanise BOMBONATO, **Seguimento de Jesus**, São Paulo: Paulinas, 2002.

Wagner Lopes SANCHEZ. **Pluralismo religioso**. As religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2010.

CARACTERÍSTICAS GERAIS DOS RELATOS DE SUICÍDIO NA BÍBLIA

Antônio Renato Gusso – Doutor – FACULDADES BATISTA DO PARANÁ

Resumo: A Bíblia não trata diretamente do assunto suicídio. Inclusive, não se encontra nela nenhuma palavra própria para descrever o suicídio ou o suicida. Quando o AT fala de alguém que cometeu suicídio, por exemplo, utiliza o verbo hebraico *mût*, que dependendo do contexto e de seu grau pode significar matar ou morrer (HOLLADAY, 2010, p.266, 267), mas não suicidar-se, a não ser que ele venha acompanhado de algum complemento que mostre que é utilizado para "matar a si mesmo". Também não se encontra uma palavra para suicídio no NT. O único suicídio relatado nele é o que envolve a morte de Judas. O texto, na Versão RA de Almeida, apenas relata que ele "foi enforcar-se" (Mt 27.5). Já na intenção de suicídio por parte do centurião Cornélio aparece no texto de Atos 16.27 a expressão "matar a si mesmo" (*heauton anairein*) - (SCHOLZ, 2004, p.509), mas não uma palavra técnica para o ato de suicidar-se. Seja como for, ainda que a Bíblia não possua um termo técnico para o suicídio a verdade é que ela apresenta relatos de suicídios. Assim, aqui são analisados e comparados os textos da Bíblia que preservaram informações sobre eles, buscando-se as características gerais de cada um para, ao final, obter um quadro resumo. O objetivo, então, é investigar a respeito do tema suicídio na Bíblia. O método utilizado é hermenêutico, o de comparação de narrativas, mostrando as características gerais de cada texto e as suas ligações e diferenças com os demais. Como resultado é demonstrado que as narrativas bíblicas a respeito de suicídios possuem algumas características comuns entre elas e que este conhecimento, também, pode ser aplicado para casos atuais, ainda que demostrem que as motivações dos suicidas registradas na Bíblia pouco têm em comum com os da atualidade.

Palavras-chave: Bíblia; Suicídio; Relatos de suicídio.

INTRODUÇÃO

A Bíblia não trata diretamente do assunto suicídio. Inclusive, não há nela nenhuma palavra para descrever o suicídio ou o suicida. Quando o AT fala de suicídio, por exemplo, utiliza o verbo *mût* (tWm), que dependendo do contexto e de seu grau pode significar matar ou morrer (HOLLADAY, 2010,

p.266, 267), mas não suicidar-se, a não ser que ela venha acompanhada de algum complemento que mostre que é utilizada para "matar a si mesmo".

Também não foi encontrada durante a pesquisa uma palavra para o suicídio no NT. O único suicídio relatado nele é o de Judas. O texto, na Versão de Almeida Revista e Atualizada, apenas diz que ele "retirou-se e foi enforcarse" (Mt 27.5). Já na intenção de suicídio por parte de Cornélio aparece no texto de At 16.27 a expressão "matar a si mesmo" (*heauton anairein* - eJauton ajnairei'n) - (SCHOLZ, 2004, p.509), mas não uma palavra técnica para o ato de suicidar-se, como consta em traduções, como, por exemplo, na ARA, que diz: " O carcereiro despertou do sono e, vendo abertas as portas do cárcere, puxando da espada, ia suicidar-se...".

Seja como for, ainda que a Bíblia não enfatize um termo técnico para o suicídio ela apresenta relatos de suicídios. Assim, na sequência serão analisados os textos da Bíblia que preservam informações sobre eles, buscando-se as características de cada um para, ao final, obter um quadro resumo.

Ainda que alguns considerem a morte de Abimeleque (Jz 9.50-57) como suicídio, como ele, segundo Cundall, estava extremamente temeroso de ser considerado morto por uma mulher 1992, p.13, e pediu que outro o matasse, não se matando por não própria, o texto não será analisado.

1. RELATO ENVOLVENDO SANSÃO (Juízes 16.23-31)

O primeiro relato bíblico narrando um caso claro de suicídio está em Juízes 16.23-31 e envolve o personagem conhecido como Sansão.

1.1. Como Sansão se encontrava no momento imediato ao suicídio

Pode-se imaginar que Sansão se sentia muito mal perto da sua morte. Diante da pressão de Dalila para obter o seu segredo o texto bíblico diz: "a alma dele se angustiou até a morte" (Jz 16.16). Deus havia se retirado dele (Jz 16.20). Preso pelos filisteus teve os olhos furados e, amarrado, era obrigado a fazer girar um moinho. Assim, o indomável Sansão estava cego e vivia, apenas, para fazer um moinho funcionar (Jz 16.21). A sua vontade de vingança era enorme (Jz 16.28).

Nesta condição deplorável de prisioneiro ele foi levado ao templo de Dagom para que o povo se divertisse com a situação dele e louvasse a Dagom pela vitória que ele, segundo acreditavam, lhes tinha dado (Jz 16.23-25). Certamente, Sansão não tinha mais esperanças de vida feliz. Estava condenado à cegueira e, ao mesmo tempo, à zombaria contínua e à servidão.

Nesta situação o autor mostra que Sansão reconheceu que sua força vinha de Deus, assim, orou pedindo forças para se vingar dos filisteus (Jz 16.28). O texto não diz que Deus o ouviu, mas mostra isso ao apresentá-lo forte novamente executando o seu plano de matar os filisteus e morrer com eles (Jz 16.29-30).

1.2. O julgamento de Sansão pelo autor do texto

O autor julgou Sansão de forma moderada, ainda que tenha dito que ele foi feito prisioneiro porque o "SENHOR havia se retirado dele" (Jz 16.20b). Sansão tinha como missão livrar Israel dos filisteus. Não agiu adequadamente, mas, com suas confusões e morte causou grande desfalque aos inimigos, o que, certamente, foi visto como positivo pelo autor, que lembrou que Sansão teve, inclusive, um bom sepultamento, o que era de grande valor para os israelitas (Jz 16.30-31).

1.3. Resumindo: Deus deu forças a Sansão para matar muitos filisteus e, em sua última atuação, para morrer com eles. Ainda que o texto não diga é possível concluir que Sansão só se matou porque recebeu forças de Deus para isso.

2. RELATO ENVOLVENDO SAUL E SEU ESCUDEIRO (1Sm 31.1-7 e 1Cr 10.1-14)

O terceiro texto que narra um caso de suicídio na Bíblia é o de 1Sm 31.1-7, a narrativa da morte de Saul, que tem paralelo em 1Cr 10.1-14.

Ainda há um texto complementar em 2Sm 1.1-10, que coloca em dúvida se Saul se matou ou foi morto. Este texto, contudo, parece mais descrever uma história fantasiosa de um amalequita. Como bem observa BALDWIN, o leitor do texto bíblico, o qual já havia lido a respeito do suicídio de Saul na porção anterior, em 1Sm, naturalmente, sabia que o amalequita estava inventando uma história (1997, p.199-200). SELMAN, ao tratar do assunto conforme registro de 1Cr, entende que o relato sobre a morte de Saul feita pelo amalequita (Conforme 2Sm 1), tenha sido deixado de lado pelo cronista por, talvez, o ter considerado sem autenticidade, assim como tem sido considerado por alguns na atualidade (2008, p.116).

2.1. Como Saul se encontrava no momento imediato que antecedeu seu suicídio

Saul estava esgotado física e mentalmente, provavelmente já sabendo da morte de seus filhos (1Sm 31.2) e, cercado pelos inimigos, ferido gravemente,⁴⁷ com medo de que algo ainda pior lhe acontecesse se fosse capturado, pede que seu escudeiro tire a sua vida. Como o escudeiro temeu fazer isto ele mesmo se matou.

2.2. Como o escudeiro de Saul se encontrava no momento imediato que antecedeu seu suicídio

Não há detalhes a respeito da situação do escudeiro, mas, se Saul demonstrou tanto medo de cair nas mãos dos filisteu, certamente, seu auxiliar não deveria estar em situação melhor.

2.3. Julgamento do autor do texto a respeito da morte de Saul e de seu escudeiro

Nos relatos de 1 e 2 Samuel não se vê nenhum julgamento direto do autor em relação à morte de Saul, ou de seu escudeiro, mas o autor de Crônicas atribui a morte de Saul não ao suicídio, mas à intervenção direta de Deus. Deus o matou.

Resumindo: O escudeiro não recebe destaque. Já Saul foi uma pessoa escolhida por Deus para liderar o povo. Como primeiro rei que foi, em período de transição, atuou mais como um juiz (libertador) do que um rei. Desobedeceu às ordens de Deus e foi abandonado por ele. Demonstrou grande instabilidade emocional, cometeu assassinatos injustificados e, no momento do suicídio, não vendo nenhuma esperança de livramento, temendo cair vivo nas mãos dos inimigos, preferiu se matar. O autor de Samuel, ainda que indiretamente, aponta como causa de toda a desgraça que sobreveio a Saul a sua desobediência a Iavé. Já o autor de Crônicas, explicitamente, afirma que Deus o matou.

⁴⁷ Ainda que as versões como Ferreira de Almeida Revista e Atualizada e outras não digam que ele estava ferido a equipe de tradução da Almeida Século 21, bem como a da NTLH, por exemplo, entenderam assim (Ver nestas versões o texto de 1Sm 31.3).

3. RELATO ENVOLVENDO AITOFEL (2Sm 17.1-26)

Outro texto bíblico que aborda a questão do suicídio narrando um caso é o que menciona o ocorrido com Aitofel, antigo conselheiro de Davi e de Absalão.

3.1. Como Aitofel se encontrava no momento imediato ao seu suicídio

Dois pontos devem ser destacados. Primeiro, é importante destacar que seu conselho era considerado como uma consulta a Deus, mas, desta vez não foi aceito. Isto pode ter mexido com a vaidade do conselheiro. Seu prestígio caiu por terra. Ele recebeu o choque de, pela primeira vez na vida, ser julgado como um conselheiro inferior a outro. Mas, mais importante, parece ser a consciência da realidade que se seguiria após o fracasso de Absalão. Aitofel, como traidor, pagaria com a própria vida pelo mau que fez a Davi. Antes disso se matou.

3.2. Julgamento de Aitofel por meio do escritor do texto

O autor não tece comentário crítico direto, mas deixa claro que Aitofel se tornou um traidor. Ao mesmo tempo, a narrativa é clara em mostrar Davi como herói e Absalão como o vilão da história, o que coloca Aitofel em pé de igualdade com ele. O texto também mostra que foi Deus quem fez que Absalão não aceitasse o "bom" conselho de Aitofel. Ou seja, Deus estava contra Aitofel.

Resumindo: Aitofel era sábio e respeitado. Seus conselhos eram considerados resposta de Deus a uma consulta. Mesmo sendo sábio, o texto mostra que seu caráter não era confiável. Parece que se matou por que sabia que ia morrer de forma muito indigna. Com a morte escapou de vergonha e dor ainda maior.

4. RELATO ENVOLVENDO ZINRI (1Rs 16.8-20)

Outro suicídio que ficou registrado nas páginas da Bíblia foi o de Zinri. O texto é o de 1Rs 16.8-20.

4.1. Como Zinri se encontrava no momento imediato anterior ao seu suicídio

Zinri estava desesperado. Ele, havia assassinado o rei quando este se encontrava embriagado (1Rs 16.8-10), e, assumindo o reino, em pouquíssimos dias, matou todos os familiares e amigos do antigo rei. Ao saber que Onri,⁴⁸ o comandante geral do exército havia sido proclamado rei, e ao ser imediatamente cercado pelo exército que já estava tomando a cidade, percebeu que o seu fim era certo. Antes de ser morto como traidor pelas mãos do povo, ele preferiu se matar.

4.2. A condenação de Zinri por parte do escritor do texto

O escritor do texto critica Zinri de forma explícita. Ele mostra que a morte dele por suicídio ocorreu por causa dos pecados que ele cometeu (1Rs 16.19). Este caminho de Jeroboão e seu pecado, de acordo com WISEMAN, tem relação com a idolatria que este rei havia introduzido em Israel para fazer o povo pecar, como se vê em 1Rs 12.25-33 (2008, p.132). Assim, é uma condenação clara às ações de Zinri.

4.3. Resumindo: Zinri não foi digno da confiança de seu rei, e, aproveitando a oportunidade, o matou. Seu golpe foi frustrado. Se não houvesse se matado seria executado como traidor. Diante disso preferiu abreviar sua vida.

5. RELATOS ENVOLVENDO JUDAS (Mt 27.3-10 e At 1.15-19)

O suicídio de Judas é único no NT. Ela aparece apenas em Mt 27.3-10 e em At 1.15-19, os demais evangelhos não tocam no assunto.

5.1. Como Judas se encontrava no momento imediato anterior ao seu suicídio

De todos os relatos sobre suicídio na Bíblia este é o único que mostra de forma clara que o suicida poderia continuar vivendo. Mas, Judas não suportou. O texto de Mt 27.3 diz que ele se sentiu "cheio de remorso" (*metamelētheis*), sentimento descrito pela palavra grega que, segundo LOW e NIDA, indica mudança de opinião a respeito de algo, com a provável indicação de

⁴⁸ Ainda que a Bíblia não destaque muito a pessoa de Onri é certo que ele foi um dos principais reis de Israel, Reino do Norte.

pesar (2013, p.334). Ele sabia que havia pecado gravemente (Mt 27.4) e levando um inocente à morte e não conseguia continuar vivendo com este peso. Assim, partiu para o suicídio.

5.2. O julgamento do escritor bíblico a respeito da morte de Judas

Tanto o autor de Mateus como do livro de Atos não julgam diretamente a razão pela qual Judas cometeu o suicídio, mas ambos mostram que o ato que precedeu a isto, a traição que levou Jesus à morte, era repugnante até mesmo para aqueles que o contrataram. Como Marshal destaca, as palavras escolhidas no relato de Atos destacam o quão terrível foi o ato de Judas ao trair Jesus (1982, p.64).

5.3. Resumindo: Judas depois de trair e vender Jesus, percebeu que havia cometido um pecado muito grande. Tentou acalmar a dor da consciência devolvendo o dinheiro. O não recebimento do dinheiro por parte dos que o contrataram, os que, na opinião de TASKER, haviam tomado este dinheiro dos cofres do Templo (1982, p.205). deve ter mostrado a Judas ainda mais a gravidade do seu erro. Em desespero, abatido e mergulhado em remorsos, preferiu a morte do que a vida.

CONCLUSÃO

Ao concluir esta pesquisa pode ser dito dos seis suicidas que aparecem na Bíblia o seguinte: 1) Quatro deles se não tivessem cometido suicídio seriam mortos na sequência. As exceções são Sansão e Judas; 2) Sansão talvez não fosse morto, mas estava condenado a viver como alvo da zombaria dos filisteus; 3) Judas, não fosse o remorso que o consumia, poderia viver; 4) Os únicos que não recebem condenação dos autores são Sansão e o escudeiro de Saul. Os demais foram julgados como dignos de tal morte, pelo que praticaram; 5) No caso de Saul, um texto afirma que Deus o matou.

Como característica geral pode-se dizer: Todos os casos de suicídio na Bíblia mostram que os suicidas não viam outra saída. Para eles o morrer era fugir de uma realidade muito dura considerada pior do que a morte.

REFERÊNCIAS

BALDWIN, Joyce G. **I e II Samuel:** Intr. e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1997.

- CUNDALL, Arthur E.; MORRIS, Leon. **Juízes e Rute**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1992.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do AT**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- MARSHALL, I. Howard. **Atos**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- SCHOLZ, Vilson **Novo Testamento interlinear grego-português**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- SELMAN, Martin J. **1 e 2 Crônicas**: Intr. e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- Sociedade Bíblica do Brasil: **Almeida Revista E Atualizada**, *Com Números De Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2003; 2005.
- TASKER, R. V. G. **Mateus**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- WISEMAN, Donald J. **1 e 2 Reis**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2008.

ALÉM DAS FRONTEIRAS: O HINDU-CRISTIANISMO DE BEDE GRIFFITHS

Angelica Tostes Thomaz – Mestranda – MACKENZIE

Resumo: Essa presente comunicação tem o objetivo de descrever e analisar a experiência de diálogo inter-religioso e o fenômeno de dupla-pertença vivido pelo monge beneditino inglês Alan Richards, conhecido do padre inglês Bede Griffiths (1906-1993) (Swami Dayananda, nome que foi hindu que lhe foi dado). Bede Griffiths viveu sua espiritualidade de uma maneira que possibilitou uma abertura ampla para a Teologia das Religiões. Viveu nas fronteiras do hinduísmo e cristianismo sem perder sua identidade religiosa. Seus escritos e vida contribuíram para a construção da ponte entre Ocidente e Oriente, mas especificamente, entre hinduísmo e cristianismo. Seus escritos e vida contribuíram para a construção da ponte entre Ocidente e Oriente, mas especificamente, entre hinduísmo e cristianismo. Tal experiência será analisada a partir de apontamentos dos estudos culturais pós-coloniais com conceitos de "fronteiras", "entrelugares", "margens", propostos por Homi Bhabha, e espera-se demonstrar o quão essa experiência de vida é significativa para um diálogo inter-religioso atual. A presente comunicação demonstra a construção teológica de Bede Griffiths baseado na sua própria vivência do encontro entre hinduísmo e cristianismo. A senda que Bede Griffiths percorreu foi a da contemplação, e ele bebe das duas tradições religiosas e as casam de uma maneira que é impossível não se surpreender.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; Hinduísmo; Cristianismo; Fronteiras; Dupla-pertença.

O diálogo inter-religioso tem se tornado uma necessidade na atualidade. O campo da religião transformou-se uma verdadeira batalha das "certezas" daquilo que é incerto. No lugar de partilha dos pontos comuns, as religiões insistem em focar nas diferenças de crenças e ritos, dando espaço para que os fundamentalistas destilem intolerância daqueles que não pertencem a mesma "ortodoxia".

É necessário que as religiões se abram para o respeito e trocas significativas. "O diálogo inter-religioso traduz um relacionamento positivo e construtivo entre fiéis de religiões diferentes." (TEIXEIRA, 2010). Esse diálogo não

implica na perda da sua própria crença, mas sim em um enriquecimento mútuo e um conhecimento profundo acerca da religiosidade experimentada.

A globalização tem facilitado essa troca significativa entre as tradições e o trânsito religioso. Com o processo da globalização é introduzido “as noções de desterritorialização, dispersão e hibridismo dentro de uma cultura global de certa maneira sem raízes e contextos fixos” (WALTER, 2008, p. 38). E através desse processo as identidades religiosas passam por adaptações e reformas.

Nesta encruzilhada (entre o local e global) onde diferentes elementos culturais se encontram, se transformam e se renovam as diferentes identidades religiosas interagem e redefinem o *ethos* e as cosmovisões de suas diferentes comunidades em circunstâncias e contextos nos quais as migrações locais criam identidades hifenizadas e/ou diaspóricas ancoradas em comunidades, lugares, regiões, nações, continentes e culturas outras (RIBEIRO, 2014, p.40).

Entretanto, muito antes do mundo tão globalizado quando agora, as trocas simbólicas e as mutações da identidade religiosa já ocorriam. Nomes como Padre Jules Monchanin, Padre Henri Le Saux, Raimon Pannikar, Thomas Merton são referências no estudo de diálogo inter-religioso e como objeto de pesquisa na temática de hibridação e dupla-pertença. E um expoente contemporâneo é o Padre Bede Griffiths, monge beneditino camaldulense, que viveu uma vida dedicada ao diálogo inter-religioso entre hinduísmo e cristianismo.

Para entender mais a vida e obra do padre Bede Griffiths é necessário compreender o contexto histórico no qual foi inserido ao chegar na Índia e a relevância do movimento monástico em Tamil Nadu. Os fundadores do Ashram Shantivanam (mosteiro católico na Índia), Jules Monchanin e Henri Le Saux, monges beneditinos franceses, escreveram um livro chamado *Eremitas do Saccidânanda* no qual fazem um paralelo da regra monástica de São Bento com a tradição monástica hindu. Nesse livro nasce também as aproximações teológicas entre as tradições e suas negociações para o diálogo e fé inter-religiosa, sempre preservando o caráter contemplativo de ambas tradições.

Diversos autores como Faustino Teixeira, Claudio Ribeiro, afirmam que a identidade religiosa não se esmaece na vivência do diálogo inter-religioso, mas sim se estabelece entre as diferentes margens da espiritualidade, criando assim, um novo tipo de experiência transcendental. Pode-se dizer que há um processo de hibridação, que Canclini entende por: “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (2001, p. 19).

Nascido próximo a Londres em 17 de dezembro de 1906, Alan Richard Griffiths, pertence à família britânica de classe média anglicana, porém após seu nascimento seu pai faliu financeiramente, mudando completamente o padrão de vida da família, que era composta por mais três irmãos além de Griffiths. Quando menino estudou no colégio público chamado Christ's Hospital, e por conta de seu desempenho acadêmico conquista uma bolsa de estudos na Universidade de Oxford (TEASDALE, 1986, p. 60).

Estudou Letras e Filosofia na Universidade de Oxford e durante seu terceiro ano conheceu o C.S. Lewis, que primeiro virou seu tutor e depois seu grande amigo durante a vida toda. Lewis continuou guiando seus estudos filosóficos por correspondência regularmente e foi através dessas cartas que Bede Griffiths retorna ao cristianismo. Foi durante este período que ele começou para ler o pensamento ocidental, particularmente no Bhagavad Gita, os ensinamentos do Buda e o Tao Te Ching. E assim começou o seu longo esforço para relacionar a Tradição Oriental ao cristianismo. (TEASDALE, 1986, p. 61) Estudou também Jornalismo, que contribui muito para a tarefa de escrever doze livros acerca do diálogo hindu-cristão, sendo uma ponte entre o Ocidente e Oriente.

Em 1932 conheceu e ingressou no mosteiro beneditino de Prinknash Abbey, no qual foi amor à primeira vista (PARACHIN, 2010, p. 223) e lá recebeu o nome de Bede, que significa "prece". Ordenado sacerdote em 1940 e passou um tempo na abadia da Escócia. 1955 mudou-se para Bangalore, Índia e em 1958 ajudou a implantar um mosteiro de rito siríaco em Kerala – Kristaya Sanyasa Samaj, Kurisumala Ashram (Montanha da Cruz).

Em 1968 mudou-se para o Ashram Shantivanam (Floresta da Paz) em Tamil Nadu, que havia sido fundado em 1950 pelos monges beneditinos Jules Monchanin e Henri Le Saux. O diretor e fundador Henri Le Saux faleceu devido a um câncer e o ashram precisava de um novo líder, e assim, Bede Griffiths assume a liderança do Shantivanam. Em sua liderança o Ashram Shantivanam ficou conhecido como um ponto de encontro para o diálogo inter-religioso e contemplação religiosa (PARACHIN, 2010, p. 224).

Griffiths estudou profundamente a religião e a cultura hindu. Ainda que permanecesse monge beneditino, ele adotou as vestes cor de laranja da vida monástica hindu. Como outros cristãos sannyasis, Griffiths recebeu um novo nome devocional, embora ele raramente o usava, Dayananda, que significa "bem-aventurança da compaixão." (TEASDALE, 1986, p. 42).

E é nessa hibridização e dupla-pertença religiosa que Bede Griffiths se estabelece como monge beneditino e sannyasi hindu. O doutor Lúcio Valera define a dupla-pertença religiosa, com base no Padre Henri Le Saux, como:

Entenda-se por dupla-pertença não o sincretismo religioso superficial, nem a religiosidade popular de cura ou esotérica e muito menos a convivência e o diálogo mútuos, louváveis para o conhecimento e a compreensão do ponto de vista um do outro. Dupla-pertença seria, nesse caso, a lealdade a duas tradições religiosas e a busca de uma experiência interior, caracterizada por um conflito não resolvido teologicamente, mas transcendido pela experiência mística (2007, p.1).

O Bede Griffiths é a figura contemporânea do movimento de sannyasis cristãos. O que essencialmente define este desenvolvimento evolutivo na consciência é o seu compromisso total com a possibilidade de uma síntese criativa e válida de algum tipo, ou uma conversão, em um encontro interno do cristianismo, em seu significado último e do hinduísmo, no seu mais profundo nível (TEASDALE, 1986, p. 64). O que Griffiths compreendeu é que “a identidade e alteridade não se excluem; antes, se conjugam” (TEIXEIRA, 1995, p.189). A sua fidelidade com o cristianismo e com o hinduísmo proporcionaram uma experiência de vida única e inspiradora. Não se pode dizer que é um sincretismo, mas, segundo o próprio Griffiths, é: “ir além dos sinais para a realidade” (apud PARACHIN, 2010 p. 227)

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (BHABHA, 1997 apud HALL, 2003, p. 75)

A identidade religiosa não se esmaece, mas sim se estabelece entre as diferentes margens da espiritualidade, criando assim, um novo tipo de experiência transcendental. Pode-se dizer que há um processo de hibridação, que Canclini entende por: “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (2001, p. 19). O processo de hibridação do cristianismo com o hinduísmo na vida e obra de Bede Griffiths é um grande objeto de estudo.

O caminho do diálogo consiste em permanecer fiel a sua tradição de maneira profunda, mas se abrir para aprender a beleza e o valor espiritual das outras tradições (TEIXEIRA, 1995, p. 189). O monge Tholens diz sobre Bede Griffiths: “parecia alguém capaz de abraçar tudo, Deus e o mundo, toas as

religiões, culturas e as ciências e todos os homens na sua diversidade; era capaz disto justamente enquanto asceta e monge” (apud TEIXEIRA, 1995, p. 199). A experiência de Bede Griffiths tem muito o que dizer para a sociedade atual. A sua vida é a própria mensagem: amor, respeito e diálogo.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2010
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- MONCHANIN, J.; LE SAUX, H. **Eremitas do Saccidânanda**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1959
- PARACHIN, V.M., M.DIV. **Bede Griffiths: Christian Guru**. *Spiritual Life*, Washington, v. 56, n. 4, p. 221-230, Winter 2010.
- RIBEIRO, C. **“Fronteiras”, “entrelugares” e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico**. *Estudos de Religião*, vol. 26, junho – dezembro 2012, pp. 12-24
- TEASDALE, W. **Bede Griffiths as mystic and icon of reversal**. *America*, New York, v. 173, n. 9, p. 22, Sep 30 1995.
- _____. **Towards A Christian Vedanta: The Encounter Of Hinduism And Christianity According To Bede Griffiths**. Fordham University, ProQuest Dissertations Publishing, 1986
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das Religiões – uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- VALERA, Lúcio. **A ponte entre as duas margens: a experiência inter-religiosa de Henri Le Saux (Abhishiktānanda)**. Dissertação. UFJF, 2007.
- WALTER, Roland. **Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural**. *Interfaces Brasil / Canadá*, Rio Grande, n. 8, 2008.

OS DESAFIOS EM TORNO DA COMPREENSÃO DO QUE É SER LAICO NO BRASIL

Aretha Beatriz Brito da Rocha – Mestranda – PUC Campinas

Resumo: Foi com o decorrer do processo de modernização e secularização que os embates envolvendo a laicidade do Estado ganharam maior atenção, sobretudo, no espaço público. Para os evangélicos foi de grande importância levantar esta bandeira, a fim de romper com a hegemonia católica que violava e afetava diretamente os valores protestantes. Para este grupo, a constituição de um Estado Laico permitiria uma maior liberdade religiosa e de crença que, num primeiro momento, não estava diretamente relacionada com a inserção na vida pública, mas, sim, com a possibilidade de praticar e expandir sua religião sem sofrer censuras por parte do Estado ou da Igreja Católica. Só posteriormente que interesses prioritariamente políticos passaram a atrair grupos de evangélicos das mais diferentes denominações, sob a justificativa de que ocupar esses espaços permitiria preservar seus princípios e valores cristãos. Nesse sentido, as rivalidades e as disputas de poder se intensificam e o conceito de laicidade ganha diferentes conotações dependendo do que for conveniente para determinados grupos, sejam eles vinculados a uma religião ou não. Assim sendo, o objetivo deste trabalho foi demonstrar através de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica a complexidade em torno do debate da laicidade e de que forma este conceito afeta o campo político e social brasileiro.

Palavras-chave: Estado laico; Evangélicos; Religião; Política. Brasil.

INTRODUÇÃO

São muitos os embates que permeiam a compreensão do que é ser laico no Brasil e engana-se quem pensa que ocorre de maneira visivelmente dicotômica, ou seja, de um lado grupos laicos, entendidos como os que se opõem a qualquer forma de presença do religioso, sobretudo em âmbito público, contra – de outro lado – aqueles que defendem uma estrutura social confessional legitimada pela supremacia de uma determinada crença religiosa. Tratar o assunto sob este viés resultaria em um equívoco sem precedentes, uma vez que tal questão está alicerçada social, cultural e historicamente em relações de intensa complexidade. A começar pelo fato de, no caso brasileiro, existir uma forte herança cristã e católica na configuração do Estado e que,

porventura, dificultam o entendimento que se tem de laicidade, diferenciando-se consideravelmente do que se promulgou como laico na França, por exemplo⁴⁹. Além disso, vê-se na contemporaneidade a inserção de novos grupos religiosos na esfera pública, destacando-se os protestantes e pentecostais – genericamente conhecidos como evangélicos; sendo esta última expressão utilizada neste trabalho, devido a sua capacidade de abarcar determinadas denominações religiosas de forma mais ampla sem, no entanto, descaracterizá-las enquanto fé cristã.

Deste modo, observa-se no caso brasileiro um processo e uma relação singular entre religião e Estado que merece especial atenção, tendo em vista que existem determinados conceitos e noções que permeiam este debate, tais como Estado Democrático de Direito, liberdade religiosa, secularização, política e a tão enigmática laicidade, que estão completamente desassociáveis entre si. Ou seja, há uma comunhão tão forte entre esses temas que ao tentar tratar um único deles (no caso deste trabalho, o que é ser laico no Brasil), percebe-se que inevitavelmente outros conceitos virão à tona e deverão ser minimamente considerados. Portanto, daqui em diante, o objetivo é desenvolver este debate, com foco principal na inserção evangélica na política brasileira, destacando as motivações que levaram este grupo a se manifestar politicamente, bem como as consequências que isso acarreta, tanto para a sociedade como um todo, como nas limitações e dificuldades que existem e persistem em torno da laicidade no país.

EVANGÉLICOS NA POLÍTICA: INTERESSE REPENTINO OU CONVICÇÃO?

No Brasil, já no final do século XIX, começa a surgir em meio aos debates políticos a necessidade de se discutir a relação entre Igreja e Estado. Trata-se do nascimento do movimento republicano. Apesar de, num primeiro momento, as discussões estarem ambientadas contra o regime monárquico, não demorou muito para que os republicanos adicionassem a sua agenda a necessidade da separação clerical do Estado⁵⁰. Os protestantes apoiaram tal

⁴⁹ Ricardo Mariano (2011, p. 253) aponta que a tradição laica francesa “[...] zela pelo caráter laico do ensino público, pela rigorosa separação entre Estado e igrejas e pela restrição à participação e à influência de autoridades e grupos religiosos na esfera pública”.

⁵⁰ “No programa do partido republicano constava a plena liberdade de cultos, perfeita igualdade de todos os cultos perante a lei, abolição do caráter oficial da Igreja, sua separação do Estado e emancipação do poder civil pela supressão dos privilégios e encargos temporais outorgados a seus representantes, ensino secular separado do ensino religioso, constituição do casamento civil, sem prejuízo do voluntário preenchimento das cerimônias religiosas conforme rito particular dos cônjuges, instituição

medida sob pretense interesse de romper com a hegemonia católica que vigorava na época, beneficiando-se de algumas mudanças proporcionadas, sobretudo, pela Constituição de 1891, que começa a atender a algumas das demandas deste grupo religioso, como a instauração do “[...] casamento civil, cemitérios seculares e ensino público leigo” (FREESTON, 1994, p. 19). No entanto, embora isso possa ser visto por alguns como uma conquista, a sociedade não entrou em consenso a esse respeito. Ou seja, a suposta saída da Igreja Católica do cenário político dividiu a nação entre os que manifestavam a necessidade de participação dos bispos na esfera pública, contra aqueles que a rejeitavam. Apesar de não prolongar a discussão a respeito dos desdobramentos que isso ocasionou, principalmente, para a Igreja Católica, deve-se notar que mesmo permeado por uma aura de movimento moderno e secular, o republicanismo está cercado de controvérsias, assim como o que se entende por modernidade e secularização. Dessa forma, talvez faça sentido a afirmação de Emerson Giumbelli (2008, p. 81):

[...] que certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição a secularização, mas, por assim dizer, no seu interior. Em outras palavras, foi no interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de presença da religião ocorreram.

É importante observar que no Brasil houve uma crescente participação religiosa na política e, se um dia os evangélicos foram avessos a sua inserção na vida pública e, de fato foram, atualmente cresce o número de representantes públicos com forte associação religiosa. Um dos fatores que contribuíram para esse crescimento foi a Assembleia Nacional Constituinte de 1986, que aos poucos alterou a conjuntura da política nacional do país.

Em apenas cinco anos após a eleição de 1986, haviam chegado ao Congresso quase tantos evangélicos quanto em toda a história anterior. Os pentecostais, antes insignificantes, passaram a predominar, enquanto o número de históricos permaneceu estável (FREESTON, 1994, p. 46).

Neste contexto, começam a surgir inúmeros artifícios para a chegada de personalidades evangélicas na esfera pública, que vão desde lançar candidatos de forte presença nos círculos evangélicos (pastor, cantor, apresentador), até acordos com as lideranças eclesiais, geralmente através de em-

do registro civil de nascimento e óbitos, secularização dos cemitérios, e sua administração pelas municipalidades” (COSTA, 1999, p. 456).

presários influentes. O apelo à mídia também se torna frequente, sendo este um importante instrumento para disseminar a mensagem cristã e, eventualmente, fazer propaganda eleitoral. Os evangélicos reivindicavam a igualdade na vida pública, justificando que sofriam discriminação nesse meio, não condizendo com a ideia de liberdade religiosa pregada pelo Estado. Neste quesito, não é difícil notar que a contradição é constante, pois, como afirma Paul Freston (1994, p. 129), “quando se diz ao membro de uma igreja que, para ser cristão verdadeiro, é necessário votar em fulano ou deixar de votar em sicrano, sua liberdade está sendo cerceada”. Mas este é outro terreno arenoso na discussão, sendo a própria expressão “liberdade” convenientemente usada para legitimar um pronunciamento polêmico, uma postura inadequada ou uma decisão considerada antidemocrática. Justamente as dificuldades de definir o significado e a aplicação de determinados termos e a própria configuração política do país que fazem a noção de laicidade seguir permeada por dissensos.

O BRASIL E A LAICIDADE: UM IMPORTANTE DESAFIO

Com o processo de modernização, os embates envolvendo a laicidade do Estado ganharam cada vez mais atenção, sendo necessário um posicionamento da esfera pública a este respeito. É conhecido o debate que percorre não só o termo laicidade, mas também a compreensão que se tem de secularização. É importante ressaltar que em alguns países, como nos Estados Unidos e na Alemanha, o termo laicidade e secularização são consonantes. Dito de outra forma, “[...] em francês, espanhol e português, por exemplo, secularização divide as atenções com o termo laicidade e suas derivações (laico, laicização, laicista), que ocupam boa parte das reflexões acadêmicas, e também dos debates políticos” (MARIANO, 2011, p. 243). Assim, observa-se que além dos desafios que permeiam os diferentes significados do termo⁵¹, no Brasil, há ainda a tentativa de qualificar e diferenciar as variadas expressões existentes, o que demonstra, dentre outras coisas destacadas por Paula Montero (2013), que pensar em secularização tão somente como a separação entre Igreja e

⁵¹ “Cada ordenamento jurídico possui um modelo de laicidade estatal distinto, uns mais suscetíveis à aproximação entre religiões e o poder temporal e outros menos. [...] Estados laicos podem se dar em união com religião, subdividida em regime de clericalismo, onde o poder religioso se sobrepõe nas relações, e em regime de regalismo, no qual o Estado se sobrepõe nas relações com o religioso; e há também os Estados laicos em separação com religião, que pode ainda assim conceder privilégios para uma determinada religião ou não. [...] a separação absoluta só ocorre quando garantida a ausência de privilégios a determinada religião, ressaltando-se que se o Estado chega a ser hostil ao fenômeno religioso ele não é laico e sim oposto à religião.” (NUTO; ALCÂNTARA, 2014, p. 107).

Estado não atende à pluralidade religiosa, cultural e política do país, sendo importante considerar este fator na reflexão.

De todo modo, os interesses por detrás da implantação de uma sociedade laica são variados, incluindo para além dos fatores políticos, as condições históricas e culturais de um determinado país. No caso dos evangélicos, a instauração de uma sociedade laica foi de suma importância para garantir uma maior liberdade religiosa e de crença, outrora cerceada pela Igreja Católica. Tal fato permitiu que determinados grupos religiosos crescessem exponencialmente em todo território nacional, oferecendo aos cidadãos um “mercado” religioso mais diversificado. Ainda assim, no que concerne ao ordenamento jurídico brasileiro, a laicidade se constituiu numa relação muito próxima com a religião, isto é, a Igreja Católica não deixou de ocupar a esfera pública e passou a dividir esse espaço com outras denominações, no caso, as evangélicas e “[...] por conta de sua ação, o campo da política, definida estritamente, é incapaz de ignorar atualmente o fator “religioso” (GIUMBELLI, 2008, p. 89).

Pode-se dizer então que se trata de uma laicidade que busca, sobretudo, a emancipação tanto do Estado como da religião, além da tolerância a liberdade individual e coletiva, no que diz respeito às diversas formas de culto e de crença. Mesmo que a laicidade esteja respaldada pela Constituição de 1988, os privilégios destinados a algumas instituições religiosas específicas (católicos e evangélicos, por exemplo) não cessaram, pelo contrário, ainda há muitas benesses envolvidas, assim como ainda há muita discriminação com minorias religiosas, vide as religiões afro-brasileiras. Como afirma Ari Pedro Oro (2011, p. 229), “isso mostra que a pretensa neutralidade do Estado em relação à religião, subentendida na noção de separação entre o poder temporal e o espiritual, constitui mais um ideal do que uma realidade”.

Com a criação de partidos próprios e da Frente Parlamentar Evangélica, vê-se que a força da religião na esfera pública é crescente, desinibida e engajada e, ao contrário do que se possa pensar, tais medidas não desrespeitam o ordenamento jurídico, mesmo que haja controvérsias a este respeito. Além disso, sabe-se que a jurisdição brasileira está sujeita a inúmeras interpretações, e é justamente esta abertura que possibilita que evangélicos atuem em plena conformidade com a lei. Então, “a presença do religioso na sociedade está sempre relacionada com os dispositivos estatais, apesar ou por causa da laicidade” (GIUMBELLI, 2008, p. 81), fator que se observa no envolvimento de grupos laicos com a religião, ou seja, partidos políticos ou governantes que se aproximam de igrejas evangélicas (e também católicas) a fim de atrair fiéis para o seu eleitorado. De qualquer forma, definir os limites e o alcance da laicidade é sempre um desafio, e autores como Oro (2011) e Giumbelli (2013)

tem se dedicado também na análise de casos específicos, afinal, o debate está longe de se restringir somente, por exemplo, ao Congresso Nacional, sendo cada vez importante direcionar a atenção para os conflitos que ocorrem também em hospitais, escolas, dentre outras instituições públicas.

CONCLUSÃO

No Brasil, ainda que a nível institucional o Estado seja laico, as relações humanas, os conflitos de interesses, as crenças individuais e as disputas de poder talvez sejam alguns dos fatores que contribuem para a multiplicidade de significados que a laicidade recebe, tendo em vista também que a própria legislação não define de forma objetiva o que é ser laico no país, uma vez que – como dito anteriormente – está sujeita a leituras muito diversificadas propiciando inúmeros significados. Da mesma forma, sua aplicação se deu em meio a muitas contradições, afinal, as condições políticas e jurídicas definidas no país ocorreram dentro de uma cultura fortemente cristianizada e que, conseqüentemente, instituiu uma laicidade sem força suficiente para inibir a atuação política das igrejas.

Além disso, a separação entre Igreja e Estado não garantiu uma erradicação da fé. Ao contrário, princípios cristãos têm permeado cada vez mais as pautas políticas, gerando um impacto social que torna o debate em torno da laicidade cada vez mais recorrente e necessário, já que se tornaram comum posicionamentos religiosos na definição de projetos em torno de direitos reprodutivos, legalização das drogas, criminalização da homofobia, união civil de homossexuais, entre outros, que deveriam ser discutidos sob o viés da imparcialidade, pois ainda que a democracia esteja “[...] caracterizada pela contínua e ininterrupta possibilidade de dissensos, pensamentos heterodoxos, discrepantes e da contínua possibilidade de coexistência de visões de mundo e valores” (BORGES; ALVES, 2014, p. 239), ela nunca deve se impor como verdade absoluta. No entanto, este é um grande desafio a ser superado.

A identificação da polissemia que os termos destacados neste trabalho apresentam, com foco no conceito de laico/laicidade, permitiu que se chegasse a uma importante conclusão: mesmo que – cultural, social e historicamente – o Brasil tenha passado por diversas transformações, sendo todas elas significativas para tentar definir o que se compreende como sociedade brasileira em seus aspectos mais singulares, há de se considerar que alguns laços definitivamente nunca se romperam, a exemplo do vínculo entre a esfera pública e a religião. E, dada a forma como ainda se desenvolve, é difícil determinar se o elo que um dia uniu estas duas instâncias irá, enfim, se dissolver.

REFERÊNCIAS

BORGES, Alexandre; ALVES, Rubens. O Estado laico e a liberdade religiosa na experiência constitucional brasileira. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 107, p.227-266, 19 mar. 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 12 set. 2016.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 6 ed. São Paulo: Unesp, 1999. 493p.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro, 1994. 164p.

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

GIUMBELLI, Emerson. O que é um ambiente laico?: Espaços (inter)religiosos em instituições públicas. **Lume**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p.32-47, dez. 2013.

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

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Lume: Cultura y Religión**, v. 7, n. 2, p.13-31, dez. 2013.

NUTO, João Vianney Cavalcanti; ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. O uso de símbolos religioso em repartições públicas: uma análise histórica sobre o alcance da laicidade. In: BRASIL. Conselho Nacional do Ministério Público (Org.). **Em defesa do Estado Laico: coletânea de artigos**. Brasília: Cnmp, 2014. p. 103-135.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p.221-237, ago. 2011.

CULTURA, RELIGIÃO E ESTADO: A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO PÁTRIO DA REPÚBLICA DOMINICANA A PARTIR DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Belkys Julissa Moya Bastardo – Mestranda – PUC Minas

Resumo: Conceitos como cultura, religião e estado são polissêmicos e defini-los só é possível mantendo o diálogo aberto. Porém, apesar das diversas conceituações sabemos que a realidade que representam se implicam e se constituem mutuamente. Para Yuri Lotman, estudioso da Semiótica da Cultura, a linguagem possui dois níveis. No primeiro temos a linguagem natural no qual estruturamos o cotidiano, ou seja, o idioma e os signos em seu estágio primário de representação. No segundo temos as linguagens da cultura, que seguindo a dinâmica do primeiro nível, molda a realidade, porém, com estruturas superiores. Se no primeiro apreendemos o mundo, no segundo recebemos da cultura modelos de mundo pelos quais estruturamos a nossa existência. O fato é que ao adentrarmos em uma cultura as diversas esferas que a compõem não se constroem isoladamente, mas dialogam entre si. Dessa maneira, supomos que a religião, a política, as artes, o sistema jurídico constroem-se na interdependência da linguagem em sua dimensão cultural, ou seja, no segundo nível da linguagem elencado por Lotman. A República Dominicana, país caribenho que recebeu por primeiro os colonizadores europeus em solo americano, se constituiu depois deste encontro pela maneira, imposta, de viver dos dominadores. A religião católica, o idioma espanhol, a maneira de estruturar o estado e a economia, enfim tudo sofreu o impacto dos (des) encontros dos indígenas com os espanhóis. A história caminhou, a ilha de Espanhola alcançou sua independência, passando a ser chamada República Dominicana; porém a religião, a forma de estrutura do estado, o idioma permaneceram e, com eles, ficaram os símbolos que até hoje forjam a nação e configuram o que chamamos de imaginário pátrio. Diante disto, com a presente comunicação propomos conceituar os níveis de linguagem a partir da teoria de Yuri Lotman; analisar os símbolos e recortes históricos da constituição da República Dominicana; e, a partir disso, apresentar como a linguagem religiosa e a linguagem política se relacionam no sentido de construir uma imaginário pátrio dando sentido à identidade do povo dominicano.

Palavras Chaves: Linguagem; Religião; Imaginário Pátrio; República Dominicana; Semiótica da Cultura.

INTRODUÇÃO

A modernidade desde suas varias facetas quis particularizar as áreas e funções das pessoas, por exemplo, a arte, política, lazer, religião, etc. Portanto poderíamos compara-la a uma enciclopédia com vários compartimentos. Mas em todas essas divisões se encontravam o ser humano, a pessoa sendo uma em todas. E o estado sendo gestor o articular de estas áreas e suas funções. Porém a religião desde sua forma simbólica se expressa em todas as estruturas. Por tanto o estado se aderiu ao linguagem religiosa para poder estar e transitar em todas essas áreas.

Nesta comunicação apresentaremos a linguagem desde seus dos níveis, natural e cultural. E como este é um meio de relacionar duas estruturas tanto política (Estado) como religiosa .Também trazemos um exemplo desta união que acontece na Republica Dominicana em especial no imaginário pátrio do povo.

LINGUAGEM E CULTURA

A Modernidade além de ter sofrido a especialização do conhecimento, tornando-o plural, mas fragmentado, viu também inúmeras viradas na maneira como o ser humano enxergava a si enquanto construtor de conhecimento. Entre estas viradas, está a virada lingüística com a reflexão sobre a exegese, hermenêutica, lógica, semiótica, entre tantos outros. Como fruto desta virada, o ser humano moderno passou a pensar as dimensões de sua vida como produto de suas construções lingüísticas.

Entre diversos autores, um que tem ganhado notoriedade, nos dias atuais é Iuri Lotman (1922-1993). Este desenvolveu uma teoria chamada Semiótica da Cultura, na qual “[...] estuda a interação de sistemas semióticos diversamente estruturados, considerando o fato de que não há uniformidade interna no espaço semiótico [...]” (NOGUEIRA, 2012, p.18). O autor rompe com a idéia de que todo texto tem uma mensagem que atinge um receptor. Para Lotman existem dois níveis de linguagem

Do ponto de vista genético, a cultura se constrói sobre a base de duas linguagens primeiras. Uma delas é a linguagem natural, utilizada pelo homem no tratamento cotidiano. [...] Menos evidente é a natureza da segunda linguagem primária. Se trata do modelo estrutural do espaço. Toda atividade do homem como homo sapiens está ligada a modelos classificacionais do espaço, dividindo-o em "próprio" e "alheio" e a tradução dos vari-

ados vínculos sociais, religiosos, políticos, de parentesco, etc., a linguagem da relações espaciais. A divisão do espaço em "culto" e "inculto" (caótico), espaço dos vivos e o espaço dos mortos, sagrado e profano, espaço sem perigo e espaço que esconde uma ameaça, e a ideia de que cada espaço corresponde seus habitantes – deuses, homens, uma força maligna ou seus sinônimos culturais, são uma característica inalienável da cultura. (LOTMAN, 1996, P. 57 -58)

Portanto para ele o primeiro nível é o da língua natural, ou seja, os idiomas com os quais nos comunicamos no dia a dia e por meio dos quais estruturamos o mundo e nossa experiência cotidiana. E o segundo nível é a linguagem cultural a qual modela o mundo e é diversa, possibilitando múltiplas interpretações. Então podemos entender que nossa maneira de entender nossas estruturas estabelecidas na sociedade estarão condicionada por uma linguagem cultural que modela a realidade.

RELIGIÃO E ESTADO

Ao entender este molde como meio condicionador para entender a realidade. Podemos ver as estreitas relações que podem ter as estruturas entre si, seja esta política, religiosa, jurídica, etc. Estas terão quase sempre uma dupla interpretação, porque estamos lidando com duas linguagens dentro da mesma estrutura.

Sobre este prisma, investigaremos a maneira como religião e estado estão interligados na modernidade e como, apesar da idéia de ruptura estabelecida, o estado buscou nos significados próprios da religião a fundamentação de si enquanto gerador de sentido e de unidade.

Para Alcir Lenharo na conjuntura atual o estado

[...] surge, pois como único sujeito político e como único agente histórico real, antecipando-se às classes sócias para constituí-las como classes do sistema capitalista. O Estado cumpre essa tarefa transformando as classes sociais regionalizada em classes nacionais, exigindo que todas as questões econômicas, sociais e políticas sejam encaradas como questão da nação. (LENHARO, 1986, p. 20).

Sabendo que o estado, na modernidade, contém o poder, poderíamos dizer que este representa para a nação algo transcendental. A sua ação é

construída simbolicamente no imaginário do povo. Para isso, o Estado Moderno, fruto das Revoluções Francesa e Industrial, buscou na religião os conceitos para a construção de sua teoria.

Como nos diz Carl Schmitt: “[...] todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceito teológicos secularizados [...]” (2009, p.39). Dessa maneira, a ruptura afirmada nos livros de história entre Idade Média e Idade Moderna, apesar de sua pertinência sob diversos aspectos, escondem um fato importante o da continuidade e da relação que as diversas esferas da vida humana estabelecem entre si. E é sob esta perspectiva que na linguagem cultura, religião e estado se encontram.

IMAGINÁRIO PÁTRIO DA REPUBLICA DOMINICANA

Tendo percorrido o caminho até aqui, analisaremos neste ponto o caso da república dominicana. Como, ainda hoje, os símbolos e os conceitos nascidos dentro da religião cristã dão sustentação para a construção de seu imaginário pátrio. De diversas formas poderíamos abordar este assunto, aqui faremos a partir da experiência de uma pessoa da cultura dominicana, que estando atualmente em outra cultura, a reinterpreta. Pelo pouco espaço usaremos apenas alguns exemplos.

No preâmbulo da Constituição, Deus é invocado como guia para eleger os representantes do povo, e o Catolicismo é reconhecido como religião oficial. O brasão nacional inclui o nome de Deus e tem no centro uma Bíblia aberta no Evangelho de São João, capítulo 8, versículo 32, com uma cruz em cima (artigo 32º). O lema nacional é “Deus, Pátria, Liberdade”⁵².

A bandeira da República Dominicana é a bandeira que representa o país e em conjunto com escudo e hino, tem o estatuto de um símbolo nacional. É a única bandeira no mundo que tem uma Bíblia aberta. Na maioria das casas da República a bandeira é exposta na porta em todo o mês de fevereiro, o qual representa a independência do país.

Segundo descrito no interior do artigo 31 e 32 da constituição, a bandeira tem um cruzamento ao centro, que se estende para as extremidades e está dividida em quatro retângulos: o acima são de cor azul (no lado da grua) e vermelha; e abaixo são vermelhos (do lado da haste) e azul. No centro da cruz, há o brasão da República Dominicana. O vermelho representa o sangue derramado pelos nossos libertadores; Azul diz que Deus protege a nação Dominicana; e a cruz branca é o símbolo da luta dos nossos libertadores de legar uma pátria livre.

⁵² <http://www.acn.org.br/images/stories/RLRM2016/pDFs/RLRM-2016-RepublicaDominicana.pdf>

Por outro lado a Igreja Católica influencia muitas facetas da vida na República Dominicana, incluindo ligações fortes com o governo e o sistema educacional do país, apesar de problemas no passado com Rafael Leónidas Trujillo⁵³. As escolas públicas são obrigadas a incluir a Bíblia como parte de seu currículo. Escolas particulares não são sujeitas a esta lei, que não é fortemente implementada.

A influência da Igreja Católica também afeta as leis matrimoniais. Somente casamentos realizados em cerimônias católicas são reconhecidos pela lei. Os outros únicos casamentos legalmente reconhecidos pelo governo do país são as uniões civis não-religiosas, que podem ser realizadas fora da Igreja Católica.

A partir destes exemplos, podemos perceber a forte influência da linguagem religiosa nos símbolos pátrios, na forma de governar e até na forma de interpretar a realidade no cotidiano. Por mais que na Modernidade o divórcio entre Religião e Estado fora sacramentado, lá onde a cultura se faz o ser humano transita de uma dimensão da vida a outra na tentativa de construir um mundo de significados que faça sentido e dê unidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta comunicação oferecemos uma visão de conjunto onde podíamos perceber a estrita relação que tem as estruturas entre em si, em especial quando se trata de linguagem. Ao apresentar a linguagem em dois níveis, natural e cultural, damos conta que desde nossa fala até o entendimento estamos condicionados pelos moldes culturais em que a sociedade se constrói. Por outro lado, vemos como as estruturas em especial jurídicas (estado) e religiosas (símbolo religiosos) estão no mesmo nível de linguagem, e como se relacionam construindo uma a outra.

Ao percebemos concretamente a influência da linguagem religiosa no imaginário do povo dominicano em sentido pátrio, reconhecemos a força simbólica que tem a religião neste país. Sendo assim o povo opera a partir de fundamentos religiosos secularizados no estado, influenciando a construção da realidade. Diante do que aqui foi exposto nos perguntamos o que é e como pensar a laicidade em um contexto como este?

⁵³ Ditador dominicano. Rafael Leónidas Trujillo era comandante da Guarda Nacional, uma base militar criado pelos Estados Unidos para perseverar seus interesse na ilha. Em 1930 deu um golpe de Estado e proclamou presidente da República Dominicana. A ditadura aproximadamente desde 1930 até 196.

REFERÊNCIAS

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I: Semiótica de la cultura y del texto**. Madrid: Catédra, 1996.

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.

SCHMITT, Carl. **Teología política** 1 y 2. Madrid: Trotta, 2009.

CHAMADO E DISCIPULADO SEGUNDO MATEUS, EM PERSPECTIVA COMUNICATIVA

Boris Agustín Nef Ulloa – Doutor – PUC SP

Jean Richard Lopes – Doutor – PUC Minas

INTRODUÇÃO

A análise narrativa, como afirma a Pontifícia Comissão Bíblica, no documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, “propõe um método de compreensão e comunicação da mensagem bíblica” (Documentos da Igreja, 2004, p. 197). Este método permite detectar o dinamismo do texto, expresso nas sequências dos eventos, na escolha dos personagens, nas lacunas, suspensões e interrogações presentes. Portanto, o texto não assume somente a função de informar ou narrar um acontecimento, mas é carregado de uma intenção pragmática, por meio da qual busca-se levar o leitor a assumir o *modus vivendi* expresso na narrativa teológica desenvolvida pelo autor.

Na narrativa mateana, são descritos encontros de diversos personagens com Jesus. Em alguns deles é o próprio Jesus que toma a iniciativa, em outros são os personagens que se dirigem a ele. Mateus utiliza-se de algumas dessas abordagens para, de modo específico, introduzir o tema do chamado. Por meio deste, propõe-se a participação no Reino, a partir de uma adesão progressiva à sua pessoa, ao seu evangelho, ao seu modo de ser, na vivência de um discipulado que cresce e amadurece.

Os relatos de chamado são distribuídos ao longo do evangelho e, na medida em que a sua teologia narrativa se desenvolve, descrevem as diferentes atitudes dos vários personagens diante da convocação de Jesus e do empenho exigido no possível seguimento. Contudo, deve-se perguntar, mas afinal, qual seria a intenção de Mateus, ao mostrar essa variedade de personagens, atitudes e respostas? E, numa leitura pragmática, qual ação o autor espera exercer sobre o leitor?

Dentro de uma perspectiva comunicativa, esta pesquisa propõe-se realizar uma análise narrativo-comparativa dos relatos vocacionais em Mt (4,18-22) e de algumas perícopes relacionadas com o vocacional (8,18-22; 9,9; 9,10-13).

O RELATO VOCACIONAL DO EVANGELHO SEGUNDO MATEUS

Os relatos de vocação, que constituem um gênero literário, estão presentes em textos do Antigo e do Novo Testamento. E seguem um esquema comum, com traços bem definidos (BERGER, 1998, p. 285-287; Da Silva, 2014, p. 207-208). Reconhece-se a narrativa de 1Rs 19,19-21 como o modelo literário para os relatos vocacionais presentes nos evangelhos sinóticos.

Embora Mateus recorra ao modelo de 1Rs 19, a análise narrativo-comparativa permite constatar que ele não reproduz de forma mecânica o esquema do relato vocacional. Pelo contrário, ele distribui os elementos constitutivos do gênero ao longo do evangelho, com acréscimos redacionais que o diferenciam, inclusive, dos outros dois evangelhos sinóticos. Destacam-se três aspectos:

a. A alternância da estrutura básica do gênero (4,18-22; 9,9) com elementos suspensos, retomados posteriormente (8,18-22) e desenvolvidos na associação com outras fórmulas literárias não típicas do relato vocacional, como o gênero da disputa (9,10-13);

b. A inclusão dos opositores à prática de Jesus (escribas e fariseus), intercalados com os discípulos (as duplas de irmãos e Levi);

c. A resposta ao chamado recebido é desenvolvida segundo uma estratégia narrativo-pragmática, que intercala perícopes com resultados positivos e imediatos (4,18-22; 9,9) e outras com resultados em aberto (8,18-22; 9,10-13).

ESTRATÉGIA COMUNICATIVA DE MATEUS

O Evangelho segundo Mateus constrói os dois primeiros relatos vocacionais evitando qualquer possibilidade de conflito; aqueles que são chamados não apresentam nenhuma pergunta, pedido ou objeção a Jesus. Estrutura semelhante encontra-se já no evangelho segundo Marcos (1,16-18). Lucas, embora utilize a fonte marcana, amplia a narrativa (5,1-11) e prepara o chamado na cena da pesca milagrosa. Pedro, apesar do insucesso da pesca noturna, se deixa guiar e aposta na palavra de Jesus, que inicialmente é chamado de mestre (v. 5) e, após a pesca milagrosa, é reconhecido como Senhor (v. 8).

Como muitas vezes acontece nos textos bíblicos, as escolhas feitas pelo autor – exclusão, inserção, suspensão, deslocamento ou retomada de alguns elementos estruturais da narrativa – têm uma função hermenêutica. Elas fazem parte da estratégia comunicativa do autor, na construção da narração,

com um cenário, situação e personagens envolvidos. Mateus, desse modo, propõe ao leitor real um percurso interpretativo, mediante um processo inferencial.

A composição básica do relato sublinha, imediatamente, a centralidade da pessoa que chama, reconhecida como autoridade diante da qual o comportamento esperado é o da obediência. O desenrolar da cena, assim como possíveis objeções, aceitas ou negadas, são relacionadas com esse personagem.

Em Mt 4,18-20.21-22; 9,9, evidencia-se a figura de Jesus, enquanto sujeito significativo e agente motor dos relatos: ele passa, vê, chama, motiva. Nestes casos, quando o Ponto de Vista - PDV - focalizado é o de Jesus, nota-se a ausência de condições por parte dos vocacionados, diante do imperativo do seguimento, ao qual eles responde prontamente. Trata-se de relatos paradigmáticos. Contudo, em outros relatos (Mt 8,18-22; 9,10-13), quando muda o focalizador do PDV (um escriba, um outro discípulo e os fariseus), aumenta a tensão narrativa, expressa por meio de expectativas atendidas ou não, o que pode gerar conflitos. Percebe-se, então, que as objeções ou retardamentos não foram desconsideradas pelo seu autor.

A SEQUELA DE JESUS CRISTO

Mateus constrói muito bem a imagem de autoridade de Jesus, mas não é ingênuo quanto à resposta do leitor. Por isso estabelece conexões entre os relatos vocacionais, distribuídos de forma alternada, e a crescente tensão a respeito da compreensão da identidade de Jesus e de sua proposta. O percurso literário entre as perícopes 4,18-22 e 8,18-22 apresenta alguns elementos que promovem a inferência e levam ao reconhecimento sempre mais convicto da identidade e autoridade de Jesus. Mateus explicita a autoridade de Jesus com dois motivos: ensinar (ele é Mestre) e curar (ele é Senhor).

Primeiro, Jesus ensina. Note-se a presença da grande seção literária de Mt 5-7 (Sermão da Montanha - SM), no qual Jesus se revela como o autêntico hermeneuta da Torah. Com o comentário conclusivo do SM, Mateus declara que as multidões ficaram admiradas com seus ensinamentos porque ele ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas deles (7,28-29).

Segundo, Jesus cura. Note-se o conjunto de perícopes de 8,2-17, nas quais Jesus realiza ações de potência frente a: um leproso (vv. 2-4); um centurião (vv. 5-13); sogra de Pedro (vv. 14-15); diversas curas (vv. 16-17). Sendo que o leproso e o centurião o invocam como Senhor (vv. 2.8). Deve-se destacar ainda que, na conclusão desta unidade literária, v. 17, o autor faz

referência explícita ao servo sofredor de Isaías (53,4). Citação com a qual apresenta-se o tipo de messianismo assumido por Jesus.

Em 4,18-20, o autor sublinha o fato de que os discípulos deixaram tudo e o seguiram. Em 8,18-20, diante da proposta entusiasta do escriba de segui-lo, Jesus afirma não ter segurança material para oferecer. A invocação do título Filho do Homem, por sua vez, indica que a única segurança no discipulado provém da aceitação de Jesus como o Messias. Em 4,21-22, além do elemento que indica a profissão dos irmãos Tiago e João, o barco, Mateus sublinha a figura do pai. Em 8,21-22, o outro discípulo antepõe uma condição, enterrar o pai. Realidade que, no contexto de tensão, conflito e exclusão da sinagoga farisaica frente a comunidade messiânica mateana, manifesta um duplo desejo: tornar-se discípulo de Jesus e, ao mesmo tempo, permanecer ligado à comunidade originária. Ao dar a palavra a Jesus, Mateus muda o focalizador, do outro discípulo para o Senhor, e com isso prospecta a nova e única perspectiva aceita pela comunidade mateana: seguir Jesus, reconhecendo-o progressivamente como mestre, Filho do Homem e Senhor.

CONTROVÉRSIA COM OS FARISEUS

Deve-se notar que o relato de Mt 9,9 tem seu desdobramento em 9,10-13, justificado pelo seu contexto precedente 9,1-8. No qual há uma controvérsia entre Jesus e os escribas por causa da autoridade do Filho do Homem em perdoar pecados (v. 6). Enquanto em 9,10-13, a controvérsia com os fariseus é provocada pelo agir de Jesus, que chama e come com cobradores de impostos e pecadores. Note-se ainda que a versão mateana tem sua fonte em Mc 2,15-17 (e seu paralelo em Lc 5,29-32). Sendo que o acréscimo redacional mateano mais significativo é o v. 13, no qual utiliza-se a citação explícita de Os 6,6 (GUIDI, 2016, p. 207.210-216).

Mt 9,10 utiliza a expressão καὶ ἰδοὺ para destacar os personagens que na sequência serão nomeados. Soma-se o adjetivo "muitos" para, então, introduzir de forma solene os cobradores de impostos e pecadores. Aqueles que se unem a Jesus e seus discípulos para partilhar a refeição. Então, entram em cena os fariseus, os quais, vendo (v. 11a), se dirigem aos discípulos (v. 11b), interrogando-os: "Por que com cobradores de impostos e pecadores come o vosso mestre?" (v. 11c). É, no mínimo, curioso que os fariseus se dirijam aos discípulos e não diretamente a Jesus. A afirmação "vosso mestre" marca um duplo distanciamento da parte dos fariseus frente a Jesus e ao grupo dos discípulos. Questiona-se a atitude de Jesus.

Desde o início do evangelho, Mateus descreve os fariseus como refratários à proposta do Reino, em primeiro lugar, anunciado por João Batista (3,2), o qual os identifica como raça de víboras (3,7); e posteriormente anunciado por Jesus (4,17), o qual exorta seus discípulos a superarem a medida de justiça dos escribas e fariseus, como condição essencial para entrar no Reino dos Céus (5,20). Quando os fariseus aparecem num relato vocacional (9,9.10-13), expressam a total indisposição em acolher o chamado e reconhecê-lo como manifestação da misericórdia divina em Jesus Cristo. Esta oposição é acentuada após o relato do chamado e é confirmada até o fim do evangelho (9,34; 12,2.14.24.38; 15,1.12; 16,1.6.11.12; 19,3; 21,45; 22.15.34.41; 23,2.13.14.15.26; 27,62). Com este processo narrativo-pragmático, o autor colabora com o leitor, ativando elementos da sua competência, para que este rejeite a atitude dos fariseus de oposição a Jesus, reconhecido e professado pela comunidade mateana como o Messias.

No PDV de Jesus (9,12-13), vê-se explicitamente, então, o PDV teológico mateano que coloca a misericórdia como um dos critérios fundamentais a serem aprendidos e vividos pelos discípulos. A falta de misericórdia dos fariseus é interpretada como uma doença. No AT, são vários os textos, além de Os 6,6, que associam doença e pecado, arrependimento e necessidade do perdão de Deus no processo de cura (Jr 3,22; Is 6,10; 57,18; Sl 30,3-6; 41,5; 32,5; 103,3). Onde o perdão e a misericórdia não são possíveis, a cura também não é (2Cr 36,16). A obstinação dos fariseus deve ser interpretada, então, como recusa ao imperativo que caracteriza a missão de Jesus - "Convertei-vos..." (4,17a), processo que irrompe no chamado e se estende ao discipulado.

Note-se que, neste percurso de leitura, a figura do escriba emerge de modo diferenciado, se comparada a dos fariseus. Embora os escribas também sejam um grupo de oposição a Jesus, quando um escriba aparece num dos relatos vocacionais (8,19-21), este se mostra disponível a seguir Jesus aonde quer que ele vá (v. 19). Assim, também Jesus, na conclusão do discurso das parábolas, afirma explicitamente "todo escriba que se tornou discípulo do Reino dos Céus é semelhante ao chefe de família que tira de seu tesouro coisas novas e antigas" (13,52).

CONCLUSÃO

A estratégia narrativa reflete a intenção pragmática do evangelho presente na escolha e aparecimento progressivo dos interlocutores de Jesus, nos relatos vocacionais e gênero literário auxiliar (controvérsia). Na trama do

evangelho, os relatos vocacionais adquirem um significado particular, estabelecendo um itinerário dialógico com o leitor, com o intuito de levá-lo a responder ao chamado de Jesus, tornando-o discípulo e partícipe do Reino dos Céus.

Destaca-se, nesse processo comunicativo, a alternância entre personagens cuja resposta é paradigmática, ou seja, sem conflito, rejeição ou questionamento, e outros dois grupos, representados pelos escribas e pelos fariseus, comumente descritos como opositores de Jesus. Contudo, Mateus, de forma exclusiva entre os sinóticos, supera esta comum oposição, ao afirmar que um escriba também pode se tornar discípulo do reino (13,52) e ao incluir o seu grupo entre os enviados (23,34). Não por acaso, um escriba se aproxima de Jesus e manifesta sua intenção de segui-lo (8,19). Algo que não acontece com os fariseus, os quais são apresentados numa disputa com Jesus (9,10-13) que, ao responder, estende-lhes o chamado (9,12-13), mas estes resistem negativamente até o final da narrativa.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Klaus, **As Formas Literárias do Novo Testamento**, São Paulo: Loyola, 1998.
- BIANCHI, Claudia, **Pragmatica del linguaggio**, Roma - Bari: Laterza, 2009.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique, **Dicionário de Análise do discurso**, São Paulo: Contexto, 2016, p. 274-277.
- DA SILVA, Cassio M., **Metodologia da Exegese Bíblica**, São Paulo, Paulinas, 2014.
- GUIDI, Maurizio, **Sequela e Misericórdia. Uno studio pragmatico di Mt 9,9-13**. In GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M., *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Roma: San Paolo; Gregorian Biblical Press, 2016, p. 203-238.
- MARGUERAT, Daniel, **Il "punto di vista" nella narrazione bíblica**. In BARBI, Augusto e ROMANELLO, Stefano (Org.), *La narrazione nella e della Bibbia*, Padova: Edizioni Messaggero, 2012, p. 113-142.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, **Interpretação da Bíblia na Igreja**. In DOCUMENTOS SOBRE A BÍBLIA E SUA INTERPRETAÇÃO, São Paulo: Paulus, 2004.
- RESSEGUIE, James L., **Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction**, Baker Academic: Grand Rapids, 2005.

A GRANDE PROSTITUTA E O ABJETO: UMA ANÁLISE EM APOCALIPSE 17

Camila Moreira – Mestranda – UMESP

Resumo: A linguagem utilizada no Apocalipse de João é repleta de violência, monstros, anúncios de morte e de opressão, além de apresentar um quadro de seres sobrenaturais. A utilização desses símbolos despertam o fascínio daqueles que gostam de ficção e desejam alimentar a esperança de novos dias, onde a morte e a tristeza não mais existirão. A leitura realizada do capítulo 17 do livro do Apocalipse tem como lente o conceito de 'abjeto', pois considera-se que a construção discursiva feita pelo visionário objetiva a defesa de suas ideias em detrimento das ideias alheias. Ideias que deveriam estar em conflito dentro das comunidades as quais João escreve. Os símbolos e metáforas utilizados por João evidenciam sua estratégia persuasiva. Neste trabalho, a partir do conceito de abjeto, utilizado por Julia Kristeva, metáfora, de Marcel Danesi, e dialogismo, de Mikhail Bakhtin. Observar-se-á como a memória da mulher, como representação do mal, está presente na literatura judaico-cristã e servem para a construção narrativa do cenário de abjeção e perversão, que serviu estrategicamente ao visionário para descrever seu contexto de caos e opressão. João utiliza a mulher como um símbolo que denuncia o contexto patriarcal e sexista no qual está inserido. Sua linguagem também explicita a tradição sobre a qual ele se debruça, a judaica. Tradição na qual a mulher, que se mostra sob algum aspecto poderosa, é demonizada (a exemplo de Eva e Jezabel). Assim, se João intenta argumentar com sua audiência contra o império, ele se utiliza da imagem da mulher para criar um objeto que seja repulso e seja abjetado/expurgado.

Palavras-chave: Apocalipse; Abjeto; Metáfora; Mulher.

INTRODUÇÃO

O apocalipse de João relata acontecimentos espantosos e surreais. De fato, o autor, que se autodenomina João, por meio de sua linguagem simbólica nos fascina e conduz a ver a revelação que recebeu do Cristo. Sua narrativa cheia de imagens provocativas e simbologias judaicas nos coloca em sua viagem celestial.

Diante desse poder da metáfora aliado ao horror, percebemos um fio condutor ao conceito de abjeto, abordado por Julia Kristeva (1982). Assim, propomos verificar no Apocalipse 17 os elementos que ratificam a abjeção de João ao império romano e sua ideologia dentro das comunidades.

APOCALIPSE DE JOÃO E A CRIAÇÃO DE IDENTIDADE

O livro do Apocalipse de João é situado por Miranda (2005, p. 150) no reinado de Domiciano, em meados de 81/96. O autor do Apocalipse, que se apresenta simplesmente por João, produziu um texto para responder às questões das comunidades cristãs da Ásia Menor, as quais ele próprio descreve nos versos 10-11, do capítulo 1.

O livro está inserido na corrente literária definida como literatura apocalíptica (Miranda, 2005, p. 150). Esse gênero literário assumiu uma posição de destaque no seio do judaísmo e alcançou as camadas e movimentos mais populares, provavelmente pelo seu teor de esperança que emerge em meio àqueles com pouca ou nenhuma esperança (FILHO, 1993, p. 20). Para Croatto,

Os grupos apocalípticos surgiram como uma forma de protesto, e às vezes de resistência, contra um sistema opressor, centralizador do poder, ideologicamente discriminado, religiosamente monopólico, etc, que de fato os marginaliza. Isto os aproxima da condição de pobres e periféricos, ao menos numa primeira instância. (CROATTO, 1999, p. 11)

O ponto de partida do apocalipse, então, são as situações de crise social, política, religiosa e/ou cultural, que aparentemente são intransponíveis, e que geram uma sensação de impotência. Frente a essa sensação há a tendência de colocar a salvação e solução de sua crise em um novo mundo, diferente daquele em que se está. Padrões e imaginários constitutivos da identidade do visionário são transpostos para seu apocalipse.

A acomodação dos fiéis diante do avanço da ideologia imperial para João é prostituição e idolatria. Nogueira destaca que há um clima tenso entre grupos “cristãos que buscavam formas de se relacionar com o império, seja por meio de crítica profética e resistência, seja por meio de adaptação à sociedade” (2003, p. 148).

Nesse sentido, urge a delimitação de uma identidade cristã a partir daquilo que João considera correto. A identidade, por sua vez, se constrói por meio de práticas simbólicas e culturais. Sendo a linguagem a ferramenta mais

importante para essa construção, principalmente quando utilizada para legitimar ou para dar sentido ao mundo, para organizar e estruturar instituições e práticas (MIRANDA, 2011, p. 25).

A linguagem, para Bakhtin, é construída em forma de enunciados orais e escritos que estão num diálogo constante. Ele não adota o modelo primário comunicacional como estabelecido, entre emissor – mensagem - destinatário, mas o desafia e trata ambas as extremidades do processo como aqueles que respondem. Nisso, ele conclui que “toda compreensão plena real é ativamente responsiva e não é senão uma fase inicial preparatória da resposta” (BAKHTIN, 2011, p. 272).

Para ele “toda compreensão plena real é ativamente responsiva e não é senão uma fase inicial preparatória da resposta” (BAKHTIN, 2011, p. 272). O conceito de dialogismo nos fornece aporte nessa compreensão, de que as ideias não são simplesmente copiadas ou citadas, mas que os discursos são formados e formam um campo da comunicação. Segundo o autor, nós não aprendemos a linguagem por orações isoladas, mas por meio de gêneros discursivos.

O sistema de um idioma, os sistemas da cultura, fornecem representações que para Danesi (2004) são interligados por meio do pensamento metafórico. Para o autor a metáfora surge na ligação entre linguagem e cultura. O processo metafórico está intrinsecamente ligado a transformação das experiências vividas nos esquemas de pensamentos abstratos. Pois, o sistema gramatical de uma organização de idiomas, sistemas lógicos de uma cultura e os diversos sistemas de representação que existem são interligados através de pensamento metafórico (Danesi, 2004, p. 92).

Diante desse mundo diversificado, João é um criador de identidade. A metáfora tem esse poder de criar imagens mentais e conceitos, além de estabelecer fronteiras e delimitação do que é ou não aceitável num determinado grupo. Nesse interim, inserimos o conceito de abjeto, delineado por Julia Kristeva (1982) que afirma que o objeto em si não é o abjeto; mas o sujeito, a forma como ele se relaciona com o objeto a ser ou não alvo de abjeção.

A GRANDE PROSTITUTA E O ABJETO

A abjeção, enquanto perda de sentido do humano, ronda este universo. Por um lado, é nomeada, visando assegurar o status quo; por outro, é agente produtor de transformação e permeabilidade. Kristeva (1982) alega que abjeto

não é, pois, a ausência de limpeza [*propreté*] ou de saúde (...) mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. O intermediário, o ambíguo, o misto (KRISTEVA, 1982, p. 11).

Não se trata de um objeto específico, mas o objeto se torna um abjeto a partir da construção da identidade, do mundo, da sociedade em que está inserido. O abjeto tem esse perfil social, daquilo que é repulsivo, condenável. Algo que questiona a ordem, o sistema, o padrão de convívio, de aceitável, de certo e de errado. Para Kristeva (1982), o abjeto é o próprio sujeito, o “eu”.

A questão do abjeto, do informe e do monstruoso, como afirma uma das sete teses sobre a monstruosidade de Jeffrey Jerome Cohen (2000), surge, pois, como advertência contra a exploração dos territórios incertos, como dispositivo de controle.

Deste modo, podemos inserir nesta categoria a mulher retratada por João, no capítulo 17. O visionário na tentativa de desenvolver argumentos que assegure a identidade proposta por ele às comunidades, representa o poder opressor vigente pela metáfora mulher/cidade, que é demoníaca e vampiresca (embriagada de sangue).

Nesta perspectiva, o conceito de abjeto é aplicável quando João representa Roma por meio da metáfora da mulher prostituta, em Apocalipse 17. A mulher se torna esse objeto de desejo e repúdio, de maneira que João cria um abjeto na intenção de fortalecer, ratificar e preservar a identidade cristã do grupo de cristão. O foco parece ser o de criar limites e estabelecer parâmetros para que a identidade do Império não oferecesse riscos à identidade cristã.

A descrição da mulher/prostituta é feita com muitos detalhes e com palavras que criam uma rejeição em quem a está ouvindo. A mulher é um símbolo presente na tradição judaica verotestamentária, quando os profetas pronunciam o juízo de Javé sobre uma determinada cidade inimiga de Israel, a metáfora utilizada é justamente da feminina. Ou ainda, quando os profetas denunciam a infidelidade de Israel para com Javé.

Nessa perspectiva, João nos apresenta a mulher que ele vê. O angelus interpres o conduz e o mostra uma mulher, a qual ele descreve:

3. [...] Vi uma mulher assentada sobre um monstro escarlate, cheio de nomes de blasfêmia, tendo sete cabeças e dez chifres.
4. A mulher estava vestida de púrpura e escarlate, adornada com ouro, pedra preciosa e pérolas, tendo em sua mão uma taça dourada, cheia de abominações e das impurezas de sua prostituição.

5. Sobre sua testa estava escrito um nome, um mistério: Babilônia, a grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra.
6. Vi a mulher bêbada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus. E, vendo-a, me admirei com grande admiração. (Ap. 17. 3-6)

A descrição dessa mulher é provocativa, conceito prostituta, por si só, já implica um apetite e uma ganância sexual não controlados, que Lynn Huber (2015) afirma ser evidenciado na grande prostituta por meio de roupas excessivas. Ela não usa apenas roxo, mas roxo e escarlata. De igual forma, ela não usa somente ouro, mas ouro e pedras preciosas e pérola. A associação da mulher/cidade implica que seu ouro, suas pedras preciosas e suas pérolas foram pagas pelos seus clientes, os reis da terra, em troca de seus favores sexuais.

A aliança entre a prostituta e os reis da terra (v. 2) demonstra o desejo inextinguível da cidade por mais riquezas e mais poder, nem que para isso tenha que perder toda sua honra. Mesmo que suas vestimentas sugiram o amor ao luxo e às riquezas, no contexto cultural romano, Huber (2015) enfatiza que o conceito prostituta sugere sujeira e impureza. Pois os romanos pensavam em genitálias em relação a sujeira, conseqüentemente a prática habitual da prostituta envolve genitálias, que por sua vez envolve sujeira, impureza e fedor (HUBER, 2015, p. 65).

Assim, ao utilizar a metáfora da prostituta, João está abordando os temas de troca de honra, comportamento excessivo e sujeira. Destarte as mulheres imperiais desempenhavam um papel importante na propagando social, usadas para medir a saúde moral do império. João, então, utiliza a metáfora da mulher para evidenciar a qualidade moral do império. Ele imagina a queda de Roma, personificada como mulher, e pretende levar sua audiência a construir uma identidade além da prostituta e seus excessos (HUBER, 2015, p. 68).

Desta forma, a narrativa conta com a ironia de que a audiência é levada a imaginar uma mulher no estrato mais baixo da hierarquia social e, ao mesmo tempo, ela se veste com roupas imperiais e se relaciona com reis poderosos. Ao identificar a prostituta como Babilônia, além de evoca a tradição judaica de imaginar cidades como mulheres, restringe o domínio conceitual de cidade e foca-se em Babilônia. Babilônia carrega o estigma da cidade ou império mal-intencionado na tradição hebraica, ela traz violência contra Sião ou Jerusalém, a cidade do povo de Deus.

Com isso, a mulher-prostituta é o objeto no qual recai toda a insatisfação e repugnância que João tem pelo Império. Esse sentimento é expresso nas descrições que faz da mulher, cheia de riquezas, poder, mas também de

imundícias, abominações e sangue. A metáfora funciona como um elemento de interligação de sistemas de pensamento e expressão que os seres humanos usam para codificar a sua sabedoria e a sua identidade.

CONCLUSÃO

Sendo assim, podemos considerar que João radiografou a abjeção sexual, moral, política e religiosa como um colapso da dominação romana, que estava gerando uma crise de identidade nas comunidades da Ásia Menor. O mundo simbólico Romano, que se permeava as comunidades cristãs, ultrapassou limites, que fazem com que João tenha que abjeta-lo, ou seja, o visionário se utiliza de uma linguagem composta por seus símbolos e promove o fortalecimento ou a construção de uma identidade a ser seguida pelas comunidades.

De maneira que o monstruoso se porta na fronteira desse conflito, a fim de não permitir que a comunidade fuja do que João propõe como identidade cristã. Ao apresentar Roma como uma mulher, prostituta, o visionário está identificando o envolvimento da comunidade com Roma como indecoroso, proibido e imoral. Assim, a apropriação desse mundo pelo autor do Apocalipse também nos aponta que a linguagem, a cultura e os textos de outros tempos estão inter-relacionados. João é um aglutinador de culturas e de enunciados.

REFERÊNCIA

A Bíblia: Novo Testamento. 2015.

ADRIANO FILHO, José. **Babilônia e Nova Jerusalém:** juízo e esperança no Apocalipse de João. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, da. (Org.). **Pedagogia dos Monstros:** os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.

CROATTO, Severino José. Apocalíptica e esperança dos oprimidos. Contexto político e cultural do gênero apocalíptico. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana** 7 – 3, 1999.

DANESI, Marcel. **Metáfora, pensamiento y lenguaje**. Sevilha: Editorial Kronos, 2004.

HUBER, Lynn R. **Thinking and Seeing with Women in Revelation**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

KRISTEVA, Julia. **Power of Horror, an essay on abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

MIRANDA, Valtair. Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para uma discussão do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século. In: **Revista Oracula**. Volume 1, n. 1, 2005.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

Nogueira, Paulo Augusto de Souza. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. In: **Estudos de Religião**, v. 26, n. 42, 15-31, jan./jun. 2012.

ECOTEOLOGIA DA CRIAÇÃO: NOVOS HORIZONTES PARA UMA INTELECÇÃO DA FÉ DECOLONIAL

Carlos Alberto Motta Cunha – Doutor – FAJE – PNPd/CAPES

Resumo: Desde os anos 70 do século XX, o deslocamento migratório tem provocado, além de transformações demográficas, impactos sociais em várias partes do mundo diante do surgimento de situações limites de tolerância. As sociedades mais ricas do planeta, detentoras do poder e do conhecimento, agora são provocadas à convivência com o “outro”, que até então vivia distante, seguramente domesticado. O “outro”, considerado subalterno, ex-colonizado, passa a ocupar os mesmos espaços cotidianamente com aqueles que o dominavam. É neste contexto que surge o pensamento decolonial indicando um posicionamento próprio a nível metodológico e filosófico, não cedendo privilégios a nenhum sistema conceitual ou tradicional, mas privilegiando a cultura nativa e, ao mesmo tempo, desvelando a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder desconectando-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais. A partir deste cenário, propomos novos horizontes para uma intelecção da fé decolonial, que leve em consideração uma ecoteologia da criação rompendo com o fazer teológico pautado no modelo de desenvolvimento técnico-científico da modernidade. A nossa proposta está dividida em duas etapas: Primeira, o impacto do pensamento decolonial sobre a teologia e, segunda, a proposta de uma ecoteologia libertadora no fazer decolonial do Bem Viver. Pensar a fé cristã nos espaços fronteiriços e com as vozes emergentes dá um novo fôlego a teologia que anseia ser pública e relevante na contemporaneidade.

Palavras-chave: Pensamento decolonial; Ecoteologia; Bem Viver; Reino de Deus.

INTRODUÇÃO

Desde os anos 70 do século XX, o deslocamento migratório tem provocado, além de transformações demográficas, impactos sociais em várias partes do mundo diante do surgimento de situações limites de tolerância. As sociedades mais ricas do planeta, detentoras do poder e do conhecimento, agora são provocadas à convivência com o “outro”, que até então vivia distante, seguramente domesticado. O “outro”, considerado subalterno, ex-colonizado,

passa a ocupar os mesmos espaços cotidianamente com aqueles que o dominavam. Essa situação provoca tensões e traz consigo valores que colocam sob suspeita “as verdades” apreendidas. Abre-se um novo embate teórico e prático sobre os valores e o conhecimento tradicional impostos pela cultura eurocêntrica e/ou estadunidense. É neste contexto que surge o pensamento decolonial indicando um posicionamento próprio a nível metodológico e filosófico, não cedendo privilégios a nenhum sistema conceitual ou tradicional, mas privilegiando a cultura nativa e, ao mesmo tempo, desvelando a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder desconectando-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais.

A partir deste cenário, propomos novos horizontes para uma inteligência da fé decolonial, que leve em consideração uma ecoteologia da criação rompendo com o fazer teológico pautado no modelo de desenvolvimento técnico-científico da modernidade. A nossa proposta está dividida em duas etapas: Primeira, o impacto do pensamento decolonial sobre a teologia e, segunda, a proposta de uma ecoteologia libertadora no fazer decolonial do Bem Viver. A teologia tem uma razão prática impulsionada por movimentos que desinstalam o sujeito dos lugares acomodados para uma nova atitude. Pensar a fé cristã nos espaços fronteiriços e com as vozes emergentes dá um novo fôlego a teologia que anseia ser pública e relevante na contemporaneidade.

O PENSAMENTO DECOLONIAL

O pensamento decolonial tem um sentido estratégico como instrumento político, epistemológico e social de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual. Decolonial “significa pensar a partir da exterioridade e em posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p.304). A tarefa decolonial consiste em pensar a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. O exercício do “aprender a desaprender, e aprender a reaprender” (*Idem*, p.305). é constante nesta tarefa.

A conhecida “modernidade”, aparentemente positiva, esconde uma face oculta: a colonialidade. A sua lógica opera em quatro domínios: econômico, político, social e epistêmico. Assim a modernidade oculta processos que reforçam o controle da economia, na natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento e, inclusive, o conhecimento teológico. Tendo conhecimento do processo de colonização, o próximo

passo assinalado pelo sociólogo Aníbal Quijano é a decolonização epistemológica, quer dizer, a busca por uma nova racionalidade livre da pretensão de uma cosmovisão específica de uma etnia particular que almeja se impor como única racionalidade universal (QUIJANO, 2016, p.70).

A teoria da decolonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre os locais geohistóricos e a produção de conhecimentos. A relação entre a localização geográfica e epistêmica é estabelecida pela diferença colonial e pela colonialidade do poder. Tal movimento demanda um fazer decolonial, isto é, um giro com a pretensão de substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram negadas. Esse comprometimento pressupõe desvelar a lógica da colonialidade e a reprodução da matriz colonial do poder para desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias do pensamento ocidental hegemônico.

DECOLONIZANDO A TEOLOGIA

No início de 1970, Juan Luis Segundo já falava sobre a “decoloniação” da teologia das amarras colonizadoras no seu famoso livro *Libertação da Teologia*. Esta libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício libertador das suas ideias e métodos arcaicos próprios de uma inteligência da fé encerrada em sua torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã, a partir das demandas do mundo contemporâneo e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva, parece ser fundamental para uma teologia que anseia ser contextual. Para isto, Segundo propõe o exercício de libertação: Primeiro, a suspeita ideológica; segundo, aplicação da suspeita a toda superestrutura e à teologia; terceiro, nova maneira de experimentar a realidade teológica levando a suspeita exegética e, quarto, uma nova hermenêutica. Quatro momentos importantes de um círculo hermenêutico para uma teologia liberta e libertadora que passa pela “suspeita sistemática de que tanto a teologia vivida, como sua expressão acadêmica, tem sido desviada para finalidades massivas, com sua correspondente distorção de conteúdos” (SEGUNDO, 1978, p.252).

Segundo ainda diz que o momento de hoje é propício para analisar não tanto o conteúdo da teologia, mas o seu método. É o momento da epistemologia. Avaliar criticamente o método da teologia latino-americana e sua relação com a libertação. Para ele, “o único que pode manter indefinidamente o cará-

ter libertador de uma teologia, não é seu conteúdo mais o seu método” (*Idem*, p.46). Uma teologia libertadora é uma inteligência da fé histórica, enriquecida com novas perguntas do presente e obrigada a uma nova interpretação de suas fontes. “Não existe teologia cristã, nem interpretação cristã do Evangelho sem opção política prévia” (*Idem*, p.105).

A teologia cristã não é fruto de abstrações teóricas desconectadas da vida concreta, mas reflexões constituídas por pessoas historicamente situadas na concretude da realidade humana. O engajamento político é fundamental nessa empreitada. Portanto, não há como se manter de forma neutra diante das demandas ecológicas, sociais, culturais e outras. O silêncio não é uma postura apartidária. Aqueles que se silenciam diante das injustiças humanas e da natureza assumem o partido dos injustos, dos corruptos e dos transgressores. A teologia genuína é essencialmente decolonizadora. Ela é crítica de si mesma no espelho da contestação daquilo que é contra a criação.

O BEM VIVER

O pensamento decolonial demanda um fazer decolonial. O Bem viver é uma expressão viva deste fazer. O “Bem Viver” é a tradução para o português da expressão em Kíchwa (*sumak kawsay*), língua da qual nasceu o conceito em sua versão equatoriana ou do Aimara (*aymará jaya mara aru*), versão boliviana. Expressões similares são encontradas não só entre os povos indígenas da América Latina, mas, também, entre as culturas antigas ao redor do mundo. Importante para a compreensão do termo é a sua oposição ao “viver melhor” ocidental (ou à *dolce vita*), no hedonismo irresponsável do *bon vivant*, “que explora o máximo dos recursos disponíveis até exaurir as fontes básicas da vida” (ACOSTA, 2016, p.16).

Em termos ideológicos, o Bem Viver significa a reconstituição da identidade cultural de herança milenar, a recuperação de conhecimentos e saberes antigos; uma política de soberania e dignidade nacional; a abertura de novas formas de relação de vida (não individualista senão comunitária), a recuperação do direito de relação com a Mãe Terra e a substituição da acumulação ilimitada individual de capital pela recuperação integral do equilíbrio e a harmonia com a natureza (MAMANI, 2010, p.13).

Como filosofia, o Bem Viver significa assumir uma visão relacional (holística), que dificilmente se pode compreender pela lógica ocidental da separação do conhecimento em partes temáticas que compõem o todo. Assim, existem “conceitos” que são transversais, como o da espiritualidade, que permeia a análise desde a expressão da unidade do pensamento ancestral indígena.

Por isto, as conceptualizações do Bem Viver devem realizar-se desde a compreensão dos princípios que sustentam a sua filosofia de vida, baseada em uma lógica complexa que aceita a incerteza, a contradição e a oposição (RODRÍGUES, 2016, p.126).

Já como paradigma, a amplitude de significados do Bem Viver abrange muitas dimensões e significados. Pode-se dizer que ele expressa, ao mesmo tempo, memória e horizonte – por um lado, memória pré-colonial e tradicional do mundo andino – e, por outro lado, protesto e luta contra os excessos do capitalismo agroindustrial globalizado. Como referencial modelar, o Bem Viver supõe uma profunda transformação na relação sociedade-natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudanças nas relações étnicas e culturais de poder (SUESS, 2010, p.1).

O Bem Viver propõe a incorporação da natureza na história, não como fator produtivo nem como força produtiva, mas como parte inerente ao ser social. Os seres humanos fazem parte da natureza. O “buen vivir” supera as dicotomias cartesianas, entrelaça o tempo linear com o tempo circular, o mito com a história e a objetividade da produção com a subjetividade da Mãe Terra. “Buen vivir”, que é possível quando o ser humano vive em comunidade com a natureza, representa uma reunião “fraternal” entre a esfera da política e a esfera da economia.

Como o termo é polissêmico, o Bem Viver não se esgota numa cartilha de passos necessários para a sua execução. É mais do que isso. O Bem Viver questiona o conceito hegemônico de bem-estar. É uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder. Em diversos lugares do mundo, inclusive na cultura ocidental, há muito tempo têm se levantado diversas vozes em sintonia com essa visão, é o caso dos ecologistas, das feministas, dos humanistas, de teólogos e teólogas progressistas e todos e todas que contestam modelos excludentes.

ECOTEOLOGIA DA CRIAÇÃO

A teologia cristã acolhe a crítica feita à modernidade/colonialidade e em diálogo com as ciências da natureza se transforma em ecoteologia capaz de criticar a visão antropocêntrica da modernidade e propor uma nova epistemologia pautada na comunhão com outros seres. Diferente do conhecimento positivista moderno que se aproxima do objeto para dominar e explorar, a ecoteologia faz do conhecimento caminho para a comunhão. Jürgen Moltmann lembra que “o conhecimento funda comunhão. Por isso, o conhecimento tem

o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação” (MOLTMANN, 2000, p.24).

Estabelecer relações de comunhão entre o humano e a natureza é fundamental no Bem Viver e está presente no discurso sobre o Reino de Deus proposto por Jesus Cristo. A expressão *basileia tou theou* transmite a ideia de mudança total e estrutural dos fundamentos deste mundo, introduzida por Deus. Não significa simplesmente algo interior ou espiritual. Do mesmo modo, não se trata de realidade que vem de cima ou se deva esperar fora deste mundo, depois da morte. Em sentido concreto, o Reino aponta para a liquidação do pecado com todas as consequências na vida de todo ser vivo.

Diferente das perspectivas apocalípticas da época de Jesus, o governo divino não é algo paralelo que abruptamente se irrompe diante deste mundo perverso. A soberania de Deus já está no mundo, conduzindo a vida à sua libertação definitiva. O seu Reinado, proclamado e vivido por Jesus, luta contra todas as formas de desumanização e exploração do planeta. Aqueles que se associam ao projeto da implantação do governo divino não podem permanecer à mercê de um sistema que aliena o humano e abusa da natureza.

Jesus introduziu novo modelo de comportamento social. Não é possível entrar no Reino de Deus sem sair do reino das riquezas (Mamon). É preciso conversão. A mudança de vida em prol do bem de toda criação é característica do cidadão do Reino de Deus. Jesus anunciou o Reino do Pai: a transformação radical deste mundo segundo o projeto libertador de Deus. Onde há justiça, liberdade e amor, aí estão sementes do Reino. O cristão, como discípulo de Cristo, não tem outro compromisso senão com o Espírito que nos anima na direção dessa esperança. A fé desmascara, à luz da Palavra de Deus, o discurso ideológico dos dominadores e revela a opção de Jesus pelos marginalizados, inclusive a mãe terra (Mt 25,35-36).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia tem uma configuração pública, portanto, transita entre e a partir da igreja, da academia e da sociedade. Tem sido relativamente fácil para a teologia mobilizar instâncias acadêmicas e sociais rumo ao projeto decolonial. Já com relação à igreja, “a casa do teólogo”, segundo Paul Tillich, não se pode dizer o mesmo. Ainda falta muito trabalho de consciência e engajamento ambientais nas comunidades de fé.

O horizonte ecológico, rompendo com a teologia antropocêntrica, que legitima o modelo de desenvolvimento científico-técnico da modernidade, para uma ecoteologia da criação passa a ser, na contemporaneidade, um desafio a

ser superado por uma teologia capaz de lutar não só pelos direitos humanos, mas pelos direitos da natureza também.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Rio de Janeiro: Autonomia Literária; Ed. Elefante, 2016.

MAMANI, F. H. **Buen Vivir/Vivir Bien**: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOÍ. Lima, Peru: 2010.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, nº 34, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

QUIJANO, Aníbal. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). **Aníbal Quijano: textos de fundación**. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016.

RODRÍGUES, Adriana S. **Teoría y práctica del Buen Vivir**: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador (tesis doctoral). Universidad del País Vasco / Instituto Hegoa, Bilbao, España, 2016.

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

SUESS, Paulo. **Elementos para a busca do bem-viver** - sumak kawsay - para todos e sempre. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=5166>>. Acesso em 23 de ago. 2017.

CREDO QUIA ABSURDUM: TERTULIANO E KIERKEGAARD

Carlos Campêlo da Silva – Mestrando – PUC Campinas

Resumo: Nossa proposta de comunicação tem como objetivo analisar a apropriação que Kierkegaard faz de Tertuliano e do famoso aforismo a ele atribuído: “eu creio porque é absurdo”. O reminiscente desse aforismo será retomado por Kierkegaard em sua obra *Temor e Tremor* (1843) por meio das expressões: “por força do absurdo” ou “em virtude do absurdo”. Por suas atitudes frente à filosofia, tanto Tertuliano quanto Kierkegaard foram acusados de irracionalismo e atitude anti-filosófica. Essa proposta de comunicação, no entanto, pretende abordar os autores a partir de outra perspectiva. Em nossa análise, pretendemos mostrar que Tertuliano e Kierkegaard não eram contra o pensamento racional e a filosofia *per se*, o que ambos não admitiam era que a religião ficasse subordinada aos sistemas filosóficos. Com o seu aforismo – (embora existam controvérsias se foi exatamente isso que Tertuliano disse, mas é provavelmente certo que ele disse coisas semelhantes) – Tertuliano pretende demarcar a diferença entre a religião judaico-cristã e as concepções dos filósofos, entre a fé que encontra as razões para a sua crença e os filósofos que tentam reduzir ou “encaixar” a fé em seus sistemas ou refutá-la como *nonsense*. É também, por causa da religião judaico-cristã e tudo que ela comporta em seu escopo que o pensador dinamarquês Søren Aaybie Kierkegaard, mais de mil e setecentos anos depois de Tertuliano se insurgirá contra os sistemas filosóficos e contra a submissão da teologia a tais sistemas. Desse modo, a análise se pautará no conceito de absurdo investigando quais as consequências desse conceito para Tertuliano e para Kierkegaard.

Palavras-chave: Kierkegaard; Tertuliano; Absurdo; Fé. Razão.

SOBRE O “CONCEITO DE ABSURDO” EM KIERKEGAARD

Na obra *Temor e Tremor* (1843), Søren Kierkegaard, sob o heterônimo Johannes de Silentio, debruça-se sobre a história bíblica do patriarca “herói da fé”, Abraão, quando este é submetido à prova e convocado por Deus a subir ao Monte Moriá e oferecer seu filho em holocausto. De acordo com o texto bíblico:

[...] pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei. Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois de seus servos e a Isaac, seu filho; rachou lenha para o holocausto e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado (Gn. 22.1-3).

De acordo com Kierkegaard a fé de Abraão é uma fé por “força do absurdo” (KIERKEGAARD, 1843/2009, p. 90). E frases como “Abraão acreditava porquanto era absurdo”, Abraão acreditava “em virtude do absurdo” ou “na força do absurdo”, são recorrentes em *Temor e Tremor* (1843). Essa comunicação visa entender o que significa “o absurdo” em *Temor e Tremor* e também compreender como Kierkegaard chegou a este “conceito”.

A primeira vista parece que o absurdo consiste na contradição de um Deus que promete um filho a Abraão a fim de garantir a sua posteridade e depois ordena que esse filho seja sacrificado, pois muitos pais sacrificaram seus filhos, mas nenhum era o filho da promessa naquele sentido que o era Isaac. No entanto, este não é o absurdo na história de Abraão, visto que naquela época não era incomum um pai sacrificar o seu filho em favor dos deuses, neste sentido Abraão não estaria fazendo nada de extraordinário. Para Johannes/Kierkegaard o que era absurdo, era a esperança de Abraão, de que retornaria daquela jornada com o seu filho. De acordo com a narrativa de *Temor e Tremor* (1843/2009, p. 90):

E Abraão, que fez ele porém? Não chegou nem demasiado cedo, nem demasiado tarde. Montou o jumento e seguiu lentamente estrada fora. Durante todo o tempo acreditou; acreditou que Deus não iria exigir Isaac, se bem que estivesse disposto a sacrificá-lo quando tal lhe fosse imposto. Acreditava **por força do absurdo**, pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e **o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no momento seguinte**. Subiu ao monte e ainda no instante em que a faca luzia acreditava que Deus não lhe exigiria Isaac. Ficou certamente surpreendido com o desfecho, mas por meio de um movimento duplo aproximara-se da sua posição inicial e por isso recebeu Isaac com maior alegria do que da primeira vez. Sigamos adiante. Deixemos que Isaac seja realmente sacrificado. Abraão acreditava. Não acreditava que um dia haveria de ser bem-

aventurado no além, mas sim que haveria de ser feliz neste mundo, Deus poderia dar-lhe um novo Isaac, chamar à vida o sacrificado. ***Acreditava por força do absurdo***; pois todo raciocínio humano a muito que expirara [os grifos são nossos].

Johannes/Kierkegaard descreve a fé de Abraão, como uma fé em virtude do absurdo, isto porque, de acordo com todo cálculo humano, a esperança de Abraão só poderia ser vista como absurda, pois se não fosse absurdo não necessitaria de fé. De acordo com Álvaro Valls (2000, p. 183) “[...] a ideia de Kierkegaard é de que a gente tem que ter fé, justamente porque é difícil entender. Mas embora impossível de entender, compreender ou explicar, embora impossível de justificar racionalmente, estas coisas continuam sendo verdade. Por uma boa razão, baseada no melhor argumento de autoridade: porque Ele o disse, foi Ele que o prometeu”.

Por certo, como ressalta Gouvêa (2009, p. 175), existe uma conexão muito próxima entre o conceito de absurdo, ou “teologia do absurdo” como expressa algumas vezes em sua obra, com a ênfase da teologia reformada na soberania de Deus, para o autor:

É nossa crença total na soberania de Deus que nos permite acreditar no absurdo sem ficar virtualmente louco, sem destruir o entendimento. A realidade da soberania de Deus encobre toda paradoxalidade e torna o absurdo aceitável enquanto está embutido numa crença que é mais elevada do que a racionalidade humana, qual seja, o governo de Deus. Isto é precisamente [o] que encontramos em *Temor e Tremor* (GOUVÊA, 2009, p. 175).

Desse modo, não devemos compreender o absurdo em seu sentido ordinário e sim como uma categoria mental, “que implica, entre outras coisas, o reconhecimento dos limites da razão, a possibilidade do impossível, [...] e o valor conceitual da soberania de Deus (GOUVEA, 2009, p. 61). Pois: de acordo com Gouvêa (2006, pp. 174-175):

A menos que acreditemos que, em algum sentido, somos divinos, temos que admitir que o paradoxo vencerá por fim, pois ele é aquilo que a compreensão não pode compreender; e a compreensão humana tem que ter um limite, pelo menos se continua a ser meramente humana”. É somente reconhecendo os limites da razão humana que é possível aceitarmos a existência e a insolubilidade essencial do paradoxo. Esta noção

que é o que Kierkegaard queria dizer com a expressão “em virtude do absurdo” (GOUVÊA, 2006, pp. 174-175).

KIERKEGAARD E SUA DÍVIDA COM TERTULIANO

Segundo Thomas (apud GOUVÊA, 2009, p. 170) era a Tertuliano (150/160-222?) que Kierkegaard devia o seu conceito de absurdo. E a expressão *por força do absurdo* utilizada em *Temor e Tremor* (1843) é um reminiscência do *Credo quia absurdum* atribuído ao catarginês. É interessante notar que, ainda em seus dias de estudante de teologia, Kierkegaard dirigiu a sua atenção aos Pais da Igreja. E parece certo que de todos os Pais da Igreja, ele gostava mais de Tertuliano (THULSTRUP apud GOUVÊA, 2009, pp. 170-171).

Não há evidências de que alguma vez Tertuliano tenha usado a expressão *Credo quia absurdum*, isto é, eu creio porque é absurdo. De acordo com Gouvêa (2009, p. 172) esta expressão muito provavelmente foi forjada por alguém que estava citando Tertuliano livremente. Mas embora Tertuliano não tenha dito expressamente *Credo quia absurdum*, parece que esta expressão resume bem o espírito de Tertuliano (REALE; ANTISERI, 2003, p. 72).

O que Tertuliano de fato disse e que provavelmente mais tarde se transformou nesta expressão, está registrado em sua obra *De Carne Chrisit* nos seguintes termos: “O filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura (*absurdum*). Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível” (TERTULIANO apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 72).

Kierkegaard encontrou em Tertuliano [...] um aliado contra o racionalismo filosófico. Ele elogiou Tertuliano por ser capaz de fazer uma nítida distinção entre filosofia e fé (GOUVÊA, 2009, p. 174). Como na seguinte passagem de *Sobre a prescrição contra os heréticos*:

[...] o que Atenas e Jerusalém têm em comum? O que a academia e a igreja têm em comum? O que os hereges e os cristãos têm em comum? Nossa disciplina vem do pórtico de Salomão, o qual ensinara que se devia procurar Deus com simplicidade de coração. Pensem nisso aqueles que inventaram um cristianismo estoico e platônico e dialético. Não precisamos da curiosidade depois de Jesus Cristo [...]. Quando cremos não sentimos necessidade de crer em outra coisa, uma vez que cremos antes isto: não haver motivo para crer em outra coisa (TERTULIANO apud REALE; ANTISERI, 2003, p. 79).

Para um filósofo, a busca torna-se mais importante do que o resultado que se obtém a partir dela; a especulação constitui um fim em si mesma. De fato, o filósofo distingue-se pela busca constante do saber e desse modo, torna-se vítima de sua própria curiosidade. Somente a fé pode interromper este círculo vicioso. O crente também prossegue na busca da verdade, porém, com uma diferença, ele sabe que pode alcançá-la, e quando isto acontece, deve abraçá-la, renunciando toda a dúvida: De acordo com Tertuliano: “nosso dever é procurar até encontrá-la, e crer nela tão logo que a encontramos” (CAMPOS, 2010, pp. 3-4).

KIERKEGAARD E TERTULIANO: A FÉ PARA ALÉM DOS LIMITES DA RAZÃO

Por suas posturas frente a especulação filosófica, Kierkegaard e Tertuliano, foram acusados de irracionalismo e atitude anti-filosófica (GOUVÊA, 2009, p. 173), no entanto um olhar atento tanto na obra do Dinamarquês, quanto do Catarginês, parece não deixar margem para tal afirmação. Parece que o que era inaceitável para ambos é que a teologia ficasse submetida a sistemas filosóficos. Neste sentido Tertuliano combateu tendências platônicas que estavam se imiscuindo no pensamento cristão de sua época, bem como, Kierkegaard combateu a influência do idealismo na teologia de sua época (GOUVÊA, 2009, p. 173).

Sendo assim, encerramos a nossa comunicação com duas afirmações que visam corroborar o que até aqui foi exposto. Sobre Tertuliano, Alexandre (apud Podolak, 2010, p. 109) afirma que o conjunto dos seus escritos [...] testemunha uma constante paixão pelo raciocínio. E sobre Kierkegaard, Álvaro Valls (2000, p. 177), afirma que ele foi “um dos autores mais racionais que se possa imaginar, pelo menos no sentido de esmiuçar racionalmente, de pesquisar”.

Desse modo, parece que o “absurdo” em Kierkegaard e em Tertuliano não implica em irracionalismo, mas sim, que ambos foram pensadores tão lúcidos, que no próprio uso da razão, foram capazes de reconhecer-lhe os limites.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

CAMPOS, Sávio L. B. **Tertuliano**: credo quia absurdum. *Filosofante*, 2010. Disponível em: <http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Tertuliano_credos_quia_absurdum.pdf>. Acesso em 11 set. 2017.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Palavra e silêncio**. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Paixão pelo Paradoxo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. Tradução Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

PODOLAK, Pietro. **Tertuliano**. Tradução Francisco Gomes Figueiredo de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

VALLS, Álvaro L.M. Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard. In: VALLS, Álvaro L.M. **Entre Sócrates e Cristo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 (Coleção Filosofia, n. 113).

CORPOS GROTESCOS: OS CORPOS CASTIGADOS NO ALÉM-MUNDO DO APOCALIPSE DE PAULO E OS MORTOS QUE RETORNAM NA OBRA O LIVRO DE MARAVILHAS DE PHLEGON DE TRALLES

Carlos Eduardo de Araújo de Mattos – Doutorando - UMESP

Resumo: O texto apócrifo do *Apocalipse de Paulo* é um dos mais influentes em termos de recepção quando o assunto é descrição do mundo dos mortos. Um exemplo de uma de suas recepções mais famosas é a obra de Dante Alighieri, *A Divina Comédia*. Entre as descrições de céu e inferno, um ponto que chama atenção nesta obra é o relato detalhado dos castigos que os condenados ao inferno sofrem em seus corpos. Autores como Stvan Zsachesz e outros, defendem que é possível fazer uma leitura dessas cenas à luz da teoria de *corpo grotesco* de Mikhail Bakhtin. Apresentaremos, ainda, outra obra que acreditamos ser pouco conhecida nos círculos acadêmicos, chamada *O Livro de Maravilhas* de Phlegon de Tralles. Trata-se de uma obra em que é utilizado um gênero literário do mundo antigo: *paradoxografia* (Descrição de maravilhas) em que o suposto autor (Phlegon da cidade de Tralles) é um iminente cidadão de Roma no período do imperador Adriano e descreve maravilhas do mundo que, ele afirma ter visto ou dos quais, afirma ter recebido relatos: ossos de gigantes que foram encontrados, crianças que mudaram de sexo, entre outros. Contudo, o tema que interessa a este artigo de mortos que voltaram e tiveram relações sexuais com vivos, anunciaram oráculos e até devoraram crianças receberá maior atenção. Pretendemos, com este paper, demonstrar que encontros de cultura produzem frutos híbridos que podem ser percebidos em narrativas como as que serão apresentadas no paper a seguir.

Palavras-chave: Religião e linguagem; Corpo Grotesco; Hermenêutica da recepção; Apocrifidade; Cultura Popular.

INTRODUÇÃO AO TEMA

Autores das tradicionais escolas de exegese da Alemanha têm reestruturado suas concepções de trabalho com textos bíblicos, não mais priorizando a tradicional exegese histórico-crítica, mas dando especial atenção à ciência da narratologia, ou seja, análise literária dos textos bíblicos. Isso nos encontra no

caminho de uma pesquisa bíblica que volta os olhos para além do cânon bíblico, como textos apócrifos e pseudepígrafos, no sentido de que, enquanto literatura, não apenas o que foi considerado canônico é texto religioso. Ou seja, uma análise narratológica deve levar em conta também outros textos da cultura. Essa perspectiva pode ser já observada, ainda que de forma embrionária, na obra de Helmut Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, no volume 2: A exegese bíblica deve ter um olhar voltado, não apenas para os textos considerados canônicos, mas também, os apócrifos e pseudepígrafos merecem atenção da pesquisa (KOESTER, 2005, p 19).

O autor italiano, Pierluigi Piovanelli, em seu artigo *O que é um texto Apócrifo e como ele funciona*, também salienta a necessidade de uma rede textual mais ampla no estudo dos textos bíblicos, na qual, todos os textos comporiam a memória, identidade e imaginário religiosos, se relacionando entre si, gerando com isso, uma rica produção cultural do Cristianismo Primitivo, como importantes elementos da identidade cultural do mesmo (PIOVANELLI, 2005, p 34). Essa perspectiva traz para a pesquisa, novas perguntas: Não faria o CP parte também de uma rede mais ampla da cultura do mundo antigo? O CP não é também, parte efetiva e ativa de todo um amplo processo de produção cultural do mundo em que está inserido? Nesse sentido, Robert Knapp em sua obra, *Invisible Romans*, defende que, estatisticamente, apenas 2 ou até mesmo 1% da população do mundo antigo era composto de elite. Os demais 98 ou até 99% da população eram grandes massas de pessoas parcialmente letradas, produtoras de cultura, embora não fossem das elites. Ou seja, não só a elite do Império produzia cultura, mas uma enorme população estava espalhada, vivendo, trabalhando, produzindo cultura a partir de suas vivências, de suas experiências, relações, medos, imaginários e mapeamentos de mundo. Megitt defende que essa grande massa popular não era apenas consumidora da cultura da elite, mas ela mesma produzia e havia troca nas margens da cultura. Essa produção das massas populares é rica e merece ser estudada, inclusive por exegetas bíblicos, na tentativa de mapear esse mundo em que o Cristianismo é nascente.(KNAPP, 2011, p 8).

A seguir, veremos duas obras que demonstram esse escopo de criação popular do mundo antigo.

APOCALIPSE DE PAULO: UM APÓCRIFO CONHECIDO E IMPORTANTE

Este paper apresenta dois textos, frutos dessa relação de culturas populares, de origens diferentes: o primeiro, da margem da produção cultural religiosa do próprio Cristianismo Primitivo, o Apocalipse de Paulo. Esse apócrifi-

fo, que faz parte do imaginário religioso das camadas populares do mundo antigo, do século 2 dC é considerado por autores como Paulo Nogueira, uma das obras mais influentes da literatura apocalíptica do mundo antigo, tendo sido recebido e reverberado, inclusive na obra de Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, em sua famosa descrição do Inferno.

Inicialmente como uma correspondência ao imperador Tito, o Apocalipse de Paulo é a revelação que o apóstolo relata na segunda carta Aos Coríntios, no capítulo 12, quando Paulo afirma que “certo homem, não sabe se no corpo ou fora do corpo foi levado ao céu onde recebeu a revelação de mistérios inefáveis, os quais ele não seria capaz de descrever”. (NOGUEIRA, 2015, p. 2).

Pois bem, nesta obra, o autor descreve tais mistérios: a partir da experiência extática do apóstolo, ele é levado ao paraíso onde encontra-se com um anjo que o guia por toda a jornada pelo céu. Ali, tem encontros com figuras proeminentes da tradição bíblica. Após esse momento, ele é conduzido por seu guia⁵⁴ ao longo do Lago Arqueruza até a entrada do lugar de condenação dos pecadores, onde ele vê condenações e penas terríveis, sofridas pelos pecadores. Vê um poço onde estão os condenados por pecados mais graves, chora e intercede por esses e por sua intercessão, os condenados recebem um domingão de alívio em suas penas. Paulo retorna ao paraíso e é recebido pelos justos. A versão copta descreve ainda outra visita ao paraíso e finalmente transporta Paulo ao monte das Oliveiras com os discípulos. (HIMMELFARB, 1983, p 21).

PHLEGON DE TRALLES E O LIVRO DE MARAVILHAS

Juntamente ao Apocalipse de Paulo, nosso paper apresenta outro texto do mundo antigo, pouco conhecido dos círculos acadêmicos: *O Livro de Maravilhas de Phlegon de Tralles*. Phlegon foi um homem grego livre do período do Imperador Adriano (117 – 138 dC) que serviu entre os funcionários do imperador (HANSEN, 1996, p 2). Foi autor de vários livros, dentro os quais, o mais notável é *O Livro de Maravilhas*, uma compilação de eventos e fatos maravilhosos.

O Livro de Maravilhas pertence a um gênero chamado pelos pesquisadores antigos como *paradoxografia*: descrever atos maravilhosos, um termo introduzido no início do século XIX por Antonius Westermann. Maravilhas aparecem ao longo da literatura antiga grega da obra de Homero e Hesíodo em

⁵⁴ Segundo a definição de J Collins: apesar de ser difícil a catalogação de textos apocalípticos, algumas características como a presença de um guia são marcas da grande maioria dos textos do gênero.

diante, mas no curso do tempo, o elemento do maravilhoso reivindicou um papel crescente e iniciado no final do quinto século antes de Cristo, quando estórias fabulosas, etnografias e contos de viagem eram produzidos em números crescentes (HANSEN, 1996, p 8). A seguir, apresentaremos uma das muitas cenas descritas por essa obra, para exemplificar o *Livro de Maravilhas e o gênero paradoxografia*.

LIVRO DE MARAVILHAS – FANTASMAS: POLYKRITOS, O ATOLIANO

Heron de Alexandria ou de Éfeso relatou que um fantasma também apareceu em Atólia.

Um dos cidadãos, um certo Polykritos foi eleito aitoliano por um termo de três anos pelo povo que o considerou digno entre os cidadãos por causa dele e da notoriedade de seus ancestrais. Nesse período de seu ofício, ele tomou uma mulher Lokriana como esposa, viveu com ela por três noites e deixou a vida na quarta noite. A mulher permaneceu em casa como viúva e grávida. Na hora do parto, ela deu à luz uma criança com dois conjuntos de genitais, masculino e feminino, com incríveis diferenças em suas naturezas. A parte de cima dos genitais era duro e viril, considerando que a parte entre as coxas era feminina e suave.

Surpresos, os familiares da criança levaram-na para a Agora onde convocaram uma Assembleia, convocando sacrificadores e adivinhadores e deliberaram sobre a criança. Alguns desses, declararam preocupação que um rompimento poderia acontecer entre os aitolianos e os lokrianos se a criança fosse separada de sua mãe, uma lokriana por ser filha de um aitoliano. Outros pensaram que eles deveriam pegar a criança e sua mãe e queimá-las fora das fronteiras da cidade.

Enquanto eles deliberavam, Polykritos, o homem que havia morrido anteriormente, apareceu na Assembleia, perto da criança, vestindo roupa preta. Os cidadãos foram acometidos de espanto com a aparição e muitos começaram a fugir quando ele os chamou a ter coragem e não serem jogados em confusão com a presença de um fantasma.

Quando ele conseguiu parar a maior parte da comoção e confusão, ele falou com uma voz suave, o seguinte: "Cidadãos, meu corpo está morto, mas em boa vontade e bondade que sinto diante de vocês, estou vivo. Estou aqui com vocês agora para o vosso benefício, tendo apelado àqueles que são mestres das coisas abaixo na terra. E agora conclamo vocês, que são cidadãos amigos, para que não fiquem assustados ou sintam repulsa na presença de um fantasma. Eu imploro a todos vocês, rezando pela salvação de todos, a me

entregarem a criança que eu gerei, para que não ocorra violência como resultado de uma outra decisão de vocês e que a vossa hostilidade não seja o começo de dificuldades duras. Não posso deixar a criança ser queimada por vocês, apenas por causa da loucura dos videntes que fazem proclamações pra vocês.

Agora, eu os perdoo porque vocês contemplam uma visão tão estranha que vocês perderam a noção do que seria o certo a fazer. Se, apesar disso, vocês me obedecerem sem medo, vocês serão liberados do seu medo presente, bem como da iminente catástrofe. Mas se vocês seguirem alguma outra opinião, eu temo que por causa de sua falta de confiança em mim, vocês cairão numa calamidade irremediável. Agora, por causa da boa vontade que eu tinha quando era vivo e que ainda tenho agora nessa minha inesperada aparição presente, predigo o que é benéfico para vocês. Então, eu peço a vocês que não me atrasem mais, mas decidam corretamente e, obedecendo o que eu disse, me entreguem a criança de forma auspiciosa, pois não me é permitido demorar aqui por aqueles que governam a terra”.

Após dizer isso, ele permaneceu quieto por um pouco, esperando com expectativa qual seria a resolução que eles trariam relativo ao seu pedido. Agora, alguns pensaram que deveriam entregar a criança e fazer expiação tanto para ela quanto para o ser sobrenatural que estava de pé, mas a maioria discordou, dizendo que eles não deveriam deliberar tão rapidamente, já que o assunto era de grande importância e não era um problema ordinário.

Vendo que eles não estavam o observando, mas ao invés disso, estavam dificultando seu desejo, ele falou novamente: “Todos os eventos, cidadãos, que lhes causarem problemas, não culpem a mim, mas ao destino que os leva a cair no caminho errado, um destino ao qual me oponho também por me obrigar a agir ilegalmente contra meu próprio filho”.

O povo ficou agrupado junto e argumentando sobre o prodígio quando o fantasma segurou a criança, empurrou a maioria dos homens para trás e rasgando apressadamente cada um dos membros da criança, começou a devorá-la. As pessoas começaram a gritar e atirar pedras nele para que ele fosse embora. Ileso das pedradas, ele consumou o corpo inteiro do menino, exceto sua cabeça e então surpreendentemente, desapareceu.

O povo irritado com esses acontecimentos e em estado de extraordinária perplexidade, queria enviar uma delegação para Delphi, mas a cabeça do menino que estava no chão, começou a falar, prevendo o futuro em um oráculo⁵⁵.

⁵⁵ Por motivos de espaço, o oráculo que a cabeça do menino pronunciou precisou ser omitido da versão final do texto.

Quando os atolianos ouviram o oráculo, eles trouxeram suas esposas, crianças e idosos para lugares seguros, conforme cada homem foi capaz de organizar. Eles mesmos permaneceram atrás, aguardando o que ocorreria e aconteceu no ano seguinte que os aitrolanos enfrentaram batalhas com grande destruição para ambos os lados.

LINHAS CONCLUSIVAS

A grande massa popular do mundo antigo não é apenas consumidora da cultura da elite, mas ela mesma é também produtora de cultura e nos pontos em que a cultura popular e a cultura das elites se encontram, há uma rica troca de produção de gêneros híbridos. Os textos que apresentamos acima são exemplos dessa produção e desses gêneros híbridos. Nossa hipótese inicial nesse paper é de que tais obras são frutos desses encontros híbridos da cultura popular do mundo antigo que alimentam imaginários e mapeamentos de mundo em todo o mundo antigo, inclusive no Cristianismo Primitivo. Nesse sentido, o CP e a cultura popular do mundo antigo estão em constante relação de troca e enriquecimento mútuo na produção de sentido, de imaginários e de cultura.

REFERÊNCIAS

- CZASCHEZ, Itsvan. **The Grotesque Body in Early Christian Discourse – Hell, Scatology and Metamorphosis**. New Yor: Routledge, 2014. 241 p.
- KNAPP, Robert. **Invisible Romans**. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators and Others. London: Profile Books. 2011. 347 p
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Apocriofidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. (Coleção Cristianismo Primitivo em Debate). 160 p.
- _____. Hermenêutica da recepção: Textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. In:_____. **Estudos de Religião**. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Volume 26, n. 42, junho de 2012 p. 15 – 31
- PIOVANELLI, Pierluigi. **What is a Christisn Apocryphal Text sn How does it Work**. Some Observations on Apocryphal Hermeneutics, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 59 (2005), p. 31-40.

O QUE AFASTA A CHUVA DE ISRAEL?

Cássio Murilo Dias da Silva – Doutor – PUC RS

Resumo: A Bíblia Hebraica conhece três formulações distintas para o sintagma “mn’ [negar, afastar] + termo equivalente a chuva”: mn’ gešem [negar/afastar a chuva], em Am 4,7; mn’ rebibîm [negar/afastar as garoas], em Jr 3,3, e mn’ (ha)tôb [negar/afastar o bem], em Jr 5,25 (sem artigo) e Sl 84,12 (com artigo). Este artigo apresentará uma breve exegese destes versículos, com particular atenção para Jr 3,3 e Sl 84,12, a fim de estabelecer as semelhanças entre eles e elucidar o modo como, no conjunto, estes textos reforçam a ideia de que depende unicamente da fidelidade do povo à Aliança com YHWH para que a estação chuvosa comece e termine nos momentos adequados.

Palavras chave: Exegese bíblica; Teologia bíblica; Bíblia Hebraica; Chuva.

INTRODUÇÃO

A Bíblia Hebraica conhece três formulações distintas para o sintagma formado pelo verbo מנע [negar/afastar] seguido de um termo equivalente a “chuva”: מנע גֶשֶׁם [negar/afastar a chuva], em Am 4,7; מנע רִבְבִים [negar/afastar as garoas], em Jr 3,3, e מנע הַטֹּב [negar/afastar o bem], em Jr 5,25 (sem artigo) e Sl 84,12 (com artigo). Todas essas três formulações falam da vinda ou não da chuva: aguaceiros regulares, garoas, o “bem” por excelência. A variação na terceira faz com que todas as ocorrências sejam únicas, sem repetição em outros textos.

Neste artigo, farei apenas observações sumárias para Am 4,7 e Jr 5,25. Para tais textos, remeto o/a leitor/a à minha tese doutoral (SILVA, 2006, 67-74 e 172-175). Deter-me-ei mais longamente em Jr 3,3 e Sl 84,12 e, como conclusão, apresentarei uma leitura de conjunto destes quatro textos.

1. AMÓS 4,7

Am 4,4-13 é um discurso de YHWH acerca da condenação do reino do Norte. Os vv. 6-11 apresentam uma lista de sete punições mandadas por YHWH. A falta de chuva (vv. 7-8) é a segunda. Embora o v. 7 utilize apenas um dos termos genéricos para “chuva”, גֶשֶׁם, a informação de que “ainda faltavam

três meses para a ceifa” permite afirmar que trata do מְלִקוֹשׁ [chuva de primavera, chuva tardia], a chuva que cai entre março e abril, no período da maturação das espigas. Nos vv. 7-8a, o poliptoto com o verbo מָטַר [(fazer) chover] é uma ironia verbal para descrever a falta de chuva e seus os efeitos catastróficos no campo e na cidade. O profeta contrapõe a obediência das chuvas e a desobediência de Israel, resumida repetidamente no refrão: “*mas não retornastes a mim*”(vv. 8.9.10.11).

2. JEREMIAS 5,25

Em Jr 5,20-29, está presente o *Leitmotiv* deuteronomista da “teodiceia”: o profeta exime Deus da culpa pelo Exílio e a imputa ao próprio povo. As acusações contra Judá encontram-se nos vv. 21-25: a falta de temor a YHWH e a rebeldia, que fazem de Judá um povo estulto. Um fragmento cosmogônico (vv. 22 e 24) agrava ainda mais esta acusação, ao contrapor a obediência do mar e da chuva à insubordinação do povo eleito. O paralelismo entre o demonstrativo אֵלֶּה [estas coisas] e o substantivo טוֹב [bem] é insólito e exige explicação. Não obstante o estrito paralelismo formal dos dois estíquios, aqueles dois termos não são equivalentes no seu conteúdo. O demonstrativo אֵלֶּה [estas coisas] refere-se às “semanas fixadas para a colheita”, no v. 24b; por sua vez, o termo הַטּוֹב [o bem] liga-se ao v. 24a, no qual ocorre um acúmulo de termos para “chuva”, e, portanto, deve ser interpretado como “o bem por excelência”, isto é, a chuva, que garante a fertilidade dos campos (DAHOOD, 1973, 404, seguido por vários autores; também CLINES, 1996, 356).

3. JEREMIAS 3,3

Jr 3,1-5 é um oráculo que funde duas situações da vida matrimonial – o divórcio e a infidelidade da esposa – como metáfora para o relacionamento entre YHWH e o povo eleito. Não é claro se a prostituição da mulher é a razão pela qual ela foi rejeitada pelo marido, ou se ela começou a prostituir-se após o divórcio. No entanto, visto que o país já está contaminado, exatamente porque o povo se prostituiu buscando outros deuses, é mais provável que a prostituição seja a motivação para o divórcio. O argumento é do tipo *a minori ad maius*, ou, na terminologia talmúdica, *qal wahomer* (LUNDBOM, 1997, 54; 1999, 301; 2013, 16): se uma mulher repudiada e recasada não pode ser tomada novamente pelo primeiro marido, *tanto menos* uma mulher que, antes ou depois do divórcio, se prostituiu.

Segundo Dt 24,1-4, a mulher (ou melhor, seu corpo) se torna impura somente se retornar ao primeiro marido; em Jr 3,2b, ao contrário, a mulher já é impura antes mesmo de retornar. Em ambos os casos, para que o marido não se contamine pela impureza dela, deve recusar a volta dela. O Deuteronomio dá uma motivação teológica, mas não explica por que a volta da mulher ao primeiro marido seria uma “abominação” (תועבה היא) aos olhos de YHWH nem por que isso faria a terra “pecar” (תחטיא). De qualquer modo, a razão tem a ver com o corpo da mulher, e a impureza decorrente impede as relações sexuais entre ela e o seu marido. O aspecto sexual implícito na lei do Deuteronomio está também na metáfora de Jr 3,1-5, que vincula a falta das precipitações à impureza do país. A metáfora do matrimônio conduz à metáfora da sexualidade: assim como o marido evita ter relações com a mulher da qual já se divorciou uma vez, também YHWH evita fecundar o país com as chuvas.

Em Jr 3,3 encontra-se um paralelismo único em toda a Bíblia Hebraica, tanto no conjunto dos elementos – מנע רבבים [reter (as) garoas] e מלקוש מלקוש [reter (as) chuvas tardias] –, como em cada uma das partes. Em nenhum outro texto os verbos מנע [reter] e מלקוש [reter] são usados em paralelo. O Niphal וימנעו [e foram afastadas] é um passivo teológico, e não simplesmente a reação da natureza ao pecado do povo. O paralelismo com לא היה [não houve, não aconteceu] é do tipo sintético e indica uma sequência de causa e efeito, na qual se reforça a ideia de que as precipitações não acontecem porque YHWH decidiu deixar o país na esterilidade. O termo רבבים indica “garoas” ou “chuvas finas” em geral. Em Mi 5,7, o resto de Jacó é como טל [orvalho] e como רבבים [garoas] sobre a erva: logo desaparece. Em Sl 65,11, a palavra רבבים [garoas] se referem às chuvas de outono, que amolecem a terra e a tornam cultivável. Em Sl 72,6, o rei justo é comparado aos רבבים [garoas], as chuvas que caem lenta e continuamente e fazem frutificar a terra. O binômio מלקוש - רבבים [garoas - chuvas tardias] não é usado para construir um merisma, e sim um paralelismo sintético, no qual o segundo membro especifica o primeiro. O termo מלקוש [chuvas tardias] explicita quais garoas não vieram mais – as da primavera – e direciona os leitores/ouvintes ao ponto central na afirmação da falta das chuvas: faltaram não somente as precipitações em geral, mas mais especificamente, aquelas ligadas diretamente ao amadurecimento do trigo.

O oráculo é altamente irônico: a prostituição da mulher (v.1bb-2) é metáfora para a prática dos ritos de fertilidade cananeus, cujo propósito é

exatamente garantir a regularidade do ciclo da natureza: a chuva sobre os campos no tempo certo, o crescimento das plantações e a maturação dos frutos. O povo cultuou Ba'al, o grande deus da fertilidade; mas, em resposta, a fertilidade foi retirada e no lugar ficou somente seca e esterilidade.

4. SALMO 84,12

O Sl 84 é habitualmente considerado um “Cântico de Sião”, ainda que apresente elementos de outros gêneros literários: lamentações individuais (v. 3); macarismos (vv. 5-6.13); oração pelo rei (v. 9-10). É possível encontrar neste salmo duas referências à chuva. A primeira encontra-se no obscuro v. 7, cuja tradução é problemática. Caso se traduza o termo מוֹרָה por “primeira chuva” ou “chuva de outono”, o salmo pode ser conectado à Festa dos Tabernáculos⁵⁶: após o longo e árido verão, os peregrinos renovam a esperança de que as chuvas de outono caiam no momento adequado e na medida justa para garantir a fertilidade dos campos. A segunda referência à chuva encontra-se no v. 12, no sintagma מִנַּע טוֹב [literalmente = *negar, afastar (o) bem*], interpretado como “afastar / recusar (a) chuva” (DAHOOB, 1965, 25; 1970, 279.283-284; seguido por vários estudiosos). Esta interpretação não só é plausível do ponto de vista do significado individual de טוֹב [*bem*], mas também está de acordo com o uso de מִנַּע טוֹב [*negar, afastar (o) bem*] em Jr 5,25, que descreve as consequências para quem não caminha na integridade: as iniquidades e os pecados de Judá afastaram as colheitas e o bem, isto é, as chuvas.

A pontuação do TM liga נתן [dar] a חַן וְכְבוֹד [graça e glória] e estabelece um paralelismo sinonímico entre os dois últimos estíquios:

יְהוָה אֱלֹהִים		<i>Sim, sol e escudo é YHWH Elohim,</i>
כִּי שָׁמֶשׁ וּמָזֶן	^{2a}	
יִתֵּן יְהוָה		<i>graça e glória concede YHWH.</i>
חַן וְכְבוֹד		
בְּתַמִּים:		<i>Não recusa (o) bem a quem caminha na integri-</i>
לֹא יִמְנַע טוֹב לְהַלְכִים	^{2b}	<i>dade</i>

O texto consonântico, porém, divide o versículo diferentemente:

⁵⁶ Por outro lado, o Sl 84 não menciona explicitamente nenhuma festa em particular e se adapta bastante bem a qualquer peregrinação – individual ou coletiva – à Cidade Santa.

כי שמש ומגן יהוה אלהים חן וכבוד
יתן יהוה לא ימנע טוב להלכים בתמים

e permite uma tradução ligeiramente diversa:

*Sim sol e escudo é YHWH Elohim graça e glória
concede YHWH não recusa (o) bem a quem caminha na integridade.*

Nesta leitura, חן וְכָבוֹד [graça e glória] não são dons que YHWH concede ao fiel, mas dois atributos (ou epítetos?) divinos. Isso torna ainda mais estreito o paralelismo נתן - לא מנע - נתן [dar - não recusar], verbos que passam a ter um só objeto direto: טוב [bem, "chuva"].

Em ambas as leituras (TM e texto consonântico), a frase בְּתָמִים לְהֵלְכִים [a quem caminha na integridade], além de especificar a pessoa de quem YHWH não afasta o bem (a chuva), aplica-se a todas as afirmações do versículo:

*YHWH Elohim é sol e escudo ... a quem caminha na integridade
YHWH concede graça e glória ... a quem caminha na integridade
Ele não recusa o bem (a chuva) ... a quem caminha na integridade*

O texto joga com o duplo sentido do verbo הֵלֵךְ [caminhar]: percorrer o caminho em direção a Jerusalém e percorrer o caminho dos mandamentos. Esta passagem da mobilidade física (peregrinação) à mobilidade espiritual (fidelidade à Aliança) está presente também nas "liturgias de ingresso" dos salmos 15 e 23. Não obstante, o Sl 84,12 tem um tom muito mais sapiencial, porque, diferente daqueles outros dois salmos, não fala das condições para entrar no templo, e sim das condições para receber os dons divinos.

CONCLUSÃO

Os quatro textos analisados neste estudo partilham o conceito de que a queda ou não da chuva é estreitamente ligada à conduta moral do ser humano. No entanto, apenas Jr 5,24 faz depender diretamente dos pecados do povo. Com efeito, Am 4,7 e Sl 84,12 apresentam o afastamento ou a chegada da chuva como uma ação direta de YHWH, enquanto o *Niphal* de מִנַּע [reter] Jr 3,3 é um passivo teológico.

Nas perícopes em que estes versículos se inserem, nota-se uma insistência no movimento físico-espiritual. Am 4,6-11 e Jr 3,1-5 utilizam o verbo שׁוּב [*retornar*], mas com conotações diferentes: no texto de Amós, os flagelos têm a finalidade didática de fazer Israel retornar ao seu Deus; o texto de Jeremias, por sua vez, afirma a total impossibilidade do retorno. No texto de Amós, שׁוּב [*retornar*] não tem unicamente sentido moral, mas também sentido físico, isto é, retornar a Jerusalém (para cultuar YHWH) e abandonar Betel e Guilgal (e o que estes santuários representam).

Movimentos físico e movimento espiritual estão combinados também em Jr 5,23-24: o povo, ao invés de “se converter” (שׁוּב), “dá meia volta e se vai” (סָרוּ וַיִּלְכוּ) e se recusa a temer a YHWH. O resultado é proporcional: o povo se afasta de YHWH; o bem (a chuva) e o ciclo da natureza se afastam do povo. Esta imagem aparece absolutamente revertida no Sl 84,12, que joga igualmente com o senso de הֵלֵךְ [*caminhar*], para indicar novamente não apenas o deslocamento físico (peregrinar até Jerusalém), mas também o deslocamento espiritual: YHWH garante o bem (a chuva) “aos que caminham na integridade” (לַהֲלֹכִים בְּתָמִים).

Em Jr 3,3, foram afastados os רְבִיבִים [*garoas*] e não veio o מִלְקוֹשׁ [*chuvas tardias*]: um merisma para indicar a totalidade das chuvas ligadas diretamente à maturação do trigo. O fragmento doxológico de Jr 5,24 recorda que é YHWH quem dá יוֹרֵה [*primeiras chuvas*] e מִלְקוֹשׁ [*chuvas tardias*] no tempo adequado e quem garante שְׁבַעוֹת חֲקוֹת קִצִּיר [*as semanas fixadas para a ceifa*]. De novo, uma referência à colheita do trigo, cuja maturação depende dos aguaceiros no momento certo.

O refrão de Am 4,6-11 corresponde à falta de temor e rebelião conscientemente assumida em Jr 5,21-25. Nestes dois textos, a chuva cai quando e onde YHWH determina; o povo eleito, ao contrário, não obedece ao Deus que chama de seu. No texto de Jeremias, a falta de chuva é consequência da rebelião do povo; em Amós, a alternância e a escassez dos aguaceiros é um flagelo do passado que não provocou a conversão de Israel. De modos ligeiramente diversos, ambos os textos acentuam a ideia de que a rebelião é uma atitude constante na vida do povo eleito.

Em resumo, os quatro textos aqui estudados partilham muito mais do que as variações de um sintagma com o verbo מוֹנֵעַ [*reter*]. Eles expressam a convicção de que a vinda das chuvas nos momentos e nas quantidades certas depende unicamente da fidelidade de Israel à Aliança com seu Deus. YHWH é uma “divindade ética”, ele se interessa pelo comportamento de quem o invoca

e, por isso, deixa condicionada a bênção das chuvas à vida prática de quem se considera seu povo.

Embora hoje utilizemos todo um vocabulário técnico para definir e explicar o excesso ou, inversamente, a escassez dos aguaceiros (“zona de convergência tropical”, “el niño” etc.), a ciência moderna não exime o ser humano de sua culpa nas mudanças climáticas. Muito ao contrário, afirma repetidamente a necessidade de mudança de comportamento para cessar o aquecimento global e suas consequências. Fóruns, cúpulas, “Gs” (G5, G8, G20 etc.) e outros encontros de líderes e representantes das nações... sempre e de novo volta a pergunta sobre quais atitudes a humanidade deve assumir para que o meio ambiente não se torne hostil em excesso. De algum modo, os autores bíblicos já haviam iniciado tal discussão e proposto algumas respostas. Ao retratar YHWH como o Deus da ética, o texto bíblico expressa o conceito de que ele livremente vinculou o ritmo da natureza ao ritmo da sociedade. Ao questionamento “O que afasta a chuva de Israel?”, os autores bíblicos respondem: “Se ela não vem no momento certo e na quantidade certa, não é pelo desejo de YHWH, e sim pela interferência humana!”

Textos tão antigos, mas, ao mesmo tempo, tão atuais! Não obstante, parece que a humanidade ainda não aprendeu!...

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Leslie C. **Jeremiah: a Commentary**. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- CARROLL, Robert P. **Jeremiah**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- CLEMENTS, Ronald Ernest. **Jeremiah**. Atlanta: John Knox, 1988.
- CLINES, David J.A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. vol. 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- CRAIGIE, Peter C.; KELLEY, Page H.; DRINKHARD JR., Joel F. **Jeremiah 1-25**. Dallas: Word Books, 1991.
- DAHOOD, Mitchell. **Psalms I – 1-50**. New York: Doubleday, 1965.
- DAHOOD, Mitchell. **Psalms, II - 51-100**. New York: Doubleday, 1970.
- DAHOOD, Mitchell. A note on tôb “Rain”, **Biblica**, v. 54, p. 404, 1973.
- HOLLADAY, William Lee. **Jeremiah 1**. Philadelphia: Fortress, 1986.
- LUNDBOM, Jack R. **Jeremiah - A Study in Ancient Hebrew Rhetoric**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- LUNDBOM, Jack R. **Jeremiah 1-20**. New York: Doubleday, 1999.
- LUNDBOM, Jack R. **Jeremiah among the prophets**. Cambridge, James Clarke, 2013.

MARTIN, James D. The Forensic Background of Jeremiah III.1. **Vetus Testamentum**. Leiden, v. 19, n. 1, p 82-92, 1969.

RAVASI, Gianfranco. **Il Libro dei Salmi (51-100)** - II. Bologna: Dehoniana, 1986.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Aquele que manda a chuva sobre a face da terra**. São Paulo: Loyola, 2006.

POBRES, LITURGIA E CIÊNCIA MODERNA COMO LUGARES TEOLÓGICOS

César Andrade Alves – Doutor – FAJE

Resumo: O clássico tema dos lugares teológicos foi lançado na circulação teológica por Melanchthon e Cano. Por lugares teológicos se entendem aqui as instâncias de onde se buscam matérias e argumentos. O objetivo é a atualização da lista dos dez lugares teológicos indicados por Cano: Sagrada Escritura, Tradição, Igreja, concílios, sumo-pontífice, Padres da Igreja, teólogos escolásticos, razão natural, filosofia e história. O método é o da pesquisa bibliográfica, que identifica na literatura teológica três outros lugares teológicos relevantes não incluídos nessa lista. Trabalha-se a partir do único lugar eclesial válido em teologia, que é o da fé apostólica transmitida pela igreja às sucessivas gerações, e respeitando o princípio de que os diversos lugares teológicos devem ser usados harmoniosamente entre si. O primeiro consiste nos pobres. Cristo tomou sobre si a pequenez e a pobreza, identificando-se com os pobres, que por isso são estímulo para a reflexão teológica libertadora num contexto de graves problemas de injustiça. O segundo é a liturgia, com foco na liturgia da eucaristia analisada em sua dimensão eclesial-coletiva e sacrificial. Tais dimensões sublinham profeticamente, em contexto individualista, narcisista e egocêntrico, a atitude de tomar prejuízo para fazer o bem aos demais. O terceiro é a ciência moderna, cujos avançados conhecimentos sobre as realidades, forças e leis que estruturam a vastidão do cosmo fazem ver, de modo ainda mais abissal, as proporções da pobreza humana e a profundidade da compaixão de Deus Trindade, fundamento de todo o cosmo não como princípio mecânico e neutro, mas como amor gratuito que toma prejuízo fazendo o bem.

Palavras-chave: Metodologia; Método teológico; Lugar teológico; Epistemologia.

O tema dos lugares teológicos tomou, desde o século XVI, dois caminhos distintos. A “apropriação teológica do método dos lugares concretizou-se [desde aquela época] em dois modos totalmente diferentes” (WICKS, 1994, p. 551). O primeiro foi tomado pelo reformador Philipp Melanchthon em duas obras: *Loci communes rerum theologicarum* de 1521 e *Loci praecipui theologici* de 1559. Segundo Melanchthon, os *loci theologici* – lugares teológi-

cos – são os temas habituais e principais da reflexão cristã (MELANCHTHON, 1978, p. 19). Ele se põe em radical oposição à Escolástica medieval, e à forma e aos conceitos usados pelos teólogos escolásticos em suas *disputationes*. Melanchthon escreveu que estes “poderiam dissimular sua estupidez, se aqueles tolos debates não escondessem de nós, ao mesmo tempo, o evangelho e os benefícios de Cristo” (MELANCHTHON, 1978, p. 20, tradução nossa). Alguns dos temas de reflexão indicados na obra de 1521 são: o ser humano, o pecado, as leis divinas e humanas, o evangelho, a graça, a justificação, a fé, o batismo e o amor. Já na obra de 1559, alguns dos temas principais são: Deus, a criação, o pecado, o ser humano, o decálogo, a lei natural e os evangelhos.

O segundo caminho foi tomado pelo dominicano Melchor Cano na obra *De locis theologicis* de 1563. Cano conhecia a obra de Melanchthon (CANO, 1564, p. 4). Sua intenção era apologética “para combater pela fé católica” (CANO, 1564, p. 2, tradução nossa) contra os embates dos protestantes, judeus, muçulmanos e pagãos. Mediante a expressão *loci theologici*, indicava as instâncias de onde o teólogo busca matérias e argumentos para “exortar na sã doutrina e responder àqueles que a criticam, [... de onde], colhe razões [...] seja para confirmar o próprio ensinamento, como para contestar as opiniões dos adversários” (CANO, 1564, p. 1, tradução nossa). Em sua definição, lugares teológicos são “alguns lugares próprios da Teologia [que servem] como local de residência [*domicilia*] de todos os argumentos teológicos” (CANO, 1564, p. 4, tradução nossa). Segundo ele, nenhum desses lugares teológicos tem individualmente o monopólio da verdade, mas devem ser usados harmoniosamente entre si. Eis a lista dos dez lugares teológicos indicados por Melchor Cano. O primeiro lugar é a autoridade da Sagrada Escritura que contém os livros canônicos. O segundo é a autoridade da Tradição de Cristo e dos apóstolos, as quais, mesmo que não tenham sido escritas, chegaram até nós como de ouvido em ouvido. O terceiro é a autoridade da Igreja Católica. O quarto é a autoridade dos concílios. O quinto é a autoridade da Igreja Romana. O sexto é a autoridade dos Padres da Igreja. O sétimo é a autoridade dos teólogos escolásticos. O oitavo é a razão natural. O nono é a autoridade dos filósofos. O décimo é a história humana (CANO, 1564, p. 5).

Foi a partir desses dois caminhos distintos, um indicado por Melanchthon, outro por Cano, que desde o século XVI tem sido tratado o tema dos lugares teológicos. Em comum entre eles havia o estado de acirramento de ânimo. Deixando aqui de lado tal acirramento de espírito, partimos da via indicada por Cano, mas indo além dela. Desse modo, hoje se veem os lugares teológicos como “testemunhos prestados à verdade revelada [que] falam com vozes de intensidade e timbre diferente, que [se] procura fundir num todo

harmônico" (WICKS, 1994, p. 552). Tais testemunhos servem "como local de residência [*domicilia*]" (CANO, 1564, p. 4, tradução nossa) para argumentos teológicos. De cada um o teólogo obtém matéria para uma reflexão harmoniosamente integrada com os demais "locais de residência".

Hoje em dia podemos pensar em mais instâncias que não estavam presentes na lista de Melchor Cano. De fato, "uma doutrina contemporânea dos lugares ou fontes há de procurar inserir temas ausentes em Cano, como o testemunho da liturgia e a experiência das igrejas regionais ou locais" (WICKS, 1994, p. 552). Falaremos aqui de três dessas instâncias: os pobres, a liturgia e a ciência moderna. A perpassá-las estará o fio condutor da amorosa pobreza de Deus manifestada plenamente no evento de Jesus Cristo.

POBRES COMO LUGAR TEOLÓGICO

Este lugar teológico é considerado aqui a partir do único lugar eclesial válido na teologia em geral, que é o da fé apostólica transmitida pela igreja às sucessivas gerações através dos séculos. A partir daí, vê-se que a pobreza e a fragilidade humana são alvos especiais da compaixão do coração divino. A revelação mostra que Deus, com suas entranhas de misericórdia, dá de si e se inclina – desce com, "con-descende" – na direção da pobreza e da fraqueza humana. Exatamente por ser Deus-amor que dá de si, que toma prejuízo fazendo o bem ao outro, o coração divino se põe muito próximo da miséria e pobreza dos seres humanos. "A miséria humana atrai a compaixão de Cristo salvador, que quis tomá-la sobre si e identificar-se com os 'mais pequenos dos seus irmãos' (Mt 25,40)" (CPDF, 2007, n. 1). Em Jesus de Nazaré, tal extremo interesse e proximidade se mostram desde os relatos da anunciação e do nascimento, sempre em meio aos pobres. Paulo assim o resume: "conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo; de rico que era, tornou-se pobre por causa de vós, para que vos torneis ricos, por sua pobreza" (2Cor 8,9). Cristo viveu isso com tal radicalidade que atingiu ele mesmo os píncaros da pobreza e miséria através da doação da própria vida na cruz. "O que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. [...] O que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios, e o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o forte. O que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é" (1Cor 1,25.27-28).

A partir do lugar eclesial que é a fé apostólica transmitida pela igreja, vê-se que "a preocupação com os mais simples e mais pobres foi, desde o início, um dos traços característicos da missão da Igreja" (CPDF, 2007, n. 1). Ao

seguir os passos da revelação divina, a missão da igreja configura-se desde seus albores pela sensibilidade e dedicação aos pobres e desvalidos. “Houve [...], desde o tempo dos Apóstolos, numerosos cristãos que dedicaram suas vidas à libertação de toda a forma de opressão e à promoção da dignidade humana. A experiência dos santos e o exemplo de tantas obras de serviço ao próximo constituem um estímulo e uma luz para as iniciativas libertadoras que hoje se impõem” (CPDF, 2007, n. 1). O resgate que a teologia latino-americana fez dos pobres está, assim, corroborado pela Tradição eclesial. A diligência manifestada pela situação dos pobres na teologia da América Latina está em consonância com a igreja inteira e constituem estímulo e luz para a reflexão teológica universal num contexto já mundial de graves problemas de miséria e injustiça (GONZÁLEZ FAUS, 1984).

A LITURGIA COMO LUGAR TEOLÓGICO

Não será exagerado falar do valor da liturgia para a teologia (STENZEL, 1969, p. 690). Diversas obras já abordaram o assunto (RENAUDIN, 1935; TAVARES, 2006; CORDOVILLA, 2016). A Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Vaticano II expressou que “a liturgia é, simultaneamente, a meta para a qual se encaminha a ação da igreja, e a fonte de onde promana toda a sua força” (VATICANO II, 1963, n. 10). Sendo a teologia parte da ação da igreja, é também da liturgia que a reflexão teológica se alimenta. “Afirmar que a liturgia é [um lugar teológico] implica concebê-la como terreno vital, autêntico húmus, no qual e a partir do qual a teologia continuamente brota, retirando a seiva necessária para sua sobrevivência e crescimento orgânicos” (TAVARES, 2006, p. 8).

Nosso foco aqui recai sobre a liturgia da eucaristia em sua dimensão eclesial-coletiva e sacrificial. Vimos que a pobreza e a fragilidade humana são alvos privilegiados da compaixão do coração divino. A revelação mostra Deus, em amorosa pobreza, a doar de si e a se inclinar, a “con-descender”, na direção da pobreza e fraqueza humanas. A liturgia da eucaristia expõe em seu centro o Deus-amor que dá de si, toma prejuízo para fazer o bem ao outro. Tal doação eucarística vem expressa na linguagem do pão-corpo e do vinho-sangue. O coração divino se põe muito próximo da miséria e pobreza humana através da doação do próprio corpo e sangue. Quem se torna pão e vinho serve de alimento em benefício do outro, numa atitude altruísta. O que se aí se mostra é antípoda da luta pela sobrevivência na qual sobrevive o mais forte, aquele que se alimenta dos seres vivos mais fracos numa ação de tirar uma espécie de lucro. Ao invés de agarrar uma presa em benefício próprio e levar

vantagem, na eucaristia o coração divino toma prejuízo e se torna alimento em benefício dos demais. Tal generosidade gratuita tem íntima relação com as entranhas de misericórdia de Deus. Na liturgia da eucaristia Cristo revela plenamente a extensão da generosidade gratuita das entranhas de misericórdia de Deus.

A liturgia sublinha profeticamente, em contexto cada vez mais individualista, narcisista e egocêntrico, o caráter comunitário da fé e a atitude de tomar prejuízo para fazer o bem aos demais. A partir da eucaristia, a teologia é impulsionada pela situação dos pobres e oprimidos, num contexto de ingente miséria e injustiça que decorrem de se tomar das coisas em benefício próprio para se tornar mais forte, ter lucro e levar vantagem. A *Sacrosanctum Concilium* acena para essa incidência que a liturgia eucarística deve ter na vida concreta ao afirmar: “a liturgia impele os fiéis, saciados pelos mistérios pascais, a viverem unidos no amor; pede que sejam fiéis na vida a quanto receberam pela fé e pela renovação da aliança do Senhor na Eucaristia, e aquece os fiéis na caridade urgente de Cristo” (VATICANO II, 1963, n. 10). Desse modo acontece uma verificação mútua entre liturgia e teologia. “Entre liturgia e teologia existe uma relação de intrínseca reciprocidade: de um lado, a liturgia é concebida como fonte da teologia e, de outro, a teologia é considerada como a instância de verificação da liturgia” (TAVARES, 2006, p. 6).

A CIÊNCIA MODERNA COMO LUGAR TEOLÓGICO

No elenco das fontes de onde a teologia haure material pode ser incluída a ciência moderna. Com a intenção de aprofundar a compreensão das realidades do ser humano e do universo físico à luz da revelação divina, a articulação entre teologia e ciência moderna oferece elementos de reflexão a respeito das realidades, conceitos, forças e leis que estruturam o cosmo. O trabalho nessa interface (PEACOCKE, 1979; POLKINGHORNE, 2001) articula tais temas sob forma de grandes questões, como por exemplo: 1) O universo tem um propósito ou fundamento? 2) Esse fundamento é valorativamente neutro ou orientado? 3) Como tudo terminará?

A ciência moderna avançou em grandes passos no conhecimento das realidades, forças e leis que estruturam o universo e seus bilhões de galáxias, e do multiverso com seus bilhões de universos. A teologia encontra, no núcleo da revelação divina, que todo esse imenso conjunto têm uma relação de origem positiva em Deus e na sua amorosa pobreza. O fundamento originador de todo o cosmo não é um princípio mecânico e neutro. Dependente de Deus em todo o arco da existência, o cosmo não tem por fundamento a neutralidade ou

mecanicidade, mas sim a *agápe* do Deus Trindade, o amor gratuito, amor que toma prejuízo fazendo o bem.

A partir da fé apostólica transmitida pela igreja às sucessivas gerações, vislumbra-se, no incomensurável quadro cosmológico oferecido pela ciência moderna, as proporções ainda mais abissais da pequenez, fragilidade e pobreza humana. Fica-se ainda mais espantado por estas serem alvo especial da compaixão do coração divino. Deus, com suas entranhas de misericórdia, inclina-se ou “con-descende” na direção da pobreza humana. Precisamente pelo fundamento ser Deus-amor, que dá de si e toma prejuízo para fazer bem ao outro, ele se põe muito próximo da miséria e pobreza dos seres humanos. Aquilo que a liturgia da eucaristia expõe em seu centro, mediante a linguagem do pão-corpo e do vinho-sangue, expõe o Deus-amor que doa de si tomando prejuízo fazendo o bem, ao contrário da atitude do mais forte que leva vantagem ao obter lucro alimentando-se dos mais fracos.

O cosmo e o ser humano serão tanto mais autênticos não quanto mais neutros e impessoais forem ou tentarem parecer, mas sim quanto mais estiverem de acordo com tal formatação de fundo que os funda, plasma, formata e cria, fazendo tal fundamento ter vigência de fato. Nesse sentido se pode falar de uma futura apreciação crítica de toda a realidade. Tal apreciação crítica, ainda não acontecida historicamente, será levada adiante no futuro. Ali, o plano original da criação do cosmo e do ser humano será levado a sua completude final. Aquele fundamento nada neutro do cosmo e do ser humano terá a palavra definitiva.

CONCLUSÃO

Trabalhamos aqui com três instâncias, ausentes na lista de Melchor Cano, nas quais podemos buscar matérias e argumentos para expor a doutrina cristã, articulando-as com os demais lugares teológicos. São três instâncias que servem “como local de residência [*domicilia*]” (CANO, 1564, p. 4, tradução nossa) para argumentos em Teologia. Vimos que a amorosa pobreza de Deus é um fio condutor que perpassa as três instâncias. A pobreza humana atrai a compaixão do coração divino a tal ponto que ele próprio “quis tomá-la sobre si e identificar-se com os ‘mais pequenos dos seus irmãos’ (Mt 25,40)” (CPDF, 2007, n. 1). A doação de si, que está no centro da eucaristia na linguagem do pão-corpo e do vinho-sangue, mostra a presença real dessa proximidade do Grande Pobre que é o Senhor. A ciência moderna obteve avançados conhecimentos a respeito das realidades que estruturam a vastidão do cosmo. Tais conhecimentos fazem ver de modo ainda mais abissal as proporções da po-

breza e pequenez humana, e a profundidade da compaixão divina. O fundamento de todo o cosmo não é um princípio mecânico ou neutro, mas o amor gratuito do Deus Trindade, que toma prejuízo fazendo o bem.

REFERÊNCIAS

- CANO, Melchor. **De locis theologicis**. Louvain: 1564.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Sacrosanctum Concilium**. Roma: 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 15 ago. 2017.
- CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. La liturgia [no] es un lugar teológico. *Phase* (Barcelona), v. 56, n. 336, p. 525-536, 2016.
- CPDF - CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Nota Explicativa. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino SI. **Acta Apostolicae Sedis**, v. 99, p. 195-198, dez. 2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_po.html>. Acesso em: 15 ago. 2017.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Los pobres como lugar teológico. **Revista latino-americana de Teología**, v. 1, n. 9, p. 275-308, 1984.
- MELANCHTHON, Philipp. **Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559**. In: ID., *Melanchthons Werke in Auswahl*. II.Band, 1.Teil. Gütersloh: Gerd Mohn, 1978.
- PEACOCKE, Arthur. **Creation and the world of science**. Oxford: Oxford University, 1979.
- POLKINGHORNE, John. **Além da Ciência**. Bauru: EDUSC, 2001.
- RENAUDIN, Paul. De auctoritate sacrae Liturgiae in rebus fidei. **Divus Thomas** (Freiburg), v. 13, p. 41-54, 1935.
- STENZEL, Alois. La liturgia como lugar teológico. In: **Mysterium Salutis** v. 1, t. 2. Madri: Cristiandad, 1969, p. 688-703.
- TAVARES, Sinivaldo. Liturgia: lugar da teologia. A relevância de um antigo princípio. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 66, n. 261, p. 5-25, 2006.
- WICKS, Jared. Lugares teológicos. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (ed.). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, p. 551-552.

A CASA DAS SETE MULHERES

Cláudia Danielle de Andrade Ritz – Mestranda – PUC Minas/CAPES

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre os aspectos sociorreligiosos da violência doméstica experienciada por 07 mulheres pentecostais. A violência doméstica é um fenômeno social que alcança as mulheres no Brasil de forma acentuada, como apontado pelo Mapa da Violência 2015 Homicídio de Mulheres no Brasil de Júlio Jacobo Waiselfisz. Essa constatação descortina uma violência de gênero. No ordenamento jurídico brasileiro há arcabouços como as Leis 11.340/2006 - Maria da Penha e 13.104/2015 – Feminicídio, além de aparato judicial, policial e casas de amparo. As mulheres pentecostais ao experienciarem a violência doméstica, trazem consigo elementos simbólicos próprios de sua pertença que extrapolam questões puramente sociais e jurídicas. Desta forma, objetivamos propor uma reflexão sobre a violência doméstica experienciada por mulheres no contexto pentecostal, considerando as relações de gênero, de poder e o discurso religioso. Como metodologia, realizamos pesquisa de campo mediante entrevistas além de referencial teórico. Apresentaremos os dados coletados em campo de forma sintetizada e suas respectivas análises.

Palavras-chave: Violência doméstica; Mulheres; Relações de Gênero; Pentecostais; Dados qualitativos da pesquisa de campo.

INTRODUÇÃO

Nossa abordagem focará na violência doméstica experienciada por 07 mulheres pentecostais. A pesquisa realizada foi de caráter exploratório e qualitativa. Corroborando Uwe Flick (2009, p. 23) a pesquisa qualitativa permite que as vozes das mulheres sejam ouvidas e que os objetivos concretizados. Utilizaremos o referencial teórico e a apresentação sumária dos dados da pesquisa de campo, realizadas em fevereiro de 2017 com participação voluntária de 07 mulheres pentecostais que tenham experienciado violência doméstica⁵⁷. A amostragem não será probabilística e a seleção foi intencional⁵⁸, a partir dos

⁵⁷ Projeto submetido à Plataforma Brasil, o qual foi aprovado pelo CAAE 59542416.1.0000.5137, em 25 de outubro de 2016. Todas as entrevistadas foram esclarecidas sobre o escopo e objetivo do trabalho e foram convidadas a ler e a assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

⁵⁸ A amostragem não probabilística é aquela em que a seleção dos elementos da população para compor a amostra depende ao menos em parte do julgamento do pesquisador ou do entrevistador no campo.

critérios: mulheres; pertença pentecostal; que tenham experienciado a violência doméstica. Destarte, concordando com Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2012, p. 15), propomos a delimitação da investigação a partir do recorte do tema e ainda, da extensão. Isso pois, estudar todas as mulheres pentecostais do Brasil, Minas Gerais, ou de qualquer outra cidade, seria de grande complexidade e extensão⁵⁹.

Nosso olhar histórico será a partir dos discursos das mulheres, e da experiência individual de cada entrevistada, frente aos questionamentos dessa pesquisadora, a partir dos quais faremos a análise do discurso. Sobre o objetivo da análise do discurso, Michel Foucault (2007) pondera

Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse "mais" que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. E esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (FOUCAULT, 2007 a, p. 55).

Essa metodologia objetiva valorizar as vozes das entrevistadas e compreender suas expressões, suas reações e suas construções de linguagem, as quais carregam um valor histórico, social e religioso preciosos. Apresentaremos os dados sumarizados e em nenhuma hipótese ambicionam generalizações, tampouco retrata todo o cenário pentecostal.

O PERFIL SOCIAL E ECONÔMICO DAS ENTREVISTADAS

Contamos com a participação voluntária de 07 mulheres pentecostais e todas receberam pseudônimos bíblicos escolhidos por elas, sendo: Débora, Glória, Rute, Ana, Sara e Raabe. Todas as entrevistadas permanecem na constância do primeiro casamento, exceto Glória que está no segundo matrimônio e Rute que está separada atualmente. A idade média das nossas entrevistadas é de 49 anos, sendo que o tempo médio de matrimônio é de 27 anos, com média de 2,4 filhos (as). Acerca da escolaridade, temos 43% com 1º grau incompleto, 43% com 2º grau completo e 14% graduando Teologia. As entrevistadas residem em Contagem, Belo Horizonte e Sabará.

Para fins de identificação do perfil econômico, observamos a renda das entrevistadas e posteriormente a renda de toda a família. Notamos que 86% das entrevistadas auferem entre 01e 03 salários mínimos vigentes. Apenas a

⁵⁹ Segundo Censo 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, mais de 22,2 % da população brasileira se declara evangélica e destes, 13,3 % se declararam pentecostais e a maioria em porcentagem são composta por mulheres.

entrevistada Glória auferiu entre 04 e 05 salários mínimos vigente em 2017. Considerando a renda total familiar, 71% das famílias tem renda entre 04 e 05 salários mínimos vigente. Diante desses dados, percebemos que a maior fonte de renda nas famílias, é composta pela renda das mulheres entrevistadas.

A PERTENÇA PENTECOSTAL

O tempo médio de pertença das entrevistadas é de 19 (dezenove) anos. Nesse cenário pentecostal, tivemos mais de 80% (oitenta por cento) das mulheres declarando vínculo com alguma Igreja Batista de natureza pentecostal⁶⁰, com localização em Contagem e Belo Horizonte, 14% da Assembleia de Deus situada em Belo Horizonte. As lideranças pastorais das igrejas frequentadas são predominantemente de mulheres com 57%, seguidos de 29% de homens, e, em 14% uma pastora e um pastor lideram conjuntamente, embora a entrevistada ressalte que a pastora parece liderar em maior escala. Segundo Peter Berger (1971, p. 21) “estamos em épocas de mudanças sociais, como um dos principais segmentos da sociedade, a religião também passa por mudanças”. A liderança majoritariamente feminina nos pastorados dessas igrejas apontam para essas mudanças.

Acerca do percurso religioso das entrevistas, antes de declararem pertença pentecostal, 71% se declaravam católicas, sendo Glória, Raquel, Ana, Raabe e Rute; 14% Débora alega sempre ter sido pentecostal e 14% Sara disse que era sem religião. Sobre os cônjuges, a trajetória religiosa é bem diversa, afinal, 71% das entrevistadas afirmaram que o cônjuge é sem religião; 14% disseram que é “católico não praticante” e 14% disseram que o atual marido é Protestante da Igreja Batista de origem histórica, e o anterior que praticava violência doméstica era da Assembleia de Deus. Esses dados coadunam com o Censo Religioso 2010, no qual os sem religião são predominantemente homens e as mulheres tendem a terem maior afiliação religiosa⁶¹.

Nenhuma das entrevistadas afirmou participar de trânsito religioso, ao contrário, declararam exclusividade ao Cristianismo com pertença pentecostal, o qual enaltecem como muito benéfico.

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

⁶⁰ A este respeito, consideramos as elucidações de Antônio Gouvêa Mendonça (1990) poderíamos tentar classificar os pentecostais brasileiros de diversos modos, tais como: historicamente, isto é, pelos períodos de surgimento ou implantação, pelas suas origens eclesiais; pelos traços doutrinários e de governo eclesial, etc. Como por exemplo (...) 2. Pentecostais recentes inclui-se, Batista independente, Metodista Wesleyana Presbiteriana Renovada, Assembleia de Deus Presbiteriana. (MENDONÇA, 1990, p. 21, grifo nosso).

⁶¹ Censo 2010. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo>. Acesso em 27 Set. 2017.

ria (2017) eu amo ser pentecostal! Rute (2017) sei discernir o certo do errado. Rejeitar o que não condiz. Ajuda a colocar o "pé no freio", porque o "erro" não tem aceitação coletiva e a punição vem com perda de cargo, etc. Sara (2017) minha fé vem da religião. Sem a fé, não há avanço. Raquel (2017) me faz feliz e é muito importante para mim. Ana (2017) muito bom ser evangélica, eu bebia e fumava. Hoje eu não tenho mais vícios. Foi através da igreja e do batismo que eu fui liberta. Raabe (2017) é positivo, me traz calma em casa e me ajuda a lidar com a situação com minha sogra que é constantemente desafiante.

Observamos dos discursos que a percepção das mulheres sobre o pentecostalismo é de grande relevância e proporciona "bem-estar" e "libertação de vícios". Estes discursos nos dão pistas de como a pertença pentecostal pode ser proeminente na vida dos (as) fiéis. De acordo com Mariz (2013, p. 304) "o carisma, quando emerge, tem um caráter volátil e não permanente, e transforma através da geração de forças dando coragem aos indivíduos para a mudança de suas rotinas, abrindo mão daquilo que norteia suas vidas."

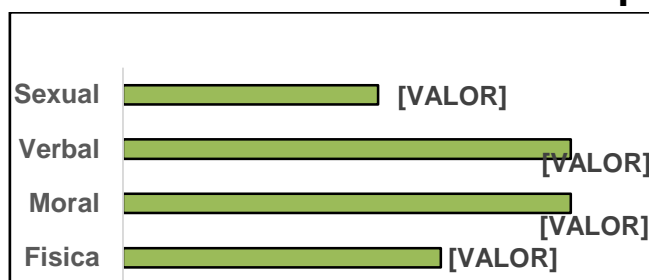
Acerca da liderança religiosa, 71% afirmam que compartilharam a violência doméstica com alguma liderança religiosa e 29% disseram que nunca compartilharam.

Os discursos das lideranças religiosas parecem atrelar uma vida conjugal sem violência com o discurso salvífico dos cônjuges. Segundo Ivone Gebara (2000, p. 196) "[...] o mal é aceitar o destino de oprimido/a, sem lutar pela própria dignidade. O mal é calar-se quando é preciso denunciar as injustiças".

A pertença pentecostal e o significado sagrado de Deus se apresentaram como importantes para essas mulheres, pois de alguma forma, a religião alcançou nelas um lugar de paz, de gozo e felicidade, favorecendo a inclusão nas igrejas, mesmo experienciando nas casas a violência doméstica.

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA EXPERIENCIADA PELAS ENTREVISTADAS

Acerca das formas de violência doméstica, adotou-se a classificação do artigo 7º da Lei nº 11.340 de 07 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha). As mulheres relataram experiências com mais de uma forma de violência concomitantemente e por isso os dados do gráfico seguem combinados entre si.

Gráfico 1 – Formas de violência doméstica experienciadas

Fonte: Questionário aplicado nas entrevistas.

Frente aos índices, percebemos que as violências morais e verbais passaram todas as relações matrimônios, precedendo às outras formas de violência, ou sendo concomitante com as violências física e sexual. No Mapa da Violência 2015 Homicídio de Mulheres no Brasil, da autoria de Júlio Jacobo Waiselfisz (2015),

a violência física é, de longe, a mais frequente, presente em 48,7% dos atendimentos, com especial incidência nas etapas jovem e adulta da vida da mulher, quando chega a representar perto de 60% do total de atendimentos. Em segundo lugar, a violência psicológica, presente em 23,0% [...]. Em terceiro lugar, a violência sexual, objeto de 11,9% [...].

Ao compararmos os dados colhidos nas entrevistas e os índices do mapa citados acima, percebemos que há uma enorme convergência e similaridade, incluindo em ranqueamento. Destacamos que 100% das mulheres entrevistadas apontaram o cônjuge como autor da prática costumeira de violência doméstica. A predominância da autoria do agressor e a faixa etária (entrevistadas com idades ente 40 a 53 anos) está perfeitamente alinhada com o Mapa da Violência 2015 Homicídio de Mulheres no Brasil, da autoria Júlio Jacobo Waiselfisz (2015, p. 48) "para as jovens e as adultas, de 18 a 59 anos de idade, o agressor principal é o parceiro ou ex-parceiro". Nenhuma das entrevistadas relatou ter experienciado a violência por parte dos companheiros antes do casamento. Nesses cenários, o casamento parece ter desencadeado um pressuposto equivocado de propriedade, no qual as mulheres se tornam esposas e compulsoriamente são tidas como bens adquiridos, subordinadas a mandos e punições, sendo suprimida a dignidade humana enquanto sujeitas históricas. Para Pierre Bourdieu (2017),

A ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças,

salvo uns poucos acidentes históricos, perpetue-se depois de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo, como naturais. (BOURDIEU, 2017, p. 11.).

Notamos que houveram 100% de reincidência - na qual não há o elemento da surpresa intrínseco ao novo, é presumível que a violência recorra. Acerca do aparente comportamento do agressor, nos chamou a atenção o fato de que mais da metade das entrevistadas, ou seja, 04 entrevistadas - correspondente a 57% delas, disseram que "o cônjuge estava com razão". Diante da agressão as mulheres mudam o foco da culpa, de forma que elas se sentem constrangidas por terem "ousado" a terem vozes, logo, se julgam culpadas. Corroborando Ivone Gebara (2000) esclarece que

a reflexão sobre o sacrifício nos leva a uma reflexão sobre a culpabilidade vivida pelas mulheres. O sentido dessa culpabilidade não é muito preciso, [...] parece um tanto difuso na vida das mulheres e condicionado pelas culturas. Trata-se de uma culpabilidade existencial com uma extensão religiosa. (GEBARA, 2000, p.137).

Assim, a partir dos depoimentos e da reflexão proposta por Gebara (2000), consideramos como elemento presente o poder simbólico, que segundo Pierre Bourdieu (2002) "o poder é exercido com a cumplicidade daquelas que estão sujeitas e dos que o exercem". Ao que parece, estariam essas pentecostais convencidas de que estão imbuídas de um anseio missiológico de conversão dos maridos, na confiança de que dias melhores as alcançariam. Logo, o sacrifício é justificado.

Sobre o aspecto de segurança, 57% das entrevistadas não se sentem seguras em suas casas, mas 71% das mulheres se sentem seguras na Igreja que frequentam. Esses dados demonstram que para as entrevistadas, as igrejas são também refúgios.

IGUALDADE ENTRE GÊNEROS

Acerca da igualdade entre gêneros, 100% das entrevistadas acreditam que não há igualdade entre homens e mulheres na sociedade⁶². Porém, 71%

⁶² Constituição Federal de 1988, Art. 5º inciso I. Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...] I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição. [...].

acredita que homens e mulheres não são iguais perante a Igreja. Finalizando, 86% acreditam que homens e mulheres são iguais perante a Deus e somente 14% arrazoam haver diferenças, decorrentes da “ordem de submissão bíblica” como justificou Sara (2017).

Ao que parece, quanto mais próximo das instituições humanas, mais se revela a desigualdade de gênero com predominância hierárquica masculina, na perspectiva das entrevistadas. Ao se aproximarem de Deus, a igualdade parece predominar, como se distinções de gênero fossem um “fazer humano”, não uma vontade divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A idade média das nossas entrevistadas é de 49 anos, sendo que o tempo médio de matrimônio é de 27 anos, com média de 2,4 filhos (as). Acerca da escolaridade, temos 43% com 1 grau incompleto, 43% com 2º grau completo e 14% graduanda em teologia. Diante desses dados, percebemos que a maior fonte de renda nas famílias das entrevistadas, é composta pela renda das mulheres.

Frente aos índices, percebemos que as violências morais e verbais passaram todas as relações matrimônios em tema, precedendo às outras formas de violência, ou sendo concomitante com as violências física e sexual. Há 100% de reincidência.

A pertença pentecostal e o significado sagrado de Deus se apresentaram como importantes para essas mulheres e de alguma forma alcançou nelas um lugar de paz, de gozo e felicidade, de autoestima, de inclusão. Os conselhos das lideranças apontam para tolerância das mulheres no aguardo do processo salvífico dos cônjuges e ao que parece, estariam essas pentecostais convencidas desse papel missiológico de conversão dos maridos. Acerca da igualdade entre gêneros, para as entrevistadas ainda não há equivalência.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter . **La Religion dans la Conscience Moderne. Essai d'analyse culturelle**, Paris. Centurion Paris, Ed. Sociales. 1971.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina. A condição feminina e a violência simbólica**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 4ª ed. 2017.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: BertrandBrasil, 5ª ed. 2002.

- BRASIL, Planalto. **Lei nº 11.340 de 07 de agosto de 2006**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 27 Set. 2017.
- BRASIL, Planalto. **Lei nº 13.104 de 09 de março de 2016**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm. Acesso em 25 out. 2017.
- BRASIL, Instituto de Estatística e Geografia do Brasil - IBGE. **Censo das religiões 2010**. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo> . Acesso em 27 Set. 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France**. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007b.
- FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. São Paulo: Artmed. Bokman. 2009.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MARIZ, Cecília Loreto. **Instituições tradicionais e movimentos emergentes**. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7ª ed. São Paulo: Atlas. 2012.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos. O campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campos: Metodista, 2008.
- SOUZA, Sandra Duarte de. LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. BRASIL, **Mapa da Violência. Homicídio de mulheres no Brasil 2015**. Disponível em http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf Acesso em 27 Set. 2017.

AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO PENSAMENTO DE EDITH STEIN

Clélia Peretti – Doutora – PUC PR

A questão da diferença entre homens e mulheres marcou de muitas formas o pensamento filosófico do século XX, provocando importantes revoluções teóricas nos estudos sobre a pessoa humana. Entre tantos pensadores que se destacaram neste século optou-se por apresentar o pensamento de Edith Stein (1891-1942), judia, filósofa, discípula de Edmund Husserl (1859-1938). Edith Stein em especial em sua obra *A mulher. Sua missão segundo a natureza e a graça* (1999), toca em profundidade as relações entre o masculino e o feminino, destacando a mulher. Ela participou dos movimentos feministas e pedagógicos de sua época, transitava em várias áreas do saber, dado seus interesses psicológicos, antropológicos, filosóficos, políticos, históricos, religiosos e teológicos. Edith Stein nos apresenta uma análise atenta do ser humano masculino e feminino, situando-nos com seus aportes no interior dos estudos de gênero que nos ajudam a compreender a complexidade das questões do nosso tempo. A autora oferece nas suas análises da feminilidade uma grande contribuição para a compreensão de pessoa humana na sua unidade e complexidade. Consideramos a perspectiva filosófica de Edith Stein decisiva para o resgate de uma antropologia da reciprocidade mútua, de uma eclesio-logia inclusiva em conexão com uma memória narrativa de solidariedade de tantas biografias esquecidas de mulheres na nossa história. Seu pensamento contribui para o resgate da dignidade e da condição da mulher na sociedade atual, na superação das diferenças culturais e étnicas e das ambivalências da sexualidade humana. Aquilo que está em jogo em nossas sociedades é, de fato, o desenvolvimento de uma identidade feminina que acolha o sentido da diferença, não mais em tensão com a igualdade, mas como experiência libertadora, capaz de construir a partir de dentro a identidade de cada ser humano, homem e mulher.

Palavra-chave: Relações de Gênero; Mulher; Edith Stein.

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo apresentar a análise fenomenológica e teológica do feminino e masculino, com particular destaque para a peculiaridade feminina, presente na obra *“A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça”* (1958/1999) da filósofa Edith Stein. Busca, ao mesmo tempo, mostrar a posição da filósofa diante dos movimentos feministas, a formação feminina e da condição da mulher em seu tempo.

Edith Stein vive entre os anos 1891-1942. Transcorre sua existência num período marcado pelos fermentos da República de Weimar (1919-1933) e pelo advento do nazismo, com Adolf Hitler (1933), líder do Partido Nacional Socialista. De acordo com sua autobiografia, desde jovem estudante participa dos movimentos feministas, vive com ardor os problemas do seu tempo, declara-se convicta feminista no grupo de amigos e luta pela paridade de direitos entre homens e mulheres (STEIN, 1992a, p. 26; PERETTI, 2009, p. 16). Como universitária em Breslau, participa de vários movimentos e associações, empenhando-se socialmente e, vive, não obstante o indiferentismo religioso, uma grande experiência inter-religiosa. Como membro do movimento feminista, defende decididamente o direito de voto da mulher, lutando pela sua igualdade política (STEIN, 1992, p. 173-174).

Torna-se membro do grupo pedagógico que tinha como objetivo suprir a carência didática dos cursos de pedagogia, oferecendo, mediante debates e estudos, uma preparação para o trabalho dos futuros professores. Como educadora, luta pela formação feminina e participa nas lutas pelas reformas educativas e para a abertura de novas possibilidades profissionais na Alemanha, contribuindo com sua participação nos movimentos feministas para o reconhecimento social da esfera feminina.

Como filósofa se insere na esteira dos movimentos intelectuais da época que buscavam desnaturalizar a ideia da diferença entre os gêneros e, ao mesmo tempo, resgatar aqueles espaços que haviam se fechado para a mulher com o advento do capitalismo. E entre os anos 1922-1933, defenderá energicamente, em suas conferências, a inserção e a ativa participação da mulher na vida do Estado.

Ao lado de outras filósofas, elabora uma antropologia atenta à pessoa humana na sua duplicidade de masculino e feminino. O estudo da natureza feminina revelou-se importante para compreender o papel e os direitos da mulher e para resgatar a experiência de tantas mulheres silenciadas no curso da história. A filosofia, no século XIX, não era cultivada por mulheres, como ocorre em nosso tempo. Não obstante a história comprove a presença da mu-

lher nos vários âmbitos da sociedade, não se valorizava a contribuição advinda do universo feminino.

A escolha por Edith Stein consiste no fato de que sua posição sobre as diferenças entre o feminino e o masculino continua atual; sua reflexão verte sobre a natureza genuína da feminilidade numa perspectiva filosófica e teológica. Ela reflete sobre a comunidade e suas dinâmicas na formação dos indivíduos e a forma feminina de abordagem dos problemas sociais e religiosos, seus reflexos na práxis e na convivência comunitária. Também, chama atenção em Edith Stein a sua forma concreta de tratar a pessoa humana e sua formação, a maneira de ver o ser humano em suas realidades, pela solidariedade para com seu povo, pela vivência prática de sua convicção, pela forma de interpretar os acontecimentos históricos, sociais e existenciais.

Além disso, destaca-se o modo como compreende a estrutura essencial do ser humano a partir de uma ótica antropológica que possibilita ir além das expressões histórico-culturais de determinada época (PERETTI, 2009, p. 20). Edith Stein, judia de nascimento e católica por escolha, se apresenta como uma mulher que deixou uma herança intelectual, não apenas na história da filosofia contemporânea, mas também na história do pensamento feminino. Em sua filosofia, são delineados “os traços de uma filosofia no feminino”, ainda, não presente em sua época. (ALES BELLO; PEZZELLA, 2005, p.199-209).

MOVIMENTOS FEMINISTAS E A VALORIZAÇÃO DA MULHER

Em nossos dias a peculiaridade da mulher é aceita como um fato evidente, mas nos séculos XVIII e inícios do século XIX, ainda, se discutia se as mulheres eram seres humanos como os homens ou se estavam mais próximas dos animais irracionais. Edith Stein afirmava:

Se, por um lado, encontramos homens de espírito que projetam no ser feminino um ideal luminoso, esperando que sua realização traga a cura para todos os males e perigos de nosso tempo, por outro, encontramos uma literatura que ainda mostra a mulher como demônio do abismo. É diante dessas formas de conceber a mulher que devemos nos perguntar “o que somos e o que devemos ser? (STEIN, 1999, p. 105).

A partir do século XIX, essa luta assume características de um movimento amplo, que vai atingindo todas as esferas da vida e é conhecido como “movimento feminista”⁶³.

Assim, às mulheres veem reconhecido o direito à educação e, no século XX descobriu-se que a mulher tem uma história, podendo com a ajuda dos movimentos feministas e de suas reivindicações, ser contada (PERROT, 2007, p. 11).

É importante salientar que a reconstrução da história das mulheres, desde a Antiguidade até os nossos dias, reflete uma imagem de mulher construída pelos homens e, muitas vezes, um reflexo seu. “Sempre que se discutiam questões relacionadas à mulher e ao seu comportamento, era comum vê-la tratada como objeto de dominação masculina, relegada à submissão e à inferioridade perante o poder do homem. O valor do ser humano era pré-determinado a partir do lugar social, sua cor e seu sexo. E, nessa escala de valores, as mulheres quase sempre foram consideradas antropológica e socialmente inferiores” (PERETTI, 2009, p. 181).

Subsiste, ainda hoje, uma diferença de gênero, uma diversidade entre o “ser homem” e o “ser mulher” que deixa transparecer modalidades diferentes de sentir, de perceber, de ver, de pensar e de projetar o mundo. Essa modalidade se deve a relação configurada entre os sexos no ocidente que, por sua vez, traduz-se num pensamento filosófico que nega a possibilidade de “um sujeito mulher” e de tudo o que está próximo à vida, ao concreto porque considerado secundário, não digno de ser investigado.

A influência direta ou indireta do feminismo e dos movimentos feministas como um discurso intelectual, filosófico e político na vida das mulheres aparece como um fenômeno cultural significativo. O itinerário percorrido pelas mulheres no desenvolvimento de suas histórias acompanha, na surdina o “movimento” das mulheres em direção à emancipação e à liberdade. Têm-se, portanto, uma passagem gradual de uma história de mulheres vítimas a uma história de mulheres ativas, comprometidas com elas mesmas e com a sociedade⁶⁴. (PERETTI, 2009, p. 196).

Nesse contexto, as mulheres vão adquirindo maior consciência de sua ação no mundo do trabalho, na educação, na política e na produção científica. A própria mulher participa dos movimentos intelectuais, desenvolve, aos pou-

⁶³ A obra de John Stuart Mill. *A Sujeição da mulher*, publicada em 1869, é considerada o primeiro manifesto do feminismo. Após a expulsão dos Stuart na denominada *Gloriosa Revolução* (1688), firmou-se a “Declaração de Direitos” (1689), em que se fixaram regras básicas de convivência inglesa e se ratificaram todos os direitos vigentes até então.

⁶⁴ A história das mulheres transformou-se, hoje, em história de gênero, que insiste não somente no resgate dos papéis, na valorização do corpo (sexo, maternidade e submissão), e da alma, mas também nas relações entre sexos e na integração das masculinidades. (PERETTI, 2009, p. 196).

cos, a consciência de que ela também é capaz de “pensar”, e de “fazer filosofia”.

Um exemplo emblemático de figuras que souberam harmonizar questões filosóficas, antropológicas e teológicas, com a filosofia e a vida foi Edith Stein. (PEZZELLA, 2003, p. 5). Ao lado dela, amplia-se a presença de outras mulheres filósofas tais como Simone Weil, Hannah Arendt, Maria Zambrano, Hedwig Conrad-Martius que se destacaram pelo cuidado com às “questões emergenciais do tempo, ligadas à vida e à experiência pessoal”⁶⁵. (ALES BELLO, 2003, p. 7). Não poderíamos deixar de lembrar também figuras brasileiras como Adélia Prado, Cecília Meirelles e Ivone Gebara, dentre outras que, além de tomarem consciência do seu “ser mulher”, deixaram sua contribuição intelectual e suas marcas na história.

Uma diferente abordagem sobre a vida, sobre o pensamento feminino, nasce a partir de uma diversidade antropológica que não é somente de caráter biofísico, mas é, sobretudo, espiritual. O ser humano é considerado nesta perspectiva como uma unidade psicofísica e espiritual, por isso, também a diferença física tem influências sobre o aspecto espiritual, do contrário, estaríamos diante de seres humanos divididos entre corpo e espírito, o que não corresponde à experiência que fazemos de nós mesmos e dos outros.

Surge, portanto, um pensamento feminino, pensado por mulheres que fazem do *ser mulher* o ponto de partida de sua experiência prática e teórica. É uma reflexão que se orienta para a produção intelectual de mulheres preocupadas com questões ontológico-metafísicas (PERETTI, 2009, p. 181). Desenvolve-se, desse modo, um pensamento feminino que veio influenciar o “pensar feminino” no mundo contemporâneo. O feminino, que até então era visto, por muitos, como sexo frágil, agora passa a representar grande força perante o masculino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Edith Stein assume uma postura própria diante do feminismo ocidental do século vinte: a diferença dos movimentos que se empenhavam na luta pela conquista dos direitos das mulheres, reflete sobre a natureza, a peculiaridade e o valor próprio da mulher. Ela foi pioneira no aprofundamento da situação da mulher na Igreja e na sociedade do seu tempo.

⁶⁵ A singularidade dessas figuras femininas é que elas mantinham sempre uma relação com a vida e a experiência pessoal e também com o contexto histórico no qual estavam inseridas. Particularmente significativa é a atenção que direcionam à sociedade, à vida política e ao desenvolvimento das ciências de sua contemporaneidade. (ALES BELLO, 2003, p. 7).

A coletânea de ensaios sobre *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (1959/1999), "é fruto de anos de prática docente, de um profundo conhecimento da alma humana, de um interesse constante pelos destinos da mulher". Em seu pano de fundo transparece a doutrina steiniana do ser finito e do ser eterno, da estrutura da pessoa humana, da importância de uma educação harmoniosa, da motivação religiosa dos atos formativos e do caráter próprio da educação feminina. Deste modo, a obra retrata o projeto de educação e formação especificamente feminina, "de sua atitude diante da mulher, da figura ideal que ela, enquanto mulher, procura"(STEIN, 1999, p. 24).

A maioria de seus ensaios sobre a mulher se situa entre a conversão e a entrada no Carmelo, ou seja, entre os anos 1922 a 1933 e são frutos de reflexões e debates com líderes do movimento católico alemão entre as duas guerras mundiais. Seus escritos cristalizam sua experiência de docente e oradora, revelam sua capacidade excepcional de empatia na formação da mulher em todas as esferas da vida, assim como traços característicos de uma personalidade que a identificam como uma educadora inata e intelectual incansável. (STEIN, 1999, p. 17).

Edith Stein é atenta à situação espiritual da mulher com relação aos grandes problemas do seu tempo, em particular com o matrimônio, a maternidade, a profissão, a vida do povo, a política mundial e ao problema da eternidade. Acreditava na necessidade de uma educação que contribuísse para conscientizar a mulher de sua identidade, dignidade e de seu valor, assim como de sua missão e da esperança que dela derivava para a Alemanha e para o mundo. Compreendia a importância e o alcance da formação feminina para a inserção da mulher como agente de transformação social e de mudança cultural.

A análise do feminino e do masculino em Edith Stein é realizada por uma multiplicidade de métodos indicados na conferência de 1932 sobre *Problemas da formação feminina*, em que discute a formação das jovens a partir da situação da mulher. O texto acena ao método de análise das ciências naturais (especialmente psicológico-elementar), ao método das ciências humanas (especialmente psicológico-individual), ao método filosófico e ao método teológico (STEIN, 1959/1999, p. 187-198). Por meio desta análise, Stein busca conhecer a peculiaridade da mulher e os caminhos que levam ao reconhecimento do sujeito da formação. É somente depois de ter fixado a atenção sobre os fundamentos filosóficos e teológicos do "ser mulher" que Edith Stein desenvolve seu discurso sobre a inserção feminina na sociedade.

É com essa bagagem filosófico-cultural, unida a sua experiência didática e de contato com os problemas sociais e políticos, que Edith Stein examina

a questão feminina, com uma completude que representa, talvez, um exemplo, como afirma Angela Ales Bello, “único na história da antropologia cristã sobre a mulher” (ALES BELLO, 2009, p. 69.)

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela; PEZZELLA, Ana Maria. **Il femminile tra oriente e occidente**. Religione literatura cultura storia. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein O dell’armonia**. Esistenza, Pensiero, Fede. Roma: Edizioni Studium-Roma, 2009.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein. La passione per la verità**. Messaggero di Sant’Antonio. Editrice: Padova, 2003a

ALES BELLO, Angela; PEZZELLA, Ana Maria. **Il femminile tra oriente e occidente**. Religione literatura cultura storia. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

PERETTI, Clélia. Edith Stein e as questões de gênero. Perspectiva fenomenológica e teológica. **Clélia Peretti; Orientadora Vlaburga Schmiedt Streck; co-orientadora Angela Ales Bello**. São Leopoldo: EST/PPGT, 2009, 302f.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PEZZELLA, Ana Maria. Lineamenti dell’educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell’evento educativo. Città del Vaticano: Lateran Universtiy Press, 2008).

STEIN, Edith. **A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça**. Bauru, SP: EDUSC, 1999. Tradução de: “Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade”. “Edith Steins Werke”, vol. V, edite a cura di L. Gelber; P. Romaeus Leuven. Nauwelaerts, Lovanio 1959. Tradução Alfred J. Keller.

STEIN, Edith. **L’empatia di Edith Stein**. A cura di Michele Nicoletti. 2. ed. Milano, Italia: Franco Angeli, 1992. Titolo original: *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle, 1917.

A CONSTRUÇÃO COLETIVA DOS PARÂMETROS CURRICULARES DO ENSINO RELIGIOSO PARA O ENSINO FUNDAMENTAL ANOS FINAIS DO ESTADO DE PERNAMBUCO

Constantino José Bezerra de Melo – Mestre – UNICAP

Rosalia Soares de Sousa – Mestra - UNICAP

Wellcherline Miranda Lima – Mestra – UNICAP

Resumo: Este artigo relata o processo de construção dos Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental do Estado de Pernambuco. O documento foi elaborado de forma coletiva, entre 2013 e 2015. Teve como objetivo socializar junto aos docentes da rede de ensino pública estadual de Pernambuco, que lecionam o componente curricular Ensino Religioso, conteúdos básicos organizados através de eixos temáticos visando atingir expectativas de aprendizagem junto aos estudantes. O documento foi fundamentado a partir da Constituição de 1988, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394/1996, das Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica e da Constituição Estadual de Pernambuco, entre outros marcos legais. Contou com um grupo de trabalho de professores, da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco e de técnicos pedagógicos representantes de 11 Gerências Regionais de Educação de Pernambuco. Os Parâmetros foram apresentados para apreciação dos representantes da sociedade civil, que também propuseram a ampliação de conteúdos e expectativas de aprendizagem, porém ratificaram a divisão do documento em eixos temáticos baseados nas legislações que tratavam o Ensino Religioso. São eles: Introdução ao Ensino e ao Fenômeno Religioso, Diversidade Cultural-Religiosa e Diálogo Inter-religioso, Elementos Constituintes das Tradições e/ou Culturas Religiosas, Paisagem Religiosa e Lugares Sagrados e Temas Transversais geradores de Diálogo Inter-religioso: cidadania, religiões e democracia. Este documento foi fundamentado dentro de uma perspectiva das Ciências da Religião Aplicada, indicando o fenômeno religioso, o diálogo inter-religioso e a transdisciplinaridade como elementos fundantes do processo de ensino e aprendizagem do Ensino Religioso. Como resultado, os Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental Anos Finais foram disponibilizados para os professores no site da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco desde 2015, sendo trabalhado através de formações continuadas de professores,

contribuindo, dessa forma, para um planejamento pedagógico mais consistente do componente curricular Ensino Religioso e reafirmando o compromisso da Secretaria de Educação do nosso Estado em ofertar uma educação pública participativa, democrática e de qualidade.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Parâmetros Curriculares; Transdisciplinaridade e Religião.

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso é entendido como algo que pode expressar-se na experiência humana, é o resultado do processo de busca que o ser humano realiza na procura de sentido para a vida; pode ser observado em quase todas as culturas. Para Geertz, “[...] nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura [...]” (GEERTZ, 2013, p. 15).

A diversidade religiosa manifesta-se, de maneira intensa, em quase todos os espaços socioculturais ou no “mundo social” (FORQUIM, 1993), bem como no espaço escolar. Cada um desses espaços apresenta uma dinâmica própria, onde se dá o processo de cruzamento e diálogo entre os sujeitos com os seus símbolos, ritos, crenças, culturas e valores. No espaço escolar, também observamos a representação das tradições e/ou culturas religiosas, expressas nos comportamentos, linguagens e valores dos estudantes como suas maneiras de dar “sentido à vida”.

Diante disso, os Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental Anos Finais do Estado de Pernambuco surgem da necessidade do trabalho e sensibilização de estudantes e professores para reconhecerem e respeitarem as diversas tradições e/ou culturas religiosas, superando qualquer forma de preconceito religioso, trabalhando o fenômeno religioso dentro de uma abordagem transdisciplinar própria das Ciências da Religião.

O PERCURSO DA CONSTRUÇÃO DOS PARÂMETROS CURRICULARES DO ENSINO RELIGIOSO PARA O ENSINO FUNDAMENTAL ANOS FINAIS DO ESTADO DE PERNAMBUCO

A escola é um espaço público e político no qual se exercita o convívio com “o diferente” para tornar viável a construção de um conhecimento que potencialize a democracia e a cidadania (FREIRE, 1996). Diante disso, enten-

demos a necessidade da construção coletiva dos Parâmetros Curriculares, criando um espaço pedagógico através de grupos de trabalhos, que implicou o envolvimento e a participação dos educadores responsáveis pelo processo de ensino e aprendizagem, cada um trazendo para a pauta do diálogo suas visões de mundo, suas esperanças e suas utopias para pensar os conteúdos e as expectativas de aprendizagem propostas na minuta do documento a ser trabalhado em toda rede estadual.

O processo de construção dos Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental Anos Finais do Estado de Pernambuco ocorreu de forma coletiva, com diferentes sujeitos com seus saberes, projetos, crenças, desejos e culturas próprias.

Foi formado um Grupo de Trabalho envolvendo 84 professores de 17 Gerências Regionais de Educação do Estado, o qual sistematizou e registrou os saberes produzidos por 11 regionais. Houve também a participação da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco e dos técnicos pedagógicos representantes de 11 Gerências Regionais de Educação de Pernambuco.

O documento teve como objetivo elaborar um roteiro de orientação de conteúdos e expectativas de aprendizagem que deveriam ser trabalhados no processo de ensino e aprendizagem com o componente curricular Ensino Religioso. Pretende ainda contribuir para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso na escola, onde a crença nas diferentes experiências e manifestações de tradições e/ou culturas religiosas possam ser respeitadas, conforme indicação da Constituição de 1988. Essa assegura no "Capítulo 1 - Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos", no artigo 5, "[...] VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias" (BRASIL, 2011, p. 08).

Os Parâmetros Curriculares foram apresentados para análise dos representantes da sociedade civil, que propuseram a ampliação de conteúdos e expectativas de aprendizagem, porém ratificaram a divisão do documento em eixos temáticos baseados nas legislações que tratavam o Ensino Religioso. São eles: Introdução ao Ensino e ao Fenômeno Religioso, Diversidade Cultural-Religiosa e Diálogo Inter-religioso, Elementos Constituintes das Tradições e/ou Culturas Religiosas, Paisagem Religiosa e Lugares Sagrados e Temas Transversais geradores de Diálogo Inter-religioso: cidadania, religiões e democracia.

Elegemos as Ciências da Religião Aplicada, como base teórica para o trabalho pedagógico e metodológico com o Ensino Religioso. Sinalizamos como objeto de estudo o fenômeno religioso e como princípios fundantes do

processo de ensino e aprendizagem do Ensino Religioso, a transdisciplinaridade e o diálogo inter-religioso.

Em 2015, o documento digital foi disponibilizado no site da Secretaria de Educação de Pernambuco e, na sequência, passou a ser trabalhado junto aos professores nas formações continuadas de Ensino Religioso em cada Gerência Regional do Estado de Pernambuco.

METODOLOGIA

Reunir pesquisadores na área de Ciências da Religião era indispensável no processo de criação dos Parâmetros Curriculares de Ensino Religioso, e esse foi um grande desafio da Gerência de Políticas Educacionais dos Anos Finais do Ensino Fundamental-GEPAF, tendo sido superado através da formação de um Grupo de Trabalho (GT) sob a responsabilidade da GEPAF, pois os Parâmetros deveriam contribuir para a orientação do processo de ensino e aprendizagem e das práticas pedagógicas da rede estadual referente ao componente curricular na perspectiva das Ciências da Religião.

A equipe de organização do documento foi composta por Constantino José Bezerra de Melo, Rosalia Soares de Sousa e Wellcherline Miranda Lima, todos vinculados aos grupos de pesquisa do Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. A equipe de coordenação geral foi composta por Constantino José Bezerra de Melo, Maria Inez Lima de Almeida, Maria Lúcia Cavalcante, Rosalia Soares de Sousa, Rosinete Salviano Feitosa e Wellcherline Miranda Lima, para dar conta da mobilização de todas as gerências regionais com a vistas à participação no processo de reflexão e discussão das ações concernentes à construção do documento.

Outro passo importante foi levantar e reunir fragmentos de documentos anteriores que haviam sido construídos na rede estadual de ensino. Inicialmente, tivemos a preocupação de identificação e relação desses documentos. Em seguida, buscou-se o contato com professores que tentaram construir, em anos anteriores, um documento para a rede estadual e que, por motivos de força maior, não obtiveram êxito. De posse desse fragmento do que poderia ser um documento (não foi publicado, faltavam páginas), nos reunimos até então com a primeira equipe, formada apenas por duas professoras, uma da GEPAF e outra da GEIDH. Na sequência, ampliamos a equipe de trabalho denominada Grupo de Trabalho (GT), que passou a ter professores graduados em Geografia, História, Psicologia, Pedagogia, Biologia, Turismo, Teologia, Fi-

losofia com pós-graduação em Ciências da Religião, Psicopedagogia, Economia, entre outros.

Iniciaram-se os encontros com o GT para discussão de pauta e encaminhamento de ações mais específicas, como leituras de documentos normativos no âmbito federal e estadual (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Lei de Diretrizes Curriculares Nacionais, nº 9.394/96, alterada pela lei 9.475/97, Resolução CNE/CEB nº 7, de 14 de dezembro de 2010, que fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei nº 8.069/1990 (ECA), Resolução CEE, nº 5 de maio de 2006.

O embasamento teórico utilizado para construção dos Parâmetros Curriculares de Ensino Religioso em Pernambuco esteve fundamentado nas Ciências da Religião, destacando os seguintes teóricos: ARAGÃO (2007), BRANDÃO (2006), CARDOSO; JUNQUEIRA (2013), CRUZ (2013), JUNQUEIRA (2013), LIBÂNEO (1994), OLIVEIRA (2007), SOARES (2010). Em cada reunião, discutíamos os materiais existentes, quer fossem normativos, quer fossem pedagógicos, dando continuidade ao processo de construção do documento em tela. Ao longo desse processo, realizamos formações com os professores de Ensino Religioso nas Gerências Regionais de Educação (GRE) quando escutávamos os professores, suas necessidades e experiências junto ao componente curricular. Optamos por realizar escutas sobre os problemas e perspectivas docentes em relação a esse componente sem o aviso prévio para obter dos professores respostas as mais espontâneas possíveis. A partir das escutas, registrávamos e levávamos para interpretação e sistematização no GT.

A Lei nº 9.394/96, em seu art. 33, § 2º, determina o processo de escuta junto às entidades civis religiosas para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso. Esse foi outro passo importante no processo de construção dos Parâmetros Curriculares de Ensino Religioso, no qual houve o cuidado de ouvir esses representantes.

Em Pernambuco, existem 12 povos indígenas, são eles: Atikum, Entre Serras Pankararu, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankará, Pankararu, Pankaiwka, Pipipã, Tuxá, Truká e Xukuru. Esses são atendidos com a educação específica chamada de Educação Escolar Indígena, conforme a legislação educacional vigente.

Na Rede de Ensino Pública Estadual de Pernambuco, existem 144 escolas indígenas, e para a elaboração do Parâmetro Curricular houve a participação dos 1526 professores indígenas sob o intermédio da COPIPE – Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco. A coordenação geral realizou uma reunião com os representantes da COPIPE, apresentando a minuta do Parâ-

metro com seus princípios e objetivos, com sua metodologia e referências, bem como ressaltando a importância desse documento como um importante instrumento pedagógico de ação na escola indígena, tudo isso de forma a ratificar o compromisso da adoção da interculturalidade e da transdisciplinaridade propostas para o Ensino Religioso. A COPIPE levou a minuta para discutir com cada etnia e retornou com o parecer favorável para a coordenação geral.

Realizada a escuta, passamos ao processo de sistematização e finalização do documento. Reuniões foram realizadas com os professores das Gerências Regionais de Educação (GRE) responsáveis pelo Componente Curricular Ensino Religioso. Posteriormente, o documento foi encaminhado para análise na reunião no Colegiado da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco. Esse Colegiado se reúne mensalmente com os gestores das GREs e respectivos chefes de Unidades de Ensino para apreciarem as demandas da Secretaria de Educação. No caso em pauta, seus membros aprovaram a mobilização através do convite dos docentes das escolas para que eles contribuíssem com a sistematização do documento.

A preocupação dos membros do GT era com a contribuição que cada professor e cada técnico pedagógico pudessem dar; por isso, todos deveriam ler os materiais pesquisados e contribuir, analisando-os da melhor forma possível. Ao considerar os objetivos propostos, ressaltamos que eles foram atingidos inteiramente, mas, atualmente, precisam de acompanhamento contínuo, uma vez que a ação docente representa um exercício constante de pesquisa, reflexão e ação, vinculada ao processo de ensino e aprendizagem. As formações continuadas com professores e o seu acompanhamento nas unidades de ensino são renovados todos os anos. Os próximos passos dados serão a continuidade da construção de materiais pedagógicos, novos documentos oficiais da rede para o componente curricular Ensino Religioso, para que esses possam subsidiar os docentes, beneficiando e ampliando sua ação junto aos estudantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre o fenômeno religioso, proposto como elemento primordial na construção do Parâmetro Curricular, teve como objetivo contemplar a pesquisa e o debate entre os estudantes sobre as diversas tradições e/ou culturas religiosas que perpassam a sociedade e o cotidiano do espaço escolar.

A inclusão do diálogo-religioso como conteúdo do Parâmetro Curricular foi pensada como um poderoso instrumento de mediação e pacificação na es-

cola, pois esse promove a compreensão e o respeito das diversas formas de expressão do sagrado, das tradições e /ou culturas religiosas.

Os Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso para o Ensino Fundamental Anos Finais do Estado de Pernambuco foram o resultado de um trabalho de mobilização árduo que mobilizou todas as Gerências Regionais do Estado, destacando a participação efetiva de professores e técnicos de ensino religioso.

Como resultado, foi posto na rede um documento que possibilitou aos professores do Ensino Religioso uma orientação e visão mais clara dos princípios norteadores do componente curricular, como também facilitou a elaboração do Plano de Ensino a partir dos pressupostos teórico-metodológicos das Ciências da Religião Aplicada para a sua prática educativa em sala de aula.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 34 ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011.

. **Lei n. 9.394**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 de dezembro de 1996.

FORQUIM, Jean-Claude. **Escola e cultura**: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 2013.

A COLONIALIDADE DA NATUREZA

Daniel Stosiek (Alemanha) – Pós-Doutorando – UMESP

PODER – CONATUS – ENERGIA POTENCIAL

O poder que se pode definir como a capacidade e ao mesmo tempo vontade de viver (Dussel 2006), de permanecer na própria existência ou de reproduzir a própria habilidade de atuar e pensar (Spinoza 2007), se encontra sempre na relação ou no contexto entre a comunidade humana e a natureza. A natureza em termos de ciências ocidentais consiste na biosfera, na geosfera (Vernadskij 1997) e outras esferas cosmológicas. Segundo concepções de povos indígenas, a natureza é a mapu (=terra e tudo o que vive nela ou cosmos na língua mapudungún), pacha-mama (povos anidinos: mãe terra). Vernadskij coloca a biosfera como momento transformador e ao mesmo tempo integrante da geosfera. E de maneira análoga coloca a noosfera, a qual é a esfera do ser humano que transforma e integra tanto a biosfera como a geosfera por meio da ciência e do trabalho, como momento novo e integral das ditas esferas. Ele enxerga então – desde a sua perspectiva científica de um geólogo – a noosfera, ou seja o mundo humano na sua totalidade, como desenvolvimento espontâneo e objetivo da geosfera. Mas aqui se tem que colocar uma crítica. Considerando a primeira das teses de Marx sobre Feuerbach, se deveria cogitar uma correspondência entre natureza e o mundo humano não só em termos da objetividade, mas sobre tudo da subjetividade que se realiza por meio de atos e relações sociais e interações.

Enrique Dussel (2006) diferencia no significado de poder entre os dois termos *potentia* e *potestas*. *Potentia* é o poder original e se encontra sempre na comunidade, no povo. E *potestas* é a realização concreta que se dá por meio da divisão de trabalho, por meio de pessoas e instituições às quais se *delega* o poder. Assim, a *potestas* é poder delegado.

O significado simples de poder é *querer e poder viver*, a vontade e a capacidade de viver da comunidade (Dussel 2006, tese 1, [2.1]). Isto corresponde ao *conatus* de Espinoza: à aspiração de cada coisa (*res*: pode também significar *ser* ou *contexto*) de permanecer na própria existência ou de manter e aumentar a capacidade própria de atuar e de pensar.

Mas é útil considerar estes processos também em termos da física, da termodinâmica (sem esquecer a suposição que a realidade que se pode ver de fora, objetivamente, é a mesma realidade que contem um aspeto desde dentro, de subjetividade). Nesta perspectiva, o poder ou o conatus é energia po-

tencial. Esta pode permanecer temporariamente estável só por meio de processos de *reprodução* e *auto-transformação* permanente. Mas um “sistema” nunca pode existir fechado, só aberto, isto significa que um ser vivo pode se reproduzir exclusivamente em relação com uma *exterioridade* energética. A planta encontra tal exterioridade na relação sol-terra-espaço sideral; o animal a encontra no conjunto de alimentação (heterotrofia) e respiração; e o ser humano – além da sua semelhança com o animal, por meio de uma relação heterotrófica com a natureza, especificamente com a biosfera e no que diz respeito à economia, também com grandes partes da geosfera.

Heterotrofia significa no sentido amplo da palavra, que um ser vivo recebe energia em alta complexidade, a qual possibilita o próprio processo de vida. Se o processo de vida é trabalho vivo (energia cinética), a *força* de trabalho (energia potencial) por sua vez se encontra na relação *entre* ele e a sua exterioridade. Fisicamente, *vida* significa o mesmo como *trabalho*, porque um sistema recebe a energia de alta complexidade que se encontra entre ele e a sua exterioridade, a transforma no processo da própria vida; e enquanto se consome ou *gasta* esta energia em termos de complexidade ou ordem, ao mesmo tempo se *cria*, se *produz* uma estrutura espaçotemporal de alta ordem: o próprio corpo como processo. E apesar de certo ato de ‘coisificação’ que se dá pelo ato de heterotrofia, seja na alimentação por outro ser vivo, seja pela utilização da natureza pelo ser humano, a heterotrofia não pode acontecer sem um mínimo de *ressonância*. Sem ressonância ou uma correspondência, uma semelhança, a complexidade a qual é uma ordem, isto é o aspecto espiritual da natureza e da matéria, nunca poderia passar da relação sistema-exterioridade para dentro do sistema. Disto decorre que a reprodução de um sistema ou ser vivo sempre acontece junto com a exterioridade. A energia potencial, e por isso o conatus, se realiza na relação entre sistema dado e a exterioridade. Assim-mesmo, o poder humano que se pode considerar como o conatus ou a energia potencial não se encontra exclusivamente na comunidade humana como afirma Dussel, mas na relação entre o mundo humano e a natureza, a sua exterioridade, sobre tudo a biosfera e a geosfera. Por isso, o *poder* (potentia) se encontra no processo da reprodução-autotransformação do sistema aberto, do contexto da relação entre ser humano e natureza. Todo poder exclusivamente humano já é sempre e de antemão *potestas*, um poder *delegado*.

VALOR ECONÔMICO COMO “LOTE” E “TIJOLO” DO PODER POLÍTICO DELEGADO

Na história recente, o centro suposto do poder se vira desde os senhores ou dominadores cada vez mais para com a propriedade privada. Já desde tempos antigos, o poder de dominadores como reis e imperadores era acompanhada pelo poder de latifundiários, ou na Idade Média europeia dos *vassallos*. O poder que o vassalo tem sobre o seu feudo, é supostamente uma dádiva do rei ou imperador, então um “lote”, mas ao mesmo tempo é um “tijolo” do poder imperial. Em certo sentido, o capitalismo começou historicamente com os vassallos. Depois da conquista das Américas, a nova terra conquistada pertencia oficialmente aos respectivos reis de Espanha e de Portugal. Os colonos recebiam pedaços de terra, “tierra de merced”, e “donatarias”, respectivamente. Nestes terrenos começaram a atuar de maneira ‘capitalista’.

Até agora, a propriedade privada não só é apoiada pelo Estado e por entidades imperiais como a Europa, o G20, a organização mundial do comércio etc., mas é ao mesmo tempo “tijolo” destas entidades de poder. Os proprietários privados são em certo sentido “shareholders” – traduzida esta palavra oficialmente como *acionistas*, mas traduzível literalmente como ‘possuidores de lote’ ou ‘mantenedores de parcela’ – do poder territorial, para reusar esta palavra em sentido modificado.

O *poder* (potentia) jaze no *conatus* (conceito de Espinoza mencionado acima) do contexto da relação entre ser humano e natureza, e da reprodução deste contexto que acontece em cada momento. Se trata de uma estrutura de energia potencial que se reproduz continuamente. Esta reprodução contínua do contexto da vida é a única garantia para certa estabilidade desta estrutura de energia potencial que é o poder. Porque a energia potencial é em cada momento o resultado instantâneo da interação de processos e atos, de movimentos, então de acontecimentos de energia cinética. Ela nunca pode ser guardada, conservada, não existe um Motor Imóvel como Aristóteles pensava. Quando acontece a dominação por um senhor, rei, imperador, ou de um Estado, etc., o poder da pessoa ou entidade respectiva – ainda que lhe *parece* ser um poder autorreferencial – sempre é um poder delegado que se baseia no poder que jaze na reprodução da vida no contexto entre ser humano e natureza.

Aqui vou argumentando que o *valor* econômico, que está na base do funcionamento do dinheiro, é “lote” e “tijolo” do poder dominador em um dado território. Valor é energia potencial, então resultado do trabalho do ser humano e do trabalho da natureza, por isso de energia cinética. Mas é mais

do que isto. Contanto que o dinheiro de uma economia dada represente o conjunto de toda a propriedade (privada) na área onde acontece o seu funcionamento (apesar da assimetria entre a quantidade total de dinheiro e o seu poder aquisitivo), se pode contemplar que a totalidade da propriedade material consiste em a) terra e recursos naturais, b) meios de produção e c) meios de consumo e de vida. Na terra e nos recursos naturais (a), se trata da *força de trabalho* da natureza. Nos meios de produção (b) se trata de instrumentos e maquinárias que por seu lado são produtos de trabalho, mas servem para forçar a natureza a trabalhar mais, ou seja a ser explorada, transformando os resultados dos seus processos de vida em produtos úteis dos humanos. Os meios de consumo e de vida por sua vez (c), ainda que uma parte deles “desaparece” simplesmente por meio do consumo, uma parte considerável serve para “alimentar” a força de trabalho humana. Resulta que uma parte grande da propriedade total é – como um fósforo – em maior medida disposição sobre trabalho futuro (da natureza e do ser humano) do que resultado de trabalho já feito. O mesmo vale para o dinheiro e o seu valor generalizado. Já desde o começo do uso prevalente da moeda com feitios da moeda moderna, na Grécia no século VI a.C., o Estado respectivo editava a moeda, ela tinha um valor que excedia o valor do metal usado, e o valor valia só dentro da área do poder do Estado em questão (Seaford 2004, pp. 120-170).

Tanto a *conservação* do valor representado pelo dinheiro, quanto o *aumento* do valor de uma moeda, quanto por fim o aumento específico que se dá na *mais-valia* no capitalismo, é em última instância resultado da reprodução da vida da natureza e do ser humano em relação com ela – e da capacidade do proprietário ou do dominador ou da instituição respectiva de dominar e sacar os resultados de trabalho vivo. Em condições da *subsunção real do trabalho da natureza e do ser humano* baixo o capital (Marx 1988, Stosiek 2014)⁶⁶, se reduz o trabalho vivo e as relações sociais implicadas à produção de valor, em que este é representado pelo dinheiro e aparece como autorreferencial – sendo feito invisível o trabalho vivo na sua base. Isto mostra que o valor econômico é tanto *lote* do poder estatal/imperial que sempre se refere a um território ou um conjunto de territórios (em sistemas coloniais e neo-coloniais), como, que este valor se relaciona com o poder dominador territorial da mesma maneira – apesar de todos os conflitos – como os *tijolos* se relacionam com a casa a qual foi construída com eles.

⁶⁶ Marx elaborou o conceito da subsunção formal e real do trabalho humano sob o capital. Eu acrescentei a subsunção do trabalho da natureza. Para dar um exemplo, a subsunção real do trabalho humano sob o capital acontece numa fábrica, a da natureza numa monocultura.

COLONIALIDADE DA REPRODUÇÃO

Aníbal Quijano (2000) cunhou o termo da *colonialidade do poder* e aponta para um *regime mundial de trabalho* que se constituiu desde a época da colonização de uma maioria da Terra por Europa, e para um racismo novo junto com a “invenção” da raça, no sentido que dentro do novo regime mundial de trabalho se definiram as raças como categorias de seres humanos, desde os “negros” como escravos para o mercado mundial até os “brancos” que resultaram os únicos reconhecidos como plenamente humanos. Junto com a distinção dicotômica das “raças”, se estabeleceu a *modernidade*, em que invisivelmente os sub-humanos produzem a modernidade.

María Lugones e outras autoras (Lugones 2008, 2014; Mendez 2015) destacam na mesma lógica uma distinção dicotômica de *gênero*, dizendo que este aspecto de maior importância foi ignorado por Aníbal Quijano. Elas falam da *colonialidade do gênero*. Isto significaria que as mulheres numa dimensão global *produzem* a modernidade e são excluídas socialmente ao mesmo tempo, em que só os homens (brancos) são reconhecidos como plenamente humanos. A diferença de gênero é concebida como uma diferença racial, racista.

No fundo, a colonialidade do poder e a do gênero se baseiam numa *colonialidade da reprodução*. A *reprodução* da natureza e a do ser humano – baixo a condição da subsunção real do trabalho vivo sob o capital – *produzem* a modernidade. Este processo começa com uma distinção dicotômica entre ser humano e natureza, em que a natureza é definida como material virtualmente morto, sem espírito e sem subjetividade.

Francis Bacon (1999) mostrou como o ser humano pode aumentar o seu poder logo que ele controlar os processos da natureza (*natura naturans* ou natureza naturante, isto é o trabalho da natureza) para obter um resultado desejado (uma qualidade, “*natura data*” que é natureza dada, ou *natura naturata*=natureza naturada). René Descartes (1996) por sua vez fundamentou filosoficamente uma distinção dicotômica entre ser humano e natureza, em particular entre matéria e mente/espírito, entre “coisa extensa” e “coisa pensante”. Enquanto se pode interpretar o pensamento de Bacon como se fosse uma análise antecipada do capitalismo o qual se realiza por meio da subsunção do trabalho vivo da natureza sob o capital, no pensamento de Descartes se torna totalmente invisível qualquer subjetividade ou espiritualidade da natureza.

Mas apesar da invisibilidade, é a reprodução subjugada, tanto da natureza quanto do ser humano, ou seja o trabalho vivo dos dois, em particular do

Sul global, que produzem a modernidade e que são a fonte do valor econômico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por causa da crescente destruição dos contextos da reprodução da vida, tanto da natureza como do ser humano, e mais sutilmente por causa do direcionamento dos afetos e desejos aos *produtos* do trabalho vivo – fazendo invisível este último e tornando inconsciente os afetos e desejos ligados a ele mesmo (e aqui se dá a *religião do capitalismo*) –, cada vez mais pessoas da Terra, seja forçadas ou atraídas, tendem a *migrar*. Na situação da migração, se perde o poder (*potentia*) que jaze no contexto da reprodução da vida, que só existe e pode existir na relação entre ser humano e natureza durante a constante reprodução deste contexto. E ao mesmo tempo se encontram excluídas da propriedade pecuniária e do amparo por um Estado o qual fica reservado aos cidadãos e aos proprietários. Assim, na migração, o ser humano é privado tanto do poder originário relacional, como do poder dominador e dos ‘títulos’ com os quais este está edificado: o valor econômico representado pelo dinheiro. Enquanto não se respeitar tanto *o outro* como “lo único realmente sagrado y digno de respeto sin límite” (Dussel 1996, p. 78, parágrafo 2.6.2.3.) quanto *a outra*, quanto o conjunto de tudo o que vive na Terra, como destaca o movimento do Buen Vivir (Barranquero-Carretero, Sáez-Baeza 2015), em vez de localizar Deus no resultado generalizado do trabalho, no dinheiro e nos entidades do império, não se chegará a cumprir os direitos humanos para todos e respeitar a vida da Terra como sujeitos em alteridade.

REFERÊNCIAS

- BACON, Francis: **Novum Organon ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**. Nova Atlântida. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo 1999.
- BARRANQUERO-CARRETERO, Alejandro; Sáez-Baeza, Chiara: **Comunicación y buen vivir**. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. Palabra Clave 18(1), 41-82. DOI: 10.5294/pacla.2015.18.1.3.
- DESCARTES, René: **Discurso Do Método**. As Paixões Da Alma. Meditações. Objeções e Respostas. São Paulo 1996.
- DUSSEL, Enrique: **Filosofía de la liberación**, Bogotá 1996 (primeira edição 1975).

DUSSEL, Enrique: **20 Tesis de Política**, Mexico 2006.

LUGONES, María: **Colonialidad y Género**, em (revista): Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUGONES, María: **Colonialidad y Género**. Hacia un feminismo descolonial, em: Walter Mignolo (et alii. organizadores): Género y descolonialidad, Buenos Aires 2014, pp. 13-42.

MARX/ENGELS **Gesamtausgabe** (MEGA), II, 4.1., Ökonomische Manuskripte 1863-1867, Dietz Verlag Berlin 1988.

Mendez, Xhercis: **Notes Toward a Decolonial Feminist Methodology: Revisiting the Race/Gender Matrix**, revista: Trans-Scripts 5 (2015). pp. 43-45.

QUIJANO, Aníbal: **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Em: Edgardo Lander (organizador): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000. No internet (março 2017): <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

SEAFORD, Richard: **Money and the Early Greek Mind**. Homer, Philosophy, Tragedy, Cambridge 2004.

SPINOZA, Baruch de: **Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt**, latim e alemão, traduzido e organizado por Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007.

STOSIEK, Daniel: **Natur und Befreiung. Politische Ökonomie der Mensch-Natur-Beziehung in der Schule und Schuld bei indigenen Völkern**, Berlin/Münster 2014.

VERNADSKIJ, Vladimir I.: **Der Mensch in der Biosphäre**. Zur Naturgeschichte der Vernunft, Frankfurt am Main 1997.

FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK E A NEGAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM NOME DA SACRALIZAÇÃO DO MERCADO

Daniela Leão Siqueira – Mestranda - UMESP

Segundo Franz Hinkelammert (FH) é preciso falar do espaço mítico, pois não há nada fora deste. Não podemos não o ocupar porque o pensamento humano aparece e desenvolve-se em seu interior. E esse espaço não é criado, está dado, por isso não pode ser delimitado.

A origem do espaço mítico é o próprio ser humano, enquanto pensa e se relaciona com o mundo. E não pode não fazê-lo (cf. HINKELAMMERT, 2007, pág. 47). Nesta relação – com os outros, com a natureza externa, consigo mesmo – enfrenta-se com a morte. Por isso, o sentido da vida é sempre uma questão aberta: trata-se de constante afirmação da vida diante a morte.

Entretanto, a mesma racionalidade instrumental parte dos juízos de vida ou morte. Mas cria seu ambiente próprio, que abstrai destes juízos. Diante desse ambiente de abstração, constantemente voltam os pensamentos míticos como marcos categoriais, no marco dos quais é julgada a racionalidade instrumental. Sem os juízos de vida e morte, a racionalidade instrumental perde sua orientação e transforma-se em racionalidade destrutiva (a irracionalidade do racionalizado). Mas este juízo tem também apologias míticas da racionalidade instrumental (como a mão invisível do mercado). (HINKELAMMERT, 2007, pág. 40)

A presente pesquisa pretende demonstrar a validade da tese de Franz Hinkelammert (FH) sobre espaço mítico como lugar onde se desenvolvem os discursos ditos “racionais”, “científicos”, inclusive o neoliberal. Utilizando os textos do chamado “guru do neoliberalismo” Friedrich August von Hayek (Hayek), veremos como este constrói e apresenta o projeto neoliberal da Grande Sociedade a partir da abstração da vida real, concreta e corpórea. Para isso, Hayek desconsidera a mortalidade humana e apresenta o sistema de mercado livre como o único caminho para a continuidade da vida humana no planeta, sacralizando a lei da concorrência em detrimento da vida.

IDENTIFICANDO O CONCEITO CENTRAL DE JUSTIÇA EM HAYEK

Para Hayek, falar de justiça implica sempre que alguma pessoa, ou pessoas, deveriam ou não ter executado alguma ação onde certo tipo de conduta é proibido ou exigido. (conf.: HAYEK, 1985, pág. 37)

Estritamente falando, sua proposta é demonstrar que só a conduta humana pode ser dita justa ou injusta. Dessa forma, a natureza não é justa nem injusta; a menos que acreditemos que alguém poderia ou deveria ter disposto as coisas de maneira diferente. (HAYEK, 1985, pág. 36).

É a partir dessa noção de justiça que Hayek constrói sua crítica à chamada 'justiça social' formulada a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). Sua tese é desenvolvida com o objetivo de demonstrar que a exigência por justiça social na sociedade contemporânea de livre mercado é descabida, uma vez que o mercado é um ordenamento espontâneo e natural, não deliberado por atos de vontade humana. Trata-se de um processo impessoal. (conf. Hayek, 1985, pág. 38).

Hayek parte do princípio de que a justiça esteja intrinsecamente ligada à noção de direitos e obrigações: somente é possível cobrar um direito de quem tiver obrigação de concedê-lo, como em um contrato. Uma vez que a sociedade não tenha assumido qualquer obrigação de cuidado com seus indivíduos, não é possível que estes façam qualquer cobrança de supostos direitos à sociedade. Assim, transforma o conceito de 'justiça social' em uma expressão inócua, vazia e sem sentido. (conf. Hayek, 1985, pág. 123)

DA ADMINISTRAÇÃO DA MORTE NO NEOLIBERALISMO: A PRESENÇA PELA AUSÊNCIA

A partir do 'abandono à própria sorte' dos indivíduos na proposta de sociedade neoliberal de Hayek, convém perguntar como fica a questão da sobrevivência humana. Sim, porque se a sociedade não tem obrigação de prover o sustento (ou, pelo menos, condições para o próprio sustento) dos seres humanos dela participantes, como sobreviver fora do sistema de mercado? Essa é uma questão da qual Hayek não trata. Daí a presença latente do tema da morte, pela ausência da discussão.

Tento em vista que o objetivo do pensamento crítico é revelar o que constitui uma argumentação, questionar é fundamental. Por isso, convém perguntarmos: a partir de qual conceito de ser humano é possível o projeto social de Hayek? E mais, qual é a importância concedida à administração da morte em sua proposta?

O ser humano corpóreo precisa alimentar-se, vestir-se, relacionar-se, educar-se para viver em sociedade. Entretanto, o argumento hayekiano não leva em consideração essas necessidades, por isso a noção do indivíduo que essa argumentação adota é a de um ser humano incorpóreo. Aqui está a resposta para a nossa primeira pergunta: somente com a desconsideração da corporeidade humana é que se torna possível essa moção de organização social neoliberal.

Quando Hayek discorre sobre a isenção de responsabilidade da sociedade em cuidar dos indivíduos como a Declaração Universal de Direitos Humanos propõe, ele está preocupado com a aplicação da justiça formal que será 'maculada' com a exigência de direitos existentes num determinado contrato que a sociedade (ou parte dela) não tenha assinado, de forma a assumir voluntariamente tal obrigação.

Nos últimos tempos, acrescentaram-se novos direitos 'sociais e econômicos' aos positivos, para os quais se reivindica uma dignidade igual ou mesmo maior. São reivindicações de determinados benefícios aos quais se considera que todo ser humano, como tal, faz jus, sem nenhuma indicação de quem tem a obrigação de provê-los ou dos processos pelos quais isso deverá ser feito. Esses direitos positivos, no entanto, exigem como complemento que se decida que alguém (pessoa ou organização) tem o dever de propiciar o que os outros devem possuir. (HAYEK, 1985, pág. 125)

Sua preocupação é com a lei formal do contrato, não com a vida. Vemos claramente o impasse de Hayek com os autores e defensores da DUDH: na sua proposta de prática de justiça o caráter absoluto da lei tem que ser respeitado. Sem essa exigência de submissão sua argumentação não é válida.

A RAZÃO MÍTICA EM FRANZ HINKELAMMERT

Em FH, é claro que a abstração da morte não expulsa a morte. Toda questão de vida e morte segue presente, mas é expulsa da reflexão das ciências empíricas. Mas como segue presente, expressa-se agora em espaço próprio que, na modernidade é o espaço da filosofia, da teologia e das artes, incluindo a poesia. Para Hayek, a persistência nessa reflexão é um resquício de saudosismo, proveniente de sentimentos herdados da sociedade tribal. Aqui está a resposta para a segunda pergunta (qual é a importância concedida à administração da morte em sua proposta?): Hayek não se interessa pela con-

dição de morte dos que estão fora / à margem da sociedade de livre mercado. Preocupar-se com isso é sinal de imaturidade.

Se por vezes nos parece bom partilhar de um propósito comum com nossos semelhantes, e experimentamos um sentimento de felicidade quando podemos agir como membros de um grupo voltado para fins comuns, esse é um instinto que herdamos da sociedade tribal. (HAYEK, 1985, pág. 134)

Para FH não é fácil criticar as ciências empíricas porque produzem um mundo mítico e mágico que nunca pode ser contraditado. Entretanto, a razão mítica, produzida nesse mundo, não é sustentável. Por isso é nesse espaço que deve ser feita a reflexão da condição humana e introduzido o critério de vida e de morte.

Nesse sentido, o espaço mítico é a outra face da ação instrumental. Um não pode existir sem o outro, mas falta discutir qual pode ser o critério de verdade sobre essas argumentações, sob pena de destruição da vida humana. Para FH, em última instância, esse critério da verdade é prático: verdade é aquilo, com e pela qual se pode viver. (conf.: HINKELAMMERT, 2007, pág. 45)

O caráter absoluto da lei do mercado e sua sacralização.

Ao apresentar a “justiça social” como um conceito sem significado e propor a extinção do seu uso, Hayek (que se diz alérgico à expressão) promove a ideia de que só é possível requerer direitos a partir do cumprimento da lei e esta só existe no sentido contratual. É soberana e está acima das necessidades humanas.

Novamente na proposta de exercício do pensamento crítico, cabe-nos perguntar: de qual lei ele está falando?

Tendo visitado o Brasil em maio de 1981, em conferência na Universidade de Brasília, Hayek foi enfático na apresentação de qual lei a sociedade deve estar submissa de forma inquestionável: a lei do mercado, qual seja, o lucro a qualquer custo!

(...) a menos que queiramos matar grande parte da população, não temos alternativa senão aderir àqueles princípios morais básicos que tornam possível a economia de mercado, ou seja, os princípios da propriedade privada, do mercado competitivo, da concorrência e tudo mais. (Hayek na UnB pág. 3)

O seu discurso deixa clara sua indicação à necessidade de submissão total às leis que tornam possível a economia de livre mercado, bem como a crença de que somente essa adesão nos levará à sobrevivência. Trata-se de propagar a boa nova - evangelizar – de que a única possibilidade de sobrevivência e continuidade da espécie humana é através da obediência das leis da economia de livre mercado.

Mas esse discurso não pode ser provado na prática. O que vemos na vida real é uma crise ecológica e humanitária que poderá levar a sociedade planetária à extinção. O capitalismo neoliberal “lava suas mãos” para a questão das pessoas excluídas pelo sistema de mercado livre que são abandonadas à morte. E o que é pior, essa razão mítica encobre o abandono e mostra agora uma face de culpa, onde as vítimas excluídas tornam-se responsáveis pela própria desgraça.

Acreditar sem questionamentos que tal obediência trará salvação trata-se de um dogma e permanecer no caminho do abismo acreditando na salvação, um ato de fé.

Para Jung Mo Sung quando a fé no mercado se torna o fundamento das proposições econômicas, não há mais espaço nem a possibilidade de debater propostas fora dos parâmetros dados pelo sistema de mercado absolutizado.

Em outras palavras, o que possibilita a estabilidade de sentido, de valores e do funcionamento desse sistema instável e evolutivo por sua própria lógica e legitima todos os ‘custos sociais’ exigidos pelo mercado é a fé no mercado e na sua promessa.

(...)

O grave é que a sacralização do mercado exige e justifica sacrifícios de vidas humanas. (SUNG, 1998, págs. 114 / 117).

CONCLUSÃO

Como nos ensina FH, o espaço mítico é a outra face da ação instrumental, pois é no espaço mítico onde se formulam os argumentos, a razão mítica. Mas falta discutir qual pode ser o critério de verdade sobre essas argumentações.

É urgente um questionamento multidisciplinar da razão mítica neoliberal que, como ação instrumental, propõe uma submissão total às leis do livre mercado, sempre respeitando a lei máxima da livre concorrência. Essa condição leva à exclusão e marginalização humana na sociedade e, em última instância, à morte.

A descaracterização do conceito de justiça social proposta pela DUDH feita por Hayek está baseada no dogma de que não há direito a ser cobrado pela simples condição humana; um direito só pode ser cobrado de quem assumiu uma obrigação através de um contrato. Esse critério absoluto para pautar as relações humanas, qual seja, a lei do contrato, tem provocado exclusão, destruição e desumanização das relações sociais.

Como demonstra Sung a falta de questionamento do dogma neoliberal provoca e exige sacrifícios de vidas humanas, o que se constata pelo crescimento da concentração de renda nos últimos anos em uma escala nunca ocorrida antes.

Por isso é preciso estabelecer outro critério absoluto a fim de que seja discutida a proposta hayekiana. Em Hinkelammert esse critério deve ser o da verdade na prática: verdade é aquilo com e pelo qual se pode viver.

Se queremos viver em uma sociedade alternativa a esta na qual estamos inseridos é preciso buscar a justiça social, a partir do resgate dos princípios dos direitos humanos. Considerar em última instância a vida humana em detrimento ao cumprimento da lei deve ser o critério de construção de uma sociedade viável, onde não viveremos com a sombra da exclusão - e, ao final, da morte - a nos acompanhar onde quer que estejamos.

REFERÊNCIAS

- HINKELAMMERT, Franz J. **Para uma crítica da razão mítica. O labirinto da modernidade. Materiais para a discussão.** Arlekin. São José, 2007. Versão digital disponível em:
- HINKELAMMERT, Franz J. **Mercado versus direitos humanos.** Paulus, São Paulo: 2014.
- HAYEK, Friedrich A. Von. **Direito, Legislação e Liberdade:** uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. Volume II: A miragem da justiça social. São Paulo: Visão, 1985.
- SUNG, Jung Mo. **Idolatria:** uma chave de leitura da economia contemporânea? "em: BRITO, Enio J.C. e GORGULHO, Gilberto S. (organizadores) Religião Ano 2000." São Paulo: Edições Loyola, 1998.

A ESTRUTURA SOCIAL DO ATO DE COMER

Danielle Lucy Bósio Frederico – Doutoranda – UMESP

Resumo: Esse artigo pretende analisar o Banquete de Trimalcião, presente no *Satyricon* de Petrônio, e o Simpósio de Platão. Partimos do pressuposto de que as refeições no mundo antigo são repletas de códigos os quais sinalizam as estruturas sociais estabelecidas. Esses códigos visam fortalecer e perpetuar estruturas hierárquicas e a separação entre os estratos sociais demarcados. Essa organização social caracteristicamente externa, se vê repetida no espaço privado/doméstico quando refeições e/ou banquetes são realizados. Tal organização pode ser observada através de seus personagens, enredo, e do espaço onde essas refeições são realizadas. Assim, ao observamos o que acontece à mesa e ao redor dela, podemos identificar um microcosmo social, definido e repleto de códigos que são constantemente repetidos, os quais analisados nos servirão de parâmetro para um melhor entendimento da estrutura social presente na sociedade antiga.

Palavras-chave: Refeição; Banquete; Estrutura Social; Banquete de Trimalcião; Simpósio de Platão.

INTRODUÇÃO

O ato de comer é inerente ao ser humano, mas, a forma como ele o faz é cultural; portanto, aprendido a partir do local em que se vive. Sendo assim, locais diferentes moldam culturas diferentes e conseqüentemente formas de comer variadas. No ato de comer encontramos códigos que nos indicam o formato societário estabelecido. Formato esse quase imutável que detém objetivos específicos para a manutenção do poder vigente.

Dennis Smith falando sobre a ideologia do banquete, cita Mary Douglas dizendo que:

(...) Se comida é tratada como código, as mensagens codificadas serão encontradas no padrão de relações sociais sendo expressos. A mensagem é sobre os diferentes graus de hierarquia, inclusão e exclusão, limites e transações através de limites. Como sexo, o falar de comida tem um componente social, tanto quanto biológico. (DOUGLAS apud SMITH, 2001, p.30).

Frente a essa afirmação, devemos indagar: porque as pessoas comem o que elas comem? Dentre os quatro fatores citados por Peter Garnsey, entendemos que gosto e cultura seriam pontuais. Assim, o ato de comer na antiguidade significava muito mais do que apenas se sentar e/ou reclinar à mesa junto a um grupo de pessoas previamente escolhido. Comida, no contexto mediterrâneo de 1º século, era algo relativamente escasso, altamente valioso e inadequadamente distribuído (GARNSEY, 2002, p.3 e 139). Por isso, aqueles que a possuíam, exibiam excentricidades culinárias como demonstração de status.

Percebemos a presença dessas extravagâncias culinárias no Banquete de Trimalcião indicando status e emitindo uma mensagem específica àqueles que estavam ao seu redor, isto é, no espaço em que o banquete acontecia. Os alimentos postos à mesa; os convidados; os escravos que serviam e recepcionavam; a flautista, que acompanhava a cerimônia de libação que marcava a abertura do simpósio e etc; constituíam um ambiente socialmente estruturado com objetivos específicos.

Nos chama a atenção, por exemplo, o fato ocorrido no Simpósio de Platão, onde os comensais, ao acertarem o que aconteceria durante o banquete (atitude essa que era comum, determinada por vezes pelo simposiarca) sugerem a retirada da flautista que acabara de entrar naquele espaço. Ao fazerem isso, o grupo estabelece que, naquele banquete não haveria excesso na bebida, a fim de que a discussão filosófica fosse de alta qualidade.

Os pesquisadores do Mundo Mediterrâneo Dennis Smith e Matthias Klinghardt's afirmam que havia uma refeição tradicional comum durante o período Mediterrâneo Greco-Romano que deixou as bases para todas as refeições ocorridas nessa época, sejam elas gentílicas, judaicas ou cristãs. Esse novo paradigma pode ser aplicado nas áreas literária e social do 1º século a.C. ao 4º século d.C. (SMITH e TAUSSIG, 2012, p.1-2).

Apesar de nomenclaturas diferentes, pois o que Dennis Smith denomina "Banquete Greco-Romano", Matthias Klinghardt's chama de "Refeição Comunitária", ambos estão falando de refeição; caracterizada pelo ato de reclinar-se à mesa (marca do banquete formal) e organizada em dois momentos: *deipnon* (somente comida) e o *simposium* (somente bebida). Através do Satyricon de Petrônio e do Simpósio de Platão veremos como essa estrutura comensal se realizava.

O Satyricon de Petrônio e o Simpósio de Platão são textos de gêneros literários diferentes, mas que indicam, em suas narrativas, as estruturas sociais em que estão inseridos; ao descreverem uma cena de banquete. Cabe ainda afirmar, tal como Smith que, "o banquete era uma instituição social de pri-

meira ordem e que permeou todos os níveis da vida antiga” (SMITH, 2012, p.32). Logo, essa era uma estrutura conhecida e difundida no Mediterrâneo.

Os valores refletidos nos textos escolhidos eram de fato, aqueles presentes na sociedade em que se encontravam como no caso do Simpósio de Platão o qual, servia como referência para a prática de banquetes em geral. Nesse Simpósio, a presença de Sócrates é aludida, e se estabelece como um banquete ideal; tendo como objetivo principal a busca pela virtude por meio de discussões filosóficas que aconteciam durante o Simpósio (*drinking party*).

Já o texto do Banquete de Trimalcião, no Satyricom, se trata de uma Sátira, o qual através de seus exageros e da inversão de papéis nos dá indícios da organização social estabelecida e caricaturada nessa narrativa.

PONTOS SEMELHANTES E DIFERENTES ENTRE O BANQUETE DE TRIMALCIÃO E O SIMPÓSIO DE PLATÃO

Ambos os textos apresentam: as partes distintas da refeição, a presença de escravos, a presença de um grupo de homens previamente convidado por um distinto anfitrião e a típica posição reclinada em um sofá de três lugares. Vejamos a seguir, cada uma dessas partes distintamente.

A REFEIÇÃO:

A refeição e/ou banquete eram compostos por duas partes chamadas: *Deipnon* e o *Simpósio*⁶⁷. O *Deipnon* era a primeira parte do banquete em que a refeição era servida, após esse momento, havia a libação com vinho puro, realizada pelo simposiarca ou pelo anfitrião. Esse momento era seguido por uma oração ou um hino feitos em uníssono pelos presentes e acompanhada por uma flautista. O acompanhamento musical servia a função ritual de salvar a própria recitação, e também a eficácia da oração realizada (SMITH e TAUSSIG, 2012, p. 11-12).

A seguir o Simpósio (*drinking party*) tinha início; que era a parte das bebidas. Importante destacar que, no *Deipnon* (refeição) não havia consumo de bebida e, no Simpósio (bebida) não havia comida, eram partes distintas de uma mesma refeição e/ou banquete.

Algumas diferenças são encontradas nos textos em estudo, como por exemplo: após o *Deipnon*, os comensais presentes no Simpósio de Platão op-

⁶⁷ Optamos aqui pela nomenclatura grega. O equivalente romano seria respectivamente: *Cena* e *Convivium*.

tam por terem o “*drinking party*” (a parte das bebidas) de uma forma diferente:

(...) todos assentiram em não se embriagar naquela reunião, limitando-se a beber tão-só o suficiente para sentirem prazer (...). Bem como ficou estabelecido, disse Erixímaco, que beberemos apenas o que cada um desejar, sem constranger ninguém, propondo a seguir que a flautista que acabou de entrar seja dispensada. Que ela reserve seu instrumento a si mesma, ou, se preferir, às mulheres da casa, mas nos permita entreter-nos hoje na conversação. Se for vosso desejo, estou disposto a sugerir um tema. (PLATÃO, p.20)

Interessante notar que, a ênfase do enredo do Simpósio de Platão está na discussão filosófica que ocorre posteriormente às deliberações dos comensais; que se dá no período de intervalo entre as duas partes da refeição. Assim, os convidados, chamados de comensais, elegem como tema de discussão o homenagear ao deus Eros, em seguida iniciam-se as discussões e discursos em torno do tema; tendo como ápice a fala de Sócrates, ao final.

Já no Banquete de Trimalcião a ênfase eram as comidas exóticas, apresentadas durante a primeira parte e no tipo de vinho consumido – de Falerno. Aqui não há temas sugeridos para uma discussão mais aprofundada, pois o anfitrião, o liberto Trimalcião, toma a palavra em todo o tempo.

A PRESENÇA DE ESCRAVOS

No Simpósio de Platão, os escravos aparecem na narrativa pontualmente: na recepção de um convidado, e ao levá-lo até o seu local para reclinar e no servir. Eles estão presentes, mas são praticamente “invisíveis”.

Já no Banquete de Trimalcião, os escravos ocupam uma parte importante da narrativa e da trama desenvolvida; havendo uma valorização incommon desses personagens que são de extrema visibilidade.

A PRESENÇA DE UM GRUPO DE HOMENS PREVIAMENTE CONVIDADO POR UM DISTINTO ANFITRIÃO

Em ambos os textos, temos a presença de comensais previamente convidados, os quais demonstram a importância do evento ao se prepararem para o mesmo. Vejamos dois exemplos:

(...) Ele me contou que foi dar com Sócrates, o qual acabara de tomar banho e calçava seu melhor par de sandálias, dois acontecimentos esporádicos em relação a ele. Diante disso, perguntou-lhe aonde pretendia ir e o porquê da boa aparência. 'Vou jantar na casa de Agaton', respondeu. (...) Assim, cuidei da boa aparência para estar em consonância com o meu belo anfitrião (PLATAO, p.13).

(...) Vestidos com nossas melhores roupas (PETRÔNIO, p.43).

Os convidados são levados ao local específico onde deviam se reclinar, a fim de que o banquete fosse iniciado. Esse local, ocupado pelo convidado, sinalizava a sua posição e importância social dentre os demais convidados; sendo assim, não havia liberdade para se reclinar onde se desejasse. Se alguém assim procedesse, poderia correr o risco de ser envergonhado por algum convidado de estrato social mais alto que poderia reivindicar tal lugar. Os lugares e os seus respectivos níveis de prestígio e honra eram bem conhecidos por todos; e até disputados pelos mesmos.

Os anfitriões se diferem grandemente, pois, no texto de Petrónio, Trimalcíão era um liberto que havia convidado homens de variados estratos sociais para comporem o espaço da refeição em sua casa. Desde a entrada de sua casa até o Triclínio, a exuberância e ostentação são observados. O motivo do Banquete é a própria ostentação e o auto gloriar-se do dono da casa.

Já no Simpósio de Platão, Agaton, o anfitrião, reúne os amigos a fim de, celebrar o Prêmio recebido no Festival de Dramaturgia Ateniense. Os convidados são pessoas ilustres que compõe o alto estrato social da época. Não há descrições do espaço em questão e sim dos convidados, tal a importância que esses conferiam ao local e não o contrário.

CONCLUSÃO

Quando observamos os dois textos, percebemos que a estrutura social está retratada nos acontecimentos ocorridos no espaço doméstico, especificamente no espaço da refeição. Há toda a estrutura: convidados, comida, bebida, escravos que recebem e servem aos convidados, e as dinâmicas próprias de cada banquete.

No Banquete de Platão, os escravos se "mostram" invisíveis e consequentemente sem voz. Sua presença é pontuada pelo ato de servir e por isso aparecem na narrativa em alguns momentos específicos. Os escravos aqui sinalizam as pessoas que compunham o baixo estrato desse período, os quais

eram como Robert Knapp classifica – pessoas comuns, invisíveis à elite, mas, fundamentais para a manutenção da sociedade. Os convidados pertencem a um grupo privilegiado, que optam pela conversa filosófica na busca da virtude. Os mesmos compõem um pequeno grupo de no máximo 06 convivas, demonstrando assim, a intimidade e a restrição peculiares. O anfitrião reúne um pequeno grupo de amigos do mesmo nível social, pois a igualdade, a comunhão e a boa ordem precisavam ser fortalecidas sempre! Tanto que, a ênfase na discussão filosófica sinaliza o entretenimento como algo de extrema importância, onde através da retórica, os convidados se exibiam, buscando a aprovação e o consequente louvor/elogio do outro. Esse banquete simboliza a estrutura social a partir da ótica da elite.

De forma completamente diferente, temos o *Satyricon* de Petronio, provavelmente escrito por volta de 50/60 d.C.; o qual satiriza a estrutura social da época e consequentemente as relações de poder estabelecidas. Ao compor tais críticas, a construção se dá a partir de um anfitrião que é um liberto, o qual tem convidados do mesmo nível social, e dá voz aqueles que estavam sem voz no Simpósio de Platão. Esse grupo então recebe voz e destaque, no Banquete de Trimalcião; apresentados com extrema visibilidade, o qual através das variadas cenas demonstram suas atitudes, sentimentos e julgamentos (PERKINS, 2009, p. 127). O grupo de comensais é grande, demonstrando, quem sabe, o clamor por aceitação e abertura de oportunidades a todos. A ênfase na comida exótica e na bebida em excesso, é um contraponto pois, essas ênfases podem expressar o desejo de projeção e status de Trimalcião bem como indicar a escassez daqueles que pertencem ao baixo estrato, os quais se encontram presentes a essa mesa.

Parece que Petronio constrói a narrativa do Banquete de Trimalcião em oposição ao Banquete de Platão. O real contra o irreal, a sátira que inverte os papéis e personagens contra o banquete idealizado e utópico de Platão.

Duas faces de um mesmo mundo descritas através do espaço da refeição. Dois banquetes em que seus comensais, ao partilharem suas refeições, ingerem seus mundos idênticos, porém diferentes e estabelecidos através do grupo em que se está. Portanto, através do Ato de comer podemos identificar as estruturas sociais presentes em uma dada sociedade e época. Tal perspectiva nos auxilia em uma melhor compreensão das relações sociais existentes e das dinâmicas de poder estabelecidas.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Henrique S. **Comida e Sociedade: Significados Sociais na História da Alimentação**. In: História: Questões e Debates, Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2005, Editora UFPR.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas representações**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1990.
- CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. 2ªed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- GARNSEY, Peter. **Food and Society in Classical Antiquity**. New York: Cambridge University Press, 2002.
- MONTANDON, Alan (Org). **O Livro da Hospitalidade. Acolhida do Estrangeiro na História e nas Culturas**. Tradução de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Ed. Senac, 2011.
- PERKINS, Judith. **Roman Imperial Identities in the Early Christian Era**. London/New York: Routledge, 2009.
- PETRÔNIO. **Satyricon**. Tradução Paulo Leminski. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- SMITH, Dennis E.; TAUSSIG, Hal. **Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation and Conflict at the Table**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- _____. *Many Tables. The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*. West Broadway: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- SMITH, Dennis. **From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

RUBEM ALVES E A POÉTICA DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Danilo Mendes – Mestrando – UFJF/CAPES

Resumo: Rubem Alves, desde seus primeiros escritos, demonstra como a linguagem religiosa pode ser percebida como poética: ao mesmo tempo em que ela pode se apresentar como linguagem a-histórica, que acaba por confundir transcendência e metafísica; pode, também, se apresentar como linguagem poética. Neste sentido, a linguagem religiosa pode ser interpretada como aquela que carrega as esperanças históricas da comunidade de fé. Esta comunicação pretende apresentar como Rubem Alves concebe esta face da linguagem religiosa, quais os seus limites e, tencionando a ideia desta manifestação poética, perceber de que modo Rubem a trata como uma religiosidade estética. Para tal, faz-se necessário, além de delimitar os conceitos que ele constrói ao longo de suas obras, retratar suas releituras de grandes críticos da religião, com os quais Rubem não concorda inteiramente mas não deixa de se apropriar de algumas ideias. Após esta exposição, pode-se aprofundar de que forma esta linguagem religiosa como poética pode contribuir para uma hermenêutica filosófica da religião. No limite, esta contribuição se dá à medida que atribui caráter estético à religiosidade. Em outras palavras, não só percebe a possibilidade ética da religião, normalmente reforçada pelas abordagens compreensivas desta, mas interpreta o fenômeno religioso como possibilidade estética. Para Rubem Alves, a ética parece sustentar a estética, e nesse sentido a linguagem religiosa poética se faz mais do que um apelo à libertação: faz-se a própria libertação como abertura à esperança e a um novo futuro possível. Neste sentido, a própria biografia de Rubem parece confirmar a tese: após a ruptura com a teologia como saber privilegiado, e depois com a crítica filosófica da linguagem moderna, ele se dedica a literatura como forma de discurso e de diálogo com a sociedade. Aqui, Rubem se dedica à estética como libertação do corpo e modo de expressar a beleza - o próprio Deus.

Palavras-chave: Rubem Alves; Poética; Hermenêutica; Linguagem Religiosa

INTRODUÇÃO

No pensamento de Rubem Alves, que vai da poesia à educação, a religião tem espaço fundamental. Mais do que como pano de fundo de um autor

biograficamente envolvido com o tema, a religião é, para ele, algo fundamental e constitutivo do ser humano. Assim, quando se fala de religião em Rubem Alves, deve-se levar em conta que em seu pensamento ela é mais que um comportamento social composto por símbolos, ritos, mitos etc.: aqui, a religião é uma linguagem⁶⁸. Isto significa que a religião é também uma forma de comunicação e, além disto, uma ferramenta por meio da qual o humano constrói, organiza e se relaciona com o seu mundo.

Por isso, ao falar de linguagem religiosa em Rubem Alves, fala-se, no limite, da própria religião que se dá como linguagem. Neste ponto, a inovação que o pensamento dele traz aos estudos de religião não se limita a esta afirmação, mas ainda se aprofunda. Pode-se perceber, sobretudo nos seus escritos mais filosóficos sobre religião (entre 1968 e 1985), duas faces ou duas manifestações da linguagem religiosa: a religião como dogmatismo e a religião como poética. Esta comunicação visa apresentar esta segunda possibilidade: a) analisando sua gênese no diálogo com pensadores críticos da religião; b) propondo uma chave de leitura desta linguagem religiosa; c) aproximando sua representação da estética; d) pensando como esta ideia contribui para uma hermenêutica filosófica da religião.

RUBEM ALVES E A CRÍTICA À RELIGIÃO

É notável a influência dos grandes críticos da religião do séc. XIX no pensamento de Rubem Alves. Em suas crônicas, por exemplo, não é difícil encontrar alusões a Nietzsche e Freud. Todavia, para além de conhecimento cultural, estes, junto a Feuerbach e Marx, formam a base teórica sobre a qual ele constrói sua teoria da religião⁶⁹. Todavia, antes de ser totalmente receptivo ou totalmente crítico ao pensamento destes, Alves busca sua própria construção em diálogo com eles, ponderando dentro de seus pensamentos o que seria aceitável ou incoerente num conceito normativo de religião.

Para Rubem Alves, há uma linha que guia as interpretações sobre a religião de Feuerbach, Marx e Freud: a alienação. Segundo o autor, esta identificação entre a consciência religiosa e a alienação (seja filosófica, econômica ou psicológica) já está dada *a priori* no pensamento deles. Assim, o fenômeno religioso não é digno de ser considerado digno de um estudo profundo, pois sua falsidade é posta antes mesmo de qualquer estudo ser realizado. Diz Al-

⁶⁸ Esta ideia encontra-se, sobretudo, em ALVES, 1999b, p. 5-30.

⁶⁹ Apesar de ter os quatro, além de outros, como base para suas formulações, o diálogo só se dá com Feuerbach, Marx e Freud. Nietzsche parece ser um caso especial para Alves pois, em sua leitura, ele não seria um crítico propriamente da religião, mas da tradição metafísica que o cristianismo à época representa.

ves: "O que é determinante, em última análise, são os fatores infraestruturais dos quais a religião é nada mais que um simples reflexo invertido. Ela é, assim, relegada ao campo dos epifenômenos" (ALVES, 1999b, p. 35). Outra possível ideia que junta dois dos três autores é a consideração em comum de uma origem da consciência religiosa: o medo da natureza.

Passadas as considerações preliminares, o autor passa a analisar cada um destes autores em suas críticas e dialogar com estas a fim de afirmar a ambiguidade do fenômeno religioso. Enquanto a teoria de Feuerbach diz que "tudo o que o homem fala acerca de Deus, através da linguagem religiosa, nada mais é que uma confissão de suas aspirações e projetos" (ALVES, 1999b, p. 46), Alves entende que "O discurso religioso, assim, é a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes" (1999b, p. 46). Para ele, afirmar que o discurso sobre Deus é o discurso sobre o próprio homem (teologia é antropologia) não é, necessariamente, proclamar ateísmo. Antes, pressupor isto é afirmar que a realidade não é suficiente para as aspirações humanas, por isto ele projeta seus desejos num discurso que fala sobre o que não está: religião.

Diferentemente de Feuerbach, Marx não considera a religião em relação à essência do humano, mas em relação ao mundo deste: "Em Feuerbach a religião exprime uma realidade reprimida. Em Marx é produzida por uma realidade repressora" (ALVES, 1999b, p. 53). Assim, a religião seria uma espécie de inversão: a realidade é esquecida e fantasiada por conta dela, o que reconciliaria o humano com o mesmo mundo que o oprime. Ao mesmo tempo, ressalta Alves, deve-se observar a religião em seu projeto político "de expressão de um sujeito que, sob condições de alienação objetiva, mantém, ao nível da imaginação, os espaços da liberdade que direcionam a sua atividade." (1999b, p. 74).

Freud, por sua vez, diz que "a religião é uma ilusão. Ela é uma criação fantástica de uma estrutura psicológica desarranjada" (ALVES, 1999b, p. 77). Ele chega a tratá-la como uma doença da sociedade que o homem criou (neurose coletiva). Assim, a religião também é uma criação humana que tenta reconciliar a realidade com os seus desejos, por isso, é uma ilusão. Embora para Freud o homem deva superar esta "fase infantil" em que se encontra como religioso, Rubem Alves dirá que o valor da religião é justamente o de ser uma ilusão, imaginação: "O religioso é um rebelde, que ainda não se reconciliou com a realidade" (1999b, p. 85). Por meio da religião, esta imaginação, ele constrói outras possibilidades que levem a sério os seus anseios mais profundos.

UMA CHAVE HERMENÊUTICA DO PENSAMENTO DE RUBEM ALVES

Diante deste fértil diálogo com os críticos, pode-se indicar uma chave de leitura que embasa a possibilidade da linguagem religiosa como poética no pensamento de Rubem Alves⁷⁰. Para ele, se estes críticos da religião tinham certa razão enquanto caracterizavam a religião como uma forma de ilusão, eles erraram ao afirmar que aí reside sua falsidade ou sua contradição. É justamente como imaginação que a religião encontra sua potencialidade e seu lugar. Uma vez que sua linguagem trata sobre algo que não está dado, ela não funciona somente como ópio do povo, que retiraria a atenção do humano religioso do mundo material, mas pode funcionar também como protesto do oprimido. Ressalta Alves que a religião é ambivalente: "ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados" (1999a, p. 103).

A partir da ideia de religião como imaginação, ilusão, sonho, funda-se a poética da linguagem religiosa: ela não trata somente de outro mundo mas fala da possibilidade de outra realidade neste mundo. Por isso, a outra face da ilusão, em Rubem Alves, é a esperança. Para ele, "o discurso religioso fala do ausente. Deus é o ainda-não presente, um horizonte, uma esperança, uma estrela sutil que ainda não vimos" (ALVES, 1999b, p. 166). É neste sentido que pode-se afirmar a chave hermenêutica do pensamento de Alves: Deus é a presença de uma ausência⁷¹. É nesta ausência que fundam-se as possibilidades utópicas que animam o ser humano religioso desde agora.

Com esta chave de leitura, Rubem Alves diz que "as entidades religiosas são entidades imaginárias. [...] Não, não estou dizendo que a religião é apenas imaginação, apenas fantasia. Estou sugerindo que ela tem o poder, o amor e a dignidade do imaginário" (1999a, p. 30-31). Assim, religião é sempre símbolo: presença que indica uma ausência⁷². Por isto, a brincadeira recorrente em seus escritos, dizendo que no paraíso não existem templos: onde se há a presença realizadora de todos os desejos, não há religião nem imaginação de outro mundo possível.

Nesta mesma ideia, como fuga da realidade, Rubem Alves elenca movimentos artísticos, contracultura e outros: "A explosão da arte, das drogas, a

⁷⁰ Entende-se, aqui, que este conceito-chave não só embasa uma poética da religião, mas funda todo o pensamento de Rubem Alves enquanto pedagogo, literato e teólogo.

⁷¹ Neste sentido caminha o pensamento de Gustavo Martins e Edson de Almeida (2017).

⁷² Nos escritos de Rubem Alves isto encontra-se em várias figuras. O próprio autor agrupa duas delas: "[...] o homem é um ser de desejo. Desejo é sintoma de privação, de ausência. Não se tem saudade da bem-amada presente. A saudade só aparecerá na distância, quando se estiver longe do carinho. Também não se tem fome - desejo supremo de sobrevivência física - com o estômago cheio. A fome só surge quando o corpo é privado de pão" (ALVES, 1999a, p. 21).

busca incomum de experiências religiosas: todas são expressões do esforço humano por abolir a realidade e criar uma outra, nova, através do poder da mente" (ALVES, 1986, p. 89). Aí reside o caráter ético da religião: o poder de protestar e abolir a realidade dada. Não seriam, desta forma, as religiões a fonte de conservadorismo que se adequa ao *status quo*, embora esta face não seja eliminada, mas justamente o grito contra o estado em que a sociedade se encontra. E o caráter estético da religião, onde se encontra?

RELIGIOSIDADE ESTÉTICA DA LINGUAGEM POÉTICA

Rubem Alves entende a religião como um conjunto de redes simbólicas, a partir desta ideia de presença da ausência. Diz ele que essas redes "são belas e possuem uma função estética" (1999a, p. 32). Ora, a função estética da linguagem religiosa que se funda nesta presença da ausência não é outra senão a função de construir/ordenar o mundo a partir de uma *ordo amoris*. Mas por que esta linguagem poética se faz uma religiosidade estética?

Primeiramente, deve-se considerar uma distinção fundamental no pensamento de Rubem Alves: parece haver duas diferentes formas da linguagem religiosa se manifestar - que neste texto são contrapostas desde o início: a linguagem poética e a dogmática. Estas parecem corresponder a duas formas de religiosidade, a estética e a ética, respectivamente. Isto se dá a medida em que, para Alves, a religiosidade ética, fundada na presença da presença e na sobreposição do discurso e do ser (ALVES, 2005, p. 320), confunde signo e símbolo (ALVES, 2005, p.144): dá como presença totalizante aquilo que deveria ser tido como ausência. Nesta confusão, funda-se o dogmatismo com uma ética própria, baseada na impossibilidade de outro discurso, visto que o seu é reconhecido como única verdade.

Já a linguagem poética dá-se como religiosidade estética a medida em que não se preocupa com a verdade de suas afirmações, mas com a beleza contida nelas. Uma vez que não se considera como reduplicadora de um real, percebe que suas verdades são sempre frágeis e precárias. Por isto, faz-se poética: não trata mais de Deus como se olhasse por uma janela, mas sabe que olha um espelho no qual fala de si mesmo em seu discurso religioso (1999a, p. 96). Por isto, poderá Alves afirmar que "a beleza é a sombra de Deus no mundo" (ALVES, 2015, p. 90); e também é "o rosto sensível de Deus" (ALVES, 2015, p. 42).

Neste sentido, Rubem Alves constrói as bases de uma possibilidade poética para a linguagem religiosa. Sua preocupação com a linguagem, que remete à sua tese de doutorado (publicada em português como *Da esperança*

[1987]), se funda no entendimento de que a relação entre homem e linguagem é dialética: o homem constrói a linguagem mas a linguagem também constrói o homem (ALVES, 1999b, 7-30). Por isto, a construção do humano religioso que viva poeticamente/esteticamente é dependente de uma linguagem religiosa que não se associe, desde suas bases, com espécies de dogmatismo. Faz-se importante ressaltar que, para ele, o dogmatismo é uma postura, por isso uma linguagem. Falar em dogmatismo, aqui, não significa elencar uma série de conteúdos que alguém repete e acredita, mas a forma como quaisquer conteúdos são expressados (ALVES, 1984, p. 9-32).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve-se, por fim, considerar quais sejam as contribuições que esta leitura de Rubem Alves pode dar a uma hermenêutica filosófica da religião. Primeiramente, pode-se afirmar que a aproximação do sentimento estético à experiência religiosa é, em muito, importante para que se caracterize a religião. Para além de seu caráter histórico-factual, o conceito de religião, nesta aproximação, supera o empirismo moderno agarrado às pesquisas de religião no Brasil. Esta aproximação retoma a ideia de religião como aquilo que tem o humano, e não aquilo que o humano tem. Visto que, em muitos pontos, Alves retoma a ideia de irracional de Otto⁷³ e aproxima-se da ideia de sentimento religioso de Schleiermacher⁷⁴, deve-se reiterar a importância deste autor para os estudos de religião no Brasil, pois ele recoloca em pauta uma importante chave que pode servir como unidade básica de onde partem estes estudos.

Em segundo lugar, mas não menos importante, deve-se considerar fundamental para uma hermenêutica da religião a chave presença/ausência da presença que, além de caracterizar o pensamento de Rubem Alves, define os âmbitos de religiosidade ética e estética. Esta chave que determina as bases da linguagem que é a religião pode ser usada para caracterizar e reconhecer os movimentos dogmáticos e poéticos que estão presentes simultaneamente em potência na religião. Desta forma, a presença ou ausência da presença é determinante não só no posicionamento do humano perante sua religião, mas, sobretudo, no modo com que este humano vive sua vida, visto que a religião é a linguagem pela qual isto se dá. Assim, em última instância, o humano não só vive a religião deste modo, mas a partir de sua religião, vive a própria vida poeticamente ou dogmaticamente.

⁷³ Vide OTTO, 2007.

⁷⁴ Vide SCHLEIERMACHER, 2000.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O Deus que conheço**. Campinas: Verus, 2015.

_____. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

_____. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1984.

_____. **A gestação do futuro**. Campinas: Papirus, 1986.

_____. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999a.

_____. **Religião e repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999b.

MARTINS, G.; ALMEIDA, E. O Canto do Pássaro Encantado: a religião como saudade em Rubem Alves. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, maio-ago. 2017, p. 285-303.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a religião**: discurso a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo século, 2000.

A MIGRAÇÃO COMO CONQUISTA EM TOLKIEN: A CHEGADA DOS NUMENORIANOS NA TERRA-MÉDIA

Diego Klautau – Doutor – Centro Universitário da FEI

Resumo: Númenor está presente em *O Silmarillion*, de J.R.R. Tolkien, e é lembrado em *O Senhor dos Anéis* como origem dos dúnedain e dos povos de Gondor, sendo a pátria dos homens que migram para a Terra-Média devido à destruição dessa ilha, que havia sido dada como um lugar para que os homens que enfrentaram Morgoth, o primeiro grande inimigo dos Valar, conseguissem viver em paz e harmonia. Após séculos de desenvolvimento, os númenorianos se corromperam e foram responsáveis pela destruição de Númenor. Somente uma facção de seu povo, chamados de Os Fiéis, liderados por Elendil e Isildur, conseguiram migrar para a Terra-Média, continente onde estabeleceram morada, se impuseram aos nativos como reis e comandantes, se preparando para a guerra contra Sauron, sucessor de Morgoth, que os havia enganado e promovido sua condenação diante dos Valar. A partir da investigação noética, conforme exposto por Ângela Ales Bello em *Fenomenologia e Ciências Humanas*, podemos perceber a ligação entre a migração e a conquista de território na narrativa dos númenorianos, com o significado de destino de conquista e direito à subjugação dos outros povos, ratificado por uma vontade divina que opera na história. Essa mesma temática é comparada à migração dos hebreus para terra prometida e a função de conquista de Josué, sucessor de Moisés, conforme exposto no *Livro de Josué*, integrante da Bíblia, ou conforme nos coloca Mircea Eliade, no seu *História das Crenças e Ideias Religiosas Vol. II*, o tema da migração de Maomé para Medina (Hégira), tão importante que marca o início do calendário islâmico, ou conforme exposto na *Eneida*, de Virgílio, o significado da fundação tanto de Alba Longa quanto de Roma, que também são marcadas pela relação entre migração e conquista, autorizadas pela divindade e realizadas militarmente e culturalmente na história.

Palavras-chave: Migração; Conquista; Tolkien.

A MIGRAÇÃO COMO CONQUISTA: CAOS E COSMO

Para alcançarmos o objetivo desta comunicação é necessário esclarecer a metodologia proposta por Ângela Ales Bello (2004, p. 249-257), que estrutura a investigação fenomenológica na distinção entre hilética e noética, seguindo os passos de Edmund Husserl e Edith Stein. A hilética é orientada para o estudo dos atos de percepção da consciência ligados aos mundos do corpóreo e da sensibilidade (emoções), enquanto a noética se funda na identificação dos atos da vontade, inteligência e dos valores.

Assim, ao nos debruçarmos sobre o fenômeno da migração, que pode ser entendida como o deslocamento de pessoas, de um grupo ou de um povo de um lugar de origem para um destino diferente, localizamos essa descrição de movimento no espaço e tempo de homens e mulheres apenas como uma expressão hilética, tanto do ponto de vista da percepção de pessoas em trânsito quanto dos sentimentos das viagens, sem nenhuma definição de propósito, valores ou intenções. Esse segundo momento de análise dos significados é o lugar da noética, quando podemos investigar tanto as razões da migração quanto seus sentidos políticos, sociais e religiosos.

Dessa forma, as questões de Mircea Eliade (2001, p. 32-33) sobre a importância do Espaço como categoria do Sagrado são fundamentais para a noética da migração como fenômeno religioso, pois o deslocamento do *homo religiosus* nunca é desprovido de intenções e propósitos que se relacionam com o mundo aberto aos deuses e seus desígnios. É somente entendendo que o Espaço Sagrado é a linha divisória entre caos e cosmos que podemos compreender a migração como forma de ampliação dessa ordem que é instaurada pelo Sagrado, que avança em direção ao caos, para aquilo que ainda não se ordena em relação com o transcendente.

Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer, consagrando-o. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo “passaram as coisas velhas; eis

que tudo se fez novo” (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz. (Eliade, 2001, p. 34-35).

Esse direito à conquista está relacionado ao contato com o Sagrado enquanto justificção da existência da ordem do mundo. É inclusive um favor que é feito aos “incultos e selvagens” que ainda habitam no caos quando se ordena o espaço através da vontade divina. Com efeito, a noética da migração compreende, entre outras possibilidades, o sentido de conquista em dois aspectos, militar ou espiritual. É justamente esse sentido de migração que procuramos recortar nesta investigação e, portanto, escolhemos três exemplos que refletem essas características nas narrativas sagradas ou que se referem a essa migração como conquista.

Em primeiro lugar, apresentamos o livro de Josué na tradição judaico-cristã. Segundo essa narrativa, quando o povo hebreu finalmente chega na terra prometida depois dos 40 anos no deserto, é sua vez de reivindicar a posse diante dos povos que já a ocupavam. Entre várias cenas de fundação, como a passagem pelo rio Jordão, o estabelecimento do Guilgal (círculo de pedras de Josué) e o encontro com o mensageiro (anjo) que lidera o exército de Deus, podemos perceber os atos de instauração da ordem. A partir da versão em português da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 320), a expressão anátema, que foi atribuída à cidade de Jericó, a primeira a tombar diante do povo eleito, significa um ato religioso que é regra da guerra santa, que consiste no sacrifício do todo espólio e de todo prisioneiro como voto para garantir a vitória, afirmando a onipotência divina.

O povo lançou o grito de guerra e tocaram as trombetas. Quando o povo ouviu o som da trombeta, lançou um grande grito de guerra e a muralha ruiu por terra, e o povo subiu à cidade, cada qual no lugar à sua frente, e se apossaram da cidade. Então consagraram como anátema tudo o que havia na cidade: homens e mulheres, crianças e velhos, assim como os bois, ovelhas e jumentos, passando-os ao fio da espada. (Josué, 6, 20-21).

É imprescindível considerar que, seguindo a tradição do livro do Deuteronômio (Dt 7, 1-26), o fato da migração do povo eleito ter se dado por uma libertação da escravidão e da morte não significa que ele não deva promover escravidão e morte diante dos povos que se colocam como entrave à vontade divina. É a migração entendida como fuga, exílio e necessidade que estabelece o direito à conquista, ao domínio e a autoridade. Nesse sentido, a relação entre conquista militar e conquista espiritual estão associadas.

Por outro lado, um segundo exemplo de narrativa pode ser encontrado na discussão que Christopher Dawson (2016, p. 52-53) faz da narrativa de Enéas, a partir da Eneida de Virgílio. Segundo o historiador britânico, a narra-

tiva de Virgílio que descreve a transposição da herança dos valores troianos aos latinos é uma metáfora para a realidade cristã, pois foi a Igreja que estabeleceu uma conquista não enquanto guerreiro formidável, mas como representante de uma cultura superior em termos de escrita, domínio tecnológico, moralidade e organização de cidades.

Da mesma forma que Enéas veio de Tróia, favorecida pela prosperidade e civilização e destruída pela ganância e concupiscência, também Paulo de Tarso levou ao mundo pagão a mensagem que veio de Cristo, destruído pelos pecados dos homens. Posteriormente, com o colapso do Império Romano e o início dos reinos bárbaros, foi a Igreja cristã que preservou a escrita, a tecnologia e a organização do mundo antigo greco-romano, estabelecendo essa autoridade moral e espiritual diante dos líderes germânicos. Diversamente da narrativa de Josué, a migração como conquista de Enéas se estabelece como espiritual, da mesma forma que a Igreja cristã tece a nova civilização medieval a partir das heranças do mundo antigo e em face dos reinos germânicos.

Por fim, um terceiro exemplo que também se enquadra na noética de migração como conquista: a narrativa de Maomé e o estabelecimento do calendário islâmico a partir da Hégira (migração em árabe). Segundo Eliade, (2011, p. 77-79), as prescrições que Maomé estabelece inicialmente em Meca (sua cidade de origem) são de cunho mais teológico e de princípios, enquanto em Medina, para onde migra após sua expulsão de Meca, os ditames são mais práticos e ligados a organização da comunidade dos fiéis. Ainda que os seguidores de Maomé fossem divididos entre os que eram de Meca e mesmo naturais de Medina, a posição de conquista da cidade para onde migraram era inquestionável, sendo uma base para uma reorientação da nova religião para uma postura mais bélica em relação aos infiéis e de autoridade para a propagação da vontade divina.

Para subsistir, Maomé e os “Emigrados” foram obrigados a empreender assaltos contra as caravanas dos naturais de Meca. Sua primeira vitória ocorreu em Badr, em março de 627; perderam quatorze homens, os idólatras, setenta, além de quarenta prisioneiros. O saque, bastante apreciável, bem como o resgate dos prisioneiros, foi distribuído por Maomé, em partes iguais, aos combatentes. Um mês depois, o Profeta obrigou uma das três tribos judaicas a abandonar Medina, deixando para trás casas e bens. No ano seguinte, os muçulmanos foram derrotados em Uhud por um exército de Meca estimado em três mil homens; o próprio Maomé foi ferido. Contudo, o acontecimento decisivo durante essa guerrilha religiosa está representado pela batalha do “Fosso”, porque, seguindo os conselhos de um persa, cavaram-se trincheiras diante das vias de acesso à cidade-oásis. Segundo a tradição, quatro mil soldados

de Meca sitiaram inutilmente Medina pelo espaço de duas semanas; um ciclone os pôs em debandada. Durante o assédio, Maomé observou o comportamento suspeito de certos pseudoconvertidos e dos Qoraiza, a última tribo judaica ainda instalada em Medina. Depois da vitória, acusou os judeus de traição e ordenou que fossem trucidados (ELIADE, 2011, p. 78-79).

Assim, da mesma forma que os hebreus de Josué, Maomé tinha autoridade sobre os infiéis devido à necessidade de estabelecer o cosmos, a ordem no Espaço Sagrado. Os sinais do favorecimento divino na natureza, como o ciclone, os conselhos e a superação do povo nativo se assomam com a substituição do povo eleito: a expulsão e trucidamento dos judeus simboliza a transferência da eleição e da predestinação para o novo profeta e para a nova comunidade (Umma) que migrou perseguido por sua adesão ao projeto divino e que agora recebe o direito à conquista como prêmio por sua fidelidade.

NÚMENORIANOS E A CONQUISTA COMO DIREITO DIVINO

O trabalho mais conhecido de John Ronald Reuel Tolkien é *O Senhor dos Anéis*, publicado em três volumes entre 1954 e 1955, sendo considerado uma continuação do primeiro sucesso, *O Hobbit*, de 1937. Porém, a narrativa que analisamos nesta comunicação é de uma obra publicada postumamente, dentro do mesmo universo (*legendarium*, como ele mesmo chamava) dos romances mais conhecidos. *O Silmarillion* foi publicado em 1977 (Tolkien faleceu em 1973) pelo filho e herdeiro do espólio literário, Christopher. Esse livro é uma coletânea de diversos contos e descrições da mitologia, do mundo, dos povos e das histórias que constituíram a ambientação na qual tanto *O Hobbit* quanto *O Senhor dos Anéis* se desenrolam.

Neste nosso recorte, escolhemos o conto *Akallabêth*⁷⁵ para ilustrar essa noética da migração como conquista. Em linhas muito breves, essa narrativa trata da queda da ilha de Númenor, onde viviam os homens que foram abençoados pelos Valar, os poderes do mundo e representantes do Deus único, pelos méritos na guerra contra Morgoth, o primeiro Senhor do Escuro. Depois de longos séculos de desenvolvimento, os númenorianos construíram uma civilização poderosa, cheia de progressos e artes e uma impressionante frota de navios que circulavam entre todos os mares, inclusive a Terra-Média, o continente onde os demais homens viviam.

Os númenorianos eram superiores aos homens comuns pelo conhecimento, pela força e pela tecnologia que conheciam e sua longevidade era mui-

⁷⁵ A palavra Akallabêth significa A Derrubada, ou A Queda, no idioma adunâico, criado por Tolkien. Em quenya, outro idioma criado pelo autor, é escrito Atalantë. Ver Tolkien (2003, p. 358 e 399).

to maior, chegando a viver vários séculos. Além disso, tinham muito contato com os elfos, seres maiores e mais fortes que os homens, com uma proximidade com os segredos dos Valar e da natureza do mundo. Todavia, os númenorianos ainda padeciam da mortalidade, enquanto os elfos e os Valar eram imortais. Esse fato consumiu lentamente os reis, sábios e poderosos de Númenor, que começaram a admitir esse destino não como uma dádiva, como chamavam os elfos, mas sim como uma maldição imposta injustamente pelos Valar.

A decadência moral dos númenorianos foi acelerada com a prisão de Sauron, um antigo tenente de Morgoth que sobreviveu à guerra. Depois de ser humilhado pela armada de Númenor, Sauron se mostrou como conselheiro, como detentor de segredos, pois ele mesmo era um maiar, superior aos homens e aos elfos, ainda que vassalo dos Valar. Sauron prometeu revelar os segredos da imortalidade, desde que os númenorianos o adorassem e seguissem seus rituais. Lentamente, os outrora admiráveis homens de Númenor se transformaram em arremedos de sua antiga glória, erigindo altares a Sauron.

Não obstante, por muito tempo pareceu aos númenorianos que eles prosperavam; e, se sua felicidade não era maior, eles ainda assim estavam mais fortes; e seus ricos, cada vez mais ricos. Pois, com o auxílio e os conselhos de Sauron, multiplicavam seus bens, inventavam engenhos e construíam naus cada vez maiores. E agora velejavam com poderio e grande armamento até a Terra-Média; e não vinham mais como portadores de presentes, nem mesmo como governantes, mas como ferozes guerreiros. Caçavam os homens da Terra-Média, tomavam seus bens e os escravizavam; e muitos eles matavam cruelmente em seus altares. Pois em suas fortalezas construíram, naquela época, templos e grandes túmulos. E os homens os temiam; e a lembrança dos bondosos reis de outrora desapareceu do mundo e foi obscurecida por muitas histórias de terror. (TOLKIEN, 2003, p. 349).

A ganância levou aos númenorianos a desafiar os Valar, o que levou à destruição da ilha. Somente um grupo que se recusava a seguir Sauron e manter as tradições antigas, os ditos Fiéis, conseguiram fugir da queda de Númenor. Foram estes que chegaram à Terra-Média protegidos pelos Valar e se estabeleceram entre os homens inferiores, mantendo sua herança alquebrada. Os líderes eram Elendil, Isildur e Anárion, que conseguiriam derrotar Sauron, arrancando seu anel do Poder, dando origem aos enredos de *O Hobbit* e *O Senhor dos Anéis*.

A chegada dos Fiéis na Terra-Média é a grande migração como conquista que encontramos em Tolkien. Da mesma forma que os hebreus de Josué, os troianos de Enéas e os seguidores de Maomé, os númenorianos foram

eleitos pela Onipotência Divina pela sua fidelidade aos valores mais elevados e por isso garantiram o direito de domínio diante de povos inferiores. A necessidade do Espaço Sagrado se expandir, de se instaurar o cosmos diante do caos é o desígnio mais profundo da migração com a partir do significado do *homo religiosus*. Essa noética se manteve não apenas como uma expressão de imperialismo ou colonialismo (conforme definições mais modernas), mas como substrato da expansão da vontade para além dos interesses imanentes. O Espaço Sagrado exige ordem (cosmos) e seus migrantes são os agentes que se interpõem ao caos do profano.

Elendil e seus filhos depois fundaram reinos na Terra-Média; e, embora suas tradições e seus ofícios não passassem de uma sombra do que haviam sido antes que Sauron chegasse a Númenor, mesmo assim pareciam admiráveis aos homens selvagens do mundo. (TOLKIEN, 2003, p. 357)

Mesmo os Fiéis liderados por Elendil se destacavam dos selvagens, fundando reinos e dominando sobre os inferiores. Não foram apenas os númenorianos corrompidos por Sauron que conquistavam a Terra-Média, mas também os justos que lutaram contra o Mal, recebendo seu quinhão de direito dado pela Onipotência Divina. Não interessa se os migrantes vêm como refugiados ou como conquistadores, se vêm em desvantagem ou como superiores, o sentido da eleição é trazer a ordem a um mundo ainda caótico que somente a lei divina pode organizar. Assim, a migração é, ainda que escondida, uma esperança de conquista.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Ângela. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Bauru: EDUSC, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval**. São Paulo: É Realizações, 2016.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **História das Crenças e das Ideias Religiosa vol. III: De Maomé à Idade das Reformas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

TOLKIEN, J.R.R. **O Silmarillion**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

O ESPÍRITO E A REFORMA DA IGREJA: ESBOÇO DE UMA PNEUMATOLOGIA MISSIONÁRIA A PARTIR DA *EVANGELII GAUDIUM*

Diogo Marangon Pessotto – Mestre – PUC PR

Resumo: No primeiro número de *Evangelii Gaudium* (EG), Francisco acena para o primordial propósito de sua Exortação Apostólica: “Quero, com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de os convidar para uma nova etapa evangelizadora marcada por esta alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos (EG 1)”. Assim, *EG* concentra-se no processo de renovação eclesial a partir da “transformação missionária da Igreja” (EG 19), ou seja, da fidelidade à sua vocação fundamental, que exige, por sua vez, uma contínua conversão e reforma, cujos efeitos se dão na própria atividade evangelizadora da Igreja. Sendo o Espírito Santo o protagonista da evangelização (EG 261), o “preciso estilo evangelizador” (EG 18) delineado por *EG* tem por protagonista o mesmo Espírito. Nesse sentido, com o presente trabalho, procuramos analisar os aspectos concernentes à relação entre a Pessoa do Espírito Santo e a reforma eclesial no âmbito da *EG* por meio da consideração dos elementos pneumatológicos (explícitos e implícitos) referidos a esta relação com vistas à explicitação de uma possível pneumatologia missionária à luz da mencionada Exortação. Metodologicamente, nossa análise terá por critério teológico-formal o capítulo V de *EG* bem como alguns de seus outros parágrafos cujos elementos pneumatológicos encontram-se em estreita relação com o ideal da transformação missionária da Igreja proposta por Francisco em seu documento. No âmbito da renovação eclesial, não há fidelidade da Igreja à sua vocação e, por consequência, não há conversão missionária se se prescindir da ação do Espírito Santo. Para *EG*, portanto, é evidente que a renovação da Igreja é obra do Espírito Santo, do Espírito da missão. Desde aí depreendemos uma possível pneumatologia missionária, cujos elementos, em articulação, caracterizam a relação Espírito-Igreja-Missão nos termos de uma eclesio-logia pneumatológica e de uma antropologia pneumática. Dado que Francisco procura colocar a Igreja em um estado permanente de missão, a pneumatologia missionária em *EG* pode ser concebida como uma abordagem teológica a partir de seus termos e das relações que estabelecem entre si, não sendo possível considerá-los de outra forma: a missão é com Espírito e o Espírito não faz outra coisa senão impulsionar para a missão. Tal realidade se dá na Igreja,

que é, ao mesmo tempo, meio pelo qual o Espírito age em prol da missão e o sujeito prioritário da missão.

Palavras-chave: Espírito Santo. Igreja. Missão. Reforma. *Evangelii Gaudium*.

INTRODUÇÃO

O “preciso estilo evangelizador” (EG 18) e o “significado programático” (EG 25) de *EG* dependem necessariamente da “transformação missionária da Igreja” (EG 19). Nesse sentido, a afirmação de que o Espírito Santo é “a alma da Igreja evangelizadora” (EG 261) serve como princípio teológico e critério formal para a compreensão de toda a Exortação, subsidiando uma leitura retrospectiva da eclesiologia de Francisco presente neste documento. Assim, a pneumatologia de *EG* é central no âmbito da transformação missionária da Igreja, não tanto como elemento explícito, mas como fundamento teológico da reforma missionária da Igreja.

O ESPÍRITO E A REFORMA DA IGREJA: ESBOÇO DE UMA PNEUMATOLOGIA MISSIONÁRIA A PARTIR DA *EVANGELII GAUDIUM*

Para Francisco, a *saída* missionária da Igreja (cf. Mt 28,19) não pode prescindir “duma conversão pastoral e missionária” (EG 25). Expressão dessa conversão é uma Igreja “em `estado permanente de missão” (EG 25). A conversão ao Evangelho é obra do Espírito que nos faz confessar Jesus Cristo como Senhor (cf. 1Cor 12,3). Contudo, isso poderia parecer uma experiência relativa a estados de ânimo subjetivos ou uma certeza que configuraria uma fé de cunho individualista. Mas, ao contrário disso, a comunhão que brota da conversão é uma “comunhão missionária” (*Christifidelis Laici* 32) e “a intimidade da Igreja com Jesus é uma intimidade itinerante” (EG 23). Ora, a primazia do Espírito na missão diz igualmente da primazia do Espírito na conversão pastoral e missionária, pois a conversão é para a missão assim como a Igreja é para a evangelização. Uma vez que “toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação” (*Unitatis Redintegratio* 6), tal fidelidade vincula-se à sua missão evangelizadora, da qual o Espírito Santo é a “alma” (EG 261). A fidelidade da Igreja ao Espírito é a fidelidade da Igreja à sua vocação e, por conseguinte, a seu processo de reforma permanente.

Há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador; de igual modo, as boas estruturas servem quando há uma vida

que as anima, sustenta e avalia. Sem vida nova e espírito evangélico autêntico, sem 'fidelidade da Igreja à própria vocação', toda e qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo (EG 26).

A CONVERSÃO PESSOAL E PASTORAL É OBRA DO ESPÍRITO

A reforma permanente da Igreja, sua transformação e *saída* missionárias são a vida no Espírito, vida evangélica, constituída como graça mas também mediante o esforço de conversão (cf. Rm 8,1-17; Gl 5,16-25). No Mistério da Igreja, o Espírito a santifica e vivifica, e todos os fieis tem acesso ao Pai, por Cristo, no Espírito (cf. *Lumen Gentium* 4). Logo, é o Espírito que "pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente" (*Lumen Gentium* 4). Nesse sentido, o ensinamento conciliar torna evidente que o primeiro e o último critério da vitalidade da Igreja é Jesus Cristo, cuja vida toma forma na Igreja e nos cristãos pela ação do Espírito Santo.

Dito de outra maneira, a missão é a vida da Igreja sob o dinamismo do Espírito e não uma tarefa sujeita aos critérios mundanos. Quando isso ocorre, há o que Francisco chama de "mundanismo espiritual" (EG 93). Uma fé subjetivista, na qual "a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos" (EG 94), e as atitudes de confiança absoluta nas próprias forças e de superioridade alimentam esse mundanismo. "Este mundanismo asfíxiante cura-se saboreando o ar puro do Espírito Santo, que nos liberta de estarmos centrados em nós mesmos, escondidos numa aparência religiosa vazia de Deus" (EG 97).

A *saída* missionária da Igreja pressupõe a conversão do coração, a santidade, que "incessantemente se manifesta, e deve manifestar-se, nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fieis" (*Lumen Gentium* 39). Em termos pastorais, a conversão do coração se materializa na conversão das estruturas, fazendo com que "todas elas se tornem mais missionárias" (EG 27), ou seja, orientadas e motivadas pelo dinamismo do Espírito Santo. Para Congar (2010, p. 85), é o Espírito que "impulsiona para frente a causa do Evangelho", suscitando iniciativas e obras: "Ele inspira as reformas necessárias e sabe preservá-las das meras manipulações externas para fazer prevalecer uma re-conformidade com o espírito de Jesus"⁷⁶.

Na perspectiva de *EG*, a Igreja em contínuo estado de reforma anuncia o Evangelho concentrando-se no essencial, no mais importante: "a beleza do

⁷⁶ "O projeto de Francisco se pode resumir assim: *a Igreja se reforma pela conversão missionária; a conversão e a missão renovam a Igreja*. A *Ecclesia semper reformanda* é uma *Ecclesia in statu conversionis* e uma *Ecclesia in statu missionis* (GALLI, 2014, p. 39, trad. nossa).

amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG 36).

O PENTECOSTES COMO CHAVE DE COMPREENSÃO PARA A REFORMA DA IGREJA

Paradigma da *saída* da Igreja para Francisco é o evento Pentecostes (At 2,1-39), no qual os apóstolos, com intrepidez, anunciaram o Cristo morto e ressuscitado, expressão máxima do amor do Pai, que derramou o Espírito para que nele tivéssemos vida. Ainda que tivessem ouvido do próprio Jesus o mandato de evangelizar, foi apenas no Pentecostes que os corações enclausurados nos medos e inseguranças experimentaram o grande amor do Pai. O critério de verdade quanto ao vínculo essencial existente entre a conversão e a missão é o fato de que logo após a experiência do Espírito os apóstolos *sairam* para anunciar as maravilhas de Deus. O Documento de Aparecida (DAp) nos recorda essa significativa experiência missionária, atualizando-a para o contexto hodierno:

Necessitamos de um novo Pentecostes! Necessitamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo, que tem preenchido nossas vidas de ‘sentido’, de verdade e de amor, de alegria e de esperança! (DAp 548).

O *necessitamos sair* do DAp parece encontrar correspondência direta na *saída* missionária de EG. Numa leitura pneumatológica da Exortação de Francisco, a noção de *saída* como mote da reforma missionária da Igreja não pode ser compreendida à parte do impulso do Espírito em Pentecostes, que certamente se repetiu e continua a acontecer na Igreja. Podemos afirmar, com isso, que a transformação (ou reforma) missionária da Igreja é um retorno ao Evangelho a partir do Pentecostes, ou seja, na ação do Espírito que faz a Igreja evangelizadora a fim de cumprir o mandato de Jesus.

UMA PNEUMATOLOGIA MISSIONÁRIA CENTRADA NO QUERIGMA E NO ENCONTRO PESSOAL COM CRISTO

O primeiro e mais importante aspecto concernente à renovação da Igreja operada pelo Espírito Santo é o *querigma*, “que deve ocupar o centro da atividade evangelizadora e de toda a tentativa de renovação eclesial” (EG

164). É o fundamento do “preciso estilo evangelizador” proposto por *EG* e o princípio da renovação eclesial.

Ao designar-se como ‘primeiro’ este anúncio não significa que o mesmo se situa no início e que, em seguida, se esquece ou substitui por outros conteúdos que o superam; é o primeiro em sentido qualitativo, porque é o anúncio principal, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar, numa forma ou outra (*EG* 164).

O querigma “é o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai” (*EG* 164). Trata-se da verdade de sempre – o Deus que nos amou infinita e incondicionalmente no Cristo morto e ressuscitado – em sua relação com o *hoje* da Igreja: hoje Deus nos ama em Cristo, hoje comunica-nos a sua misericórdia. E não há como compreender a experiência do querigma à parte da ação do Espírito, pois é Ele que nos faz crer no Cristo que revela o amor do Pai. A perenidade do querigma tem sua razão de ser na ação do Espírito que transcende a temporalidade para nos comunicar a mesma graça que os apóstolos receberam no Pentecostes, graça que os conduziu imediatamente ao anúncio querigmático. O querigma, portanto, renova a Igreja fazendo-a experimentar sempre de novo a realidade da Igreja nascente em Pentecostes, ou seja, a faz fiel à sua própria vocação.

O segundo aspecto é o encontro pessoal com Jesus Cristo. Diz Francisco: “Convido todo o cristão, em qualquer lugar e situação que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar” (*EG* 3)⁷⁷. Nossa relação com Cristo é pessoal, experiencial, existencial.

Somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da auto-referencialidade [...] Aqui está a fonte da ação evangelizadora. Porque, se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros? (*EG* 8)

⁷⁷ “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*Deus Caritas Est* 1).

No Pentecostes, os apóstolos vivenciaram a experiência do encontro pessoal com Cristo e logo saíram para anunciá-lo. Ora, foi o Espírito Santo que os fez experimentar o amor do qual eram destinatários mas que ainda não haviam reconhecido como o sentido fundamental de suas vidas. Não é por acaso que Francisco inscreve “o encontro pessoal com o amor de Jesus que nos salva” (EG 264) no rol das motivações que orientam o renovado impulso missionário, motivações estas que exprimem o espírito da evangelização, o Espírito Santo. Em outras palavras, é o Espírito Santo que nos faz encontrar o Senhor.

Não se pode perseverar numa evangelização cheia de ardor, se não se está convencido, por experiência própria, que não é a mesma coisa ter conhecido Jesus ou não O conhecer, não é a mesma caminhar com Ele ou caminhar tateando, não é a mesma poder escutá-Lo ou ignorar a sua Palavra, não é mesma coisa poder contemplá-Lo, adorá-Lo descansar n´Ele ou não o poder fazer. Não é a mesma coisa procurar construir o mundo com o seu Evangelho em vez de fazê-lo unicamente com a própria razão (EG 266).

O querigma, como núcleo do processo de renovação eclesial, vinculado à experiência do encontro pessoal com Cristo, que impele a sair para comunicar o amor que se experimentou, engendra uma pastoral que se alimenta do “frescor original do Evangelho” (EG 11), que aponta sempre novos caminhos, novos métodos, novas formas de expressão e novas palavras que se traduzem em sinais para a renovação da Igreja e do mundo. Sendo assim, “toda a ação evangelizadora autêntica é sempre ‘nova’” (EG 11), pois o Evangelho é sempre novo, é o amor salvífico do Pai em Cristo no Espírito Santo, resposta plena para as contingências humanas.

CONCLUSÃO

A abertura e a docilidade dos cristãos à ação do Espírito encaminha a Igreja para “se deixar conduzir pelo Espírito, renunciando a calcular e controlar tudo e permitindo que Ele nos ilumine, guie, dirija e impulsione para onde Ele quiser. O Espírito Santo bem sabe o que faz falta em cada época e em cada momento” (EG 280). *O Espírito, portanto, é o propulsor e o protagonista da renovação da Igreja.*

De acordo com Fernández (2016, p. 584), a abertura à ação do Espírito faz retornar à objetividade do Evangelho, orienta ao essencial e reforma as

estruturas obsoletas, purificando-as⁷⁸. Assim, “o Espírito Santo não é um Espírito de inovação, mas de incessante renovação da força de origem, isto é, do Evangelho de Jesus Cristo, [porque] a tarefa do Espírito Santo é continuar a tornar presente Jesus Cristo na sua novidade” (KASPER, 1989, p. 30, trad. nossa).

Em suma, a pneumatologia missionária de *EG* pode ser compreendida como o conjunto de elementos que conferem sentido à reforma da Igreja explicitada por Francisco. Em termos de uma *eclesiologia pneumatológica*, o *Espírito* é o *protagonista da missão*, à luz do Pentecostes, pois impulsiona a Igreja e os cristãos a evangelizar, evangeliza a mesma Igreja e os evangelizadores e já está presente no mundo antes mesmo da evangelização da Igreja, inculturando o Evangelho nos mais diversos povos e culturas. Em termos de uma *antropologia pneumática*, os cristãos-evangelizadores assim se constituem na dinâmica do Espírito: *santidade* como condição para o *testemunho*, que não separa o discipulado da missão na pessoa do *discípulo missionário*. Em termos *eclesiológicos*, o *Espírito reforma e renova a Igreja*, fazendo-a *retornar a Cristo*, seu fundamento, cristificando os evangelizadores.

REFERÊNCIAS

- BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est sobre o amor cristão**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 185-247.
- _____. **Decreto Unitatis Redintegratio**. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 259-300.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. 7. ed. São Paulo: Paulinas; Paulus; Brasília: CNBB, 2008.

⁷⁸ “O objetivo desta reflexão é fazer emergir a intenção de fundo que move e justifica os pronunciamentos e as decisões deste papa. Porque não se trata somente de reformar a Cúria romana, de solucionar a questão dos recasados e dos homossexuais na Igreja, de incutir certa sobriedade e maior espírito de serviço no clero e mesmo na instituição eclesial. Julgamos que a força motriz de Francisco esteja num nível mais profundo, mais espiritual e, simplesmente, mais *evangélico*” (MIRANDA, 2015, p. 89).

CONGAR, Yves. **“Ele é o Senhor e dá a vida”**. 2. ed. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2010.

FERNÁNDES, Víctor Manuel. Il Vangelo, lo Spirito e la riforma ecclesiale alla luce del pensiero di Francesco. In: GALLI, Carlos María; SPADARO, Antonio (orgs.). **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016, p. 582-589.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GALLI, Carlos María. La teología pastoral de Evangelii Gaudium en el proyecto misionero de Francisco. **Teología**, Buenos Aires, n. 114, p. 23-59, ago. 2014.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Christifideles Laici**. São Paulo: Paulinas, 1989.

KASPER, Walter. **Lo Spirito Santo dà la vita. Meditazione teológica sullo Spirito Santo**. Piemme: Casale Monferrato, 1989.

MIRANDA, Mário de França. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 75, n. 297, p. 88-104, jan./mar. 2015.

RELIGIÃO, CAPITALISMO E COMUNITARISMO

Drance Elias da Silva – Doutor – UNICAP

Resumo: Tomando como referência a segunda metade do século XIX, época da emergência da sociedade moderna, urbana e industrial, percebe-se que o tema *comunidade* começa a constituir um contraponto societário à modernização. A reflexão sociológica desse período analisa a questão da comunidade sob uma tipologia social marcada em geral, por pequenos grupos que estabelecem relações solidárias, coesas, pessoais, espontâneas, cotidianas e permanentes, em que se configura identidades comuns – com a consciência ou sentimento do “nós” – propícias à prática da “vida comum” e do associativismo. O presente estudo objetiva apresentar essa temática como importância social no início do século XX e que, como tal, perpassa também, os grupos religiosos, atingindo o comportamento dos fiéis em suas experiências eclesiais. Nessa segunda metade do século XXI, a referida temática mais do que nunca, continua a demonstrar importância e atualidade em todos os âmbitos de sociabilidade. Ela expressa, o que podemos apontar, uma verdadeira antítese ao egoísmo capitalista. Para tanto, a referência teórica-metodológica, se apoia na Teoria da Dádiva. Esta observa que, os alicerces de qualquer comunidade são as relações de reciprocidade, tão bem analisadas por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre o dom*.

Palavras chave: Religião; Capitalismo; Comunidade; Associativismo.

INTRODUÇÃO

Vários estudos têm demonstrado que a religião enquanto fenômeno, constitui uma resposta a diferentes condições socioeconômicas e, dentro destas, a diferentes grupos de interesse. Numa perspectiva de mudança social, não há como deixarmos de lado a questão das raízes sociais da religião. Os sistemas de crenças não são de modo algum, acidentais. Surgem como respostas a necessidades sociais. Em qualquer forma dada ou em qualquer momento dado, uma religião particular atuará como baluarte de certo tipo de relação de produção ou como instrumento para transformá-la. Isso se deve ao fato de a religião ser algo integrado ao sistema social e os indivíduos que a vivenciam refletirem tão-somente necessidades advindas de uma condição de interdependência, reflexo, portanto, de um modo de vida social. Porém, a religião possui suas próprias características e sua própria história. Algumas

estão ligadas fortemente a uma formação econômica social particular; outras são mais adaptáveis. Ainda que seja um reflexo das condições sociais dadas, a religião não é um reflexo passivo, mas reflete também suas próprias condições, isto é, o fermento mesmo de sua evolução: “geralmente conservadora, ou em certas condições históricas, pode ser a expressão das forças do progresso”⁷⁹ (WALTERMAN, 1987, p. 16). A religião está contida na ideia de mudança social, haja vista que aprendemos que uma ordem social, para deixar de ser tradicionalista, precisa fazer com que sua população seja ativa e produtora de novas ideias.

RELIGIÃO E CAPITALISMO

No mundo Ocidental contemporâneo, as religiões encontram-se bem situadas histórica e materialmente. O modo de produção capitalista, sobretudo, hegemônico enquanto referência socioeconômica, consegue firmar seu domínio como mais eficiente para sustentação de certa vida material. O capitalismo, diríamos, seduz e mobiliza as religiões em torno de suas atuais perspectivas, dentre essas, ser o único e definitivo caminho de produção da nossa sobrevivência. Como já foi dito a décadas atrás, o “capitalismo venceu” e nele é que nos movemos. Nesse sentido, podemos afirmar que não está sendo diferente para as instituições religiosas ocidentais. Elas se movem sob a força de um modo de produção que se transformou técnica e cientificamente de uma forma extraordinária. Suas forças produtivas se desenvolveram e modernizaram-se. As contradições se aprofundam, é claro, mas, ao que parece, não ainda ao ponto de um estrangulamento, se bem que não faltou crises que pareciam sinalizar para tal momento, como a de 2008. Nenhum analista sério, hoje, concluiria que, naquele momento, tudo parecia ser um simples erro capitalista quanto ao investimento mundo a fora. Mas, nossos questionamentos incidiam maciçamente sobre a dureza de um sistema que ruía: como explicar, por exemplo, a quebra de bancos, financeiras e seguradoras, trilhões de dólares de fundos públicos engolidos pela crise e toda àquela avalanche de coisas chegar à economia real? Como explicar, perguntávamos à época, a indústria automobilística norte-americana, de pires na mão, pedindo socorro ao governo? Nas palavras do analista Silvio Caccia Bava, em editorial do *Le Monde Di-*

⁷⁹A ideia de progresso pode ser definida como a ideia de que o curso das coisas, especialmente da civilização, conta, desde o início, com um gradual crescimento do bem-estar ou da felicidade, como uma melhora do indivíduo e da humanidade, constituindo um movimento em direção a um objetivo desejável. A ideia de um universo em perpétuo fluxo não basta, pois, para formar a ideia de progresso, é necessário também uma afinidade, um objetivo último do movimento (Cf. Dicionário de Política. Brasília-DF: UNB, vol. 2, 8ª edição, 1995, p. 1009).

plomatique (Brasil) quanto à crise de 2008, reflete que parecia estávamos assistindo em tempo real, a derrocada do sistema de mercado:

Nos últimos meses a fé dos fundamentalistas de mercado se viu profundamente abalada. Durante décadas seu discurso foi o da defesa do livre mercado, sustentando que a concorrência é melhor forma de regulação dos setores econômicos. Seu poder foi tamanho que obrigou os Estados nacionais a aceitarem suas imposições. Suas ideias tornaram-se hegemônicas e nos levaram até mesmo a pensar que havíamos chegado ao fim da história. Nada mais poderia substituir o livre mercado (...). Pois não é que a dinâmica do livre mercado acabou por ser a maior ameaça à própria existência dos grandes conglomerados financeiros e empresariais dos países centrais do capitalismo?⁸⁰

A partir do que intui a citação acima, poderíamos afirmar que o paradigma do livre mercado se quebrou. As grandes corporações naquele ano de 2008 pediam um keynesianismo para os ricos, isto é, pediam uma enorme transferência de capital público para o setor privado. Em que momento da história se viu isso? Bava (2008, p. 3) ainda no mesmo artigo afirmava:

Já está claro que esta é uma crise sistêmica. Não podem ser vistas como isoladas as crises de segurança alimentar, ambiental, energética e financeira. É uma crise do modo de produção capitalista de mercado e de sua narrativa que explica o mundo como um campo de competitividade, de conquistas e derrotas, de uma predação sem fim.

A lógica mercantilista é outra face real da contradição do modo de produção. Por trás da sua racionalidade econômica denominada de neoliberal, esconde-se toda uma concepção do ser humano que reduz, de fato, a grandeza do homem e da mulher à sua capacidade de gerar uma renda monetária⁸¹. E mais. Essa lógica exacerba o egoísmo e a corrida para ganhar sempre mais; leva facilmente a atentar contra a integridade da criação e, com frequência, desencadeia a cobiça, a corrupção e a violência. Essa dinâmica como expressão de um tipo de sociedade, trama contra todos nós, admitindo como concepção de troca, uma lógica utilitarista e de escolha racional:

Pela exposição constante a um meio abstrato de troca [como é o caso do dinheiro⁸²], indivíduos sob o capitalismo estão habituados a pensar no mundo de uma maneira abstrata. Eles também se tornaram mais calculista e mais acostumado a pesar fatores na tomada de decisões. Onde se é dependente do mercado para quase tudo, de comida a entretenimento e remédios,

⁸⁰Cf. BAVA, Silvio Caccia. **Le Monde Diplomatique** – Ano 2, número 17, dezembro de 2008.

⁸¹O Neoliberalismo Na América Latina. **Carta dos superiores provinciais da Companhia de Jesus da América Latina**. (Documento de trabalho). São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 12s e 19s.

⁸² Grifo nosso.

as decisões sobre como viver tornam-se decisões sobre o que comprar; escolhas sobre como viver melhor tornam-se escolhas de quanto uma coisa vale na troca por outra (MULLER, 2011 p. 61).

RELIGIÃO, CAPITALISMO E CONSUMO: PERTENCER É CONSUMIR.

O consumismo na modernidade não é apenas tratado como um consumo exagerado de serviços e objetos que nos são oferecidos, mas é tratado como uma “forma de viver que abarca tanto a vida dos indivíduos como a vida dos grupos e da própria sociedade” (SANCHEZ, 2012, p. 109). Nessa forma de viver, os indivíduos são tratados, valorizados, reconhecidos e incluídos por se encontrarem na condição de consumidores. Conforme Sanchez (2012), a sociedade consumista estimula somente o estilo de vida centrado no consumismo deixando de lado outras alternativas, e isso implica dizer que os indivíduos, além de se tornarem consumidores para ser incluídos e reconhecidos, se tornam também mercadorias: consumidores e consumíveis. A lógica da sociedade de consumo faz com que tudo seja estimulado em torno do consumo, fazendo com que os desejos dos indivíduos que se encontram inseridos nessa sociedade sejam sempre manipulados para o consumo cada vez maior. Como todas as religiões, o consumismo também tem sua espiritualidade. Porém, essa espiritualidade do consumo está relacionada a outro sistema religioso no qual tem seus próprios deuses, ritos e suas próprias doutrinas. Sanchez (2012) ainda comenta sobre o consumo como crença e como valor:

A lógica do consumo apresenta-se de forma muito atrativa ao consumidor. A salvação é transferida de uma vida futura além da história para o aqui e o agora. [...]. Para o consumismo, ao comprar as mercadorias a pessoa responde aos seus desejos mais profundos de felicidade e de salvação; a busca de felicidade e a busca de salvação não são elementos difíceis de serem conquistados. Ao contrário, estão à disposição da pessoa no mercado através das mercadorias. As mercadorias são apresentadas pelo mercado como fundamentais para viver (p. 117).

A espiritualidade, diante dessa “dinâmica frenética” que é a realidade ao qual os consumidores estão inseridos, faz com que as pessoas aceitem essa realidade de forma natural e mais espontaneamente. “...consome-se para ser feliz e se é feliz consumindo...” (idem).

Diante dessa espiritualidade que dá ao consumismo um papel de realização pessoal, as religiões sofrem, conforme Sanchez (2012), transformações que são influenciadas historicamente por vários contextos. Entre essas religiões encontramos o cristianismo, que, não diferente de outras, também rece-

beu influências da espiritualidade do consumismo. “Isso acontece, pois, por mais resistência que tenha em se adaptar às mudanças históricas, o cristianismo também procura responder às grandes questões humanas e, algumas vezes, acrescenta elementos novos ao seu gradiente doutrinário para mostrar-se mais flexível” (SANCHEZ, 2012, p. 124). O que acontece com o cristianismo dentro dessa perspectiva de modernidade e consumo é que, em algumas de suas correntes, procuram transferir o alvo do além para o aqui e o agora, fazendo da felicidade algo imediato e efêmero. Dessa maneira, surgiu, por uma dessas correntes do cristianismo, o que é chamado de teologia da prosperidade: a benção material sendo o principal desejo de Deus para com o fiel. Com isso podemos notar, portanto, que “ao mesmo tempo que aspectos da tradição são reinventados no moderno, aspectos da modernidade são incorporados e reavaliados pelo popular e a tradição” (STEIL, 2001, p. 122), pois, vemos nessa teologia uma nova visão baseada e em sintonia com o consumismo moderno.

Enquanto notamos em épocas antigas um aconselhamento à pobreza, podemos perceber atualmente, mais precisamente em ramos do cristianismo: o pentecostalismo e, especialmente, o neopentecostalismo, que essa realidade mudou drasticamente. Enquanto tudo o que se relacionasse ao dinheiro e à riqueza era condenado, hoje percebemos com a teologia da prosperidade que, pelo contrário, a riqueza, o acúmulo e a prosperidade material podem ser as principais bênçãos de Deus para com os fiéis e não mais um pecado condenado pela Igreja. E não só o acúmulo, mas as doações de dízimos e ofertas a essas instituições são, também, uma forma dos fiéis serem abençoados por Deus com mais prosperidade material. Desde que tudo isso (acúmulo, doações etc.) seja feito pela motivação da fé. Nesse sentido, quando observamos a comunidade evangélica neopentecostal, o pertencimento se dá através da prosperidade visto que toda abundância como generosidade é dada por Deus (cf. SILVA, 2015). Isso criou uma nova visão de um deus que exige sacrifícios dos fiéis para que possam “desfrutar dos propósitos divinos que se encontram ao seu alcance”; sacrifícios que devem ser realizados por meio da fé. O pertencimento dentro dessas instituições religiosas está diretamente ligado à “mobilização” da fé e ao consumir:

Pertencer, no cotidiano de uma experiência neopentecostal, é consumir: consumir um discurso de pertencimento pela frequência com que o fiel vai aos cultos, pela perseverança com que demonstra ter nas campanhas que vão sendo lançadas no decorrer do ano e, sobretudo, consumir pela capacidade de fazer uso da fé. [...]. Lançar-se nas coisas, confiar, lutar não é tanto um cálculo, uma escolha racional, mas a esperança de que, com a libertação (de

forças que estão a amarrar a prosperidade), alguma coisa ele alcance e consuma e consolide como expressão de seu pertencimento (SILVA, 2015, p. 99).

O consumir como forma de pertencimento também está relacionado aos objetos e serviços religiosos que fazem parte da “identidade econômica, que estabelece e mantém todos os fiéis em relação”, oferecidos pelas próprias igrejas e que fazem parte da cultura ao qual os fiéis tentam constantemente firmar seu pertencimento. Esses produtos e serviços são apresentados pelos líderes religiosos como algo que pode “sara imediatamente alguma miséria que se está vivendo” e as pessoas se apegam a tais mercadorias que exigem “uma obediência e um rito”.

RELIGIÃO E COMUNIDADE COMO ANTÍTESE AO EGOÍSMO E O CONSUMISMO CAPITALISTA

Os alicerces de qualquer comunidade são as relações de reciprocidades, tão bem analisadas por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre o dom*. O movimento dos *dons* e *contradons*, cuja circulação é regida pelo princípio do dar\receber\retribuir, funda as alianças sociais próprias às comunidades. Por essa perspectiva então, passamos a entender e definir comunidade pelas relações de solidariedade dos grupos humanos que partilham a mesma identidade.

Comunidade, ao que nos parece, não existe como coisa concreta, mas, como conjunto de relações de reciprocidade que proporcionam a certos grupos suas características de solidariedade e identidade. Por exemplo, grupos como nações, famílias, igrejas, e outros... podemos chama-los legitimamente de “comunidades” na medida em que efetivamente esteja regido por relações de alianças cimentadas pelo dar\receber\retribuir.

O movimento atual do jogo de troca no mercado necessariamente não é incompatível com essas relações de reciprocidades, por exemplo, vividas no seio das expressões religiosas. Pode-se articular àquelas com essas. É bem verdade, porém, que a concepção de mercado nesse momento é de quem, como produtor, já não se limita a vender o excedente da sua produção, mas produz para vender, deixando-se guiar pela demanda. Esse modo de produção dissolve antigas alianças, cria novas relações sociais, e o mercado torna-se instituição reguladora não só das relações sociais de produção, mas, de vários outros campos da vida social, num processo que parece não ter fim. Mas, é importante que se enfatize: “reguladoras” e não que põe fim às relações sociais, o que nos permite ir em busca de verificar, no mínimo, que há resistências

em meio a todo esse turbilhão de atração que o mercado, como instituição moderna, exerce.

Falar de comunidade, portanto, se constitui eixo para enfocar essas resistências e identificar que, é nela e por ela, mesmo que situada numa sociedade de mercado, define-se as relações de solidariedades dos grupos humanos que partilham – como frisamos –, a mesma identidade. E isso tem a ver com religião, pois um pressuposto que se sobressai nessa questão, diz respeito às relações de reciprocidade: religião requer relação de reciprocidade. Nesse sentido, observamos que há uma estreita relação entre Religião e Comunidade.

Posto isso, afirmamos, a religião, como dimensão constitutiva da sociedade, não deve ser compreendida como algo voltado somente para o indivíduo, porquanto envolve todo o grupo de referência. Realidade atuante, ela dissemina por toda a sociedade seus temas e práticas sociais que marcam um jeito de negociar a difícil relação entre o eu\nós e o outro\eles em contextos que exigem posicionamento. Embora as práticas religiosas se nos apresentem de forma ambivalentes (em geral, são), não há uma negação de que demonstram um potencial de virtude, pelo contrário, há um reconhecimento como algo positivo construído. Esse “potencial de virtude” dá-se, portanto, mediante análise do espaço público que permite identificar experiências significativas que integram a realidade social.

Viver sob a dinâmica da reciprocidade, simboliza não a manipulação dos indivíduos, mas, a possibilidade concreta e originária de escapar de relações de tipo individualista, que só faz aprofundar a falta da confiança e dos laços de amizade. A vida encontra-se sob a pressão das exigências econômicas advindas das necessidades criadas por uma sociedade que reduz a relação de troca ao estritamente econômico e que, viver bem, é viver sem dívidas: trabalhar, ganhar dinheiro.

Expressando isto de outra forma, podemos dizer que, a lógica vigente na sociedade moderna está tomada pelo princípio de que ser um indivíduo livre e autônomo equivale nesse jogo de circulação de equivalências, a não dever nada a ninguém (Cf. GODBOUT, 1998, p. 39-51). Portanto, a liberdade moderna tão anunciada é, antes de qualquer coisa e, sobretudo, ausência de dívida. E aqui o nó górdio desta lógica advém do fato de que, agindo em nome da liberdade individual, acaba por submeter os indivíduos a um modelo mecânico e determinista que não deixa nenhum lugar para o inesperado, para a diferença, eliminando do horizonte das relações humanas a aventura da reciprocidade.

Num sistema de dádiva, é o oposto que ocorre, uma vez que esta é concebida como “um movimento ambivalente que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. Nessa perspectiva relacional, a sociedade é um fenômeno social porque ela se faz primeiramente pela circulação de dons que são símbolos básicos na constituição dos vínculos sociais” (Cf. MARTINS, 2002, p. 63). Então, a questão da dívida no sistema de dádiva, dado que esta se verifica como uma situação de dívida permanente é abertura para a diferença, para o inesperado, portanto, para a reciprocidade. Isto é o que é fundante numa visão dinâmica da sociedade.

Mas, no bojo de um contexto de crise anunciada como àquela de 2008, e que teve seus desdobramentos até os dias de hoje, percebemos, como antítese ao egoísmo capitalista, a vida comunitária como expressão de um espaço fundamental de experiência. E contraditoriamente ao sistema capitalista que sobrepõe sua lógica aos indivíduos não os reconhecendo na liberdade e dignidade, afirmamos, portanto, que a vida comunitária busca partilhar a prática social, os projetos, os fracassos, a afetividade, as diferenças e também a esperança; ela é parte constitutiva da concepção pedagógica que encontramos, também, presente na práxis religiosa, pois tem o propósito de impulsionar o espírito de vida como eixo de vivência e de transformação da consciência individual e coletiva. Assim, a vida comunitária anima, encoraja para a luta, para um compromisso efetivo com a transformação e, fundamentalmente, garante o espaço de celebração de todas as dimensões da vida. A vida comunitária é a vida que se organiza, e que se mantém pela força da criação e da manutenção dos laços.

Concluimos dizendo que, ao nos atermos à passagem da década de 1980\1990, percebe-se que tradições religiosas e comunidades de fé, para espanto de muitos, adquiriram significativa importância política. Alguém poderia até, numa primeira linha, invocar Durkheim em sua intuição para entender, hoje, tamanha importância, quando ele diz: “há uma poesia inerente a toda religião” (1996, p. 416), ela “tem um encanto que não é um de seus menores atrativos” (*Ibid.*, p. 417) e nela “há algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu” (*Ibid.*, p. 472). Esse algo, em nosso ponto de vista, é seu espírito comunitário como fundante de ações que contradiz qualquer forma de egoísmo e utilitarismo.

Insistimos, as religiões ocidentais estão imersas em um contexto de sistema econômico capitalista de mercado, com os Estados nacionais de corte

neoliberais, que há muito se “retira da arena econômica e afirma a necessidade de reduzir seu papel social e de ampliar, endurecendo-a, sua intervenção penal” (cf. LOÏC, 2001, p. 26). Existiria melhor remédio para o enfrentamento desse contexto senão a vida comunitária? O grande desafio para as religiões hoje é aprofundar sua experiência comunitária, qualificando-a, possibilitando uma melhor intervenção do indivíduo fiel no mundo.

O mundo de fora, o mundo da rua, por mais fascinante e poético que seja, hoje se revela inseguro e abate, embora não por completo, a possibilidade do encontro para estar junto com o outro face a face e poder lançar-se mais confiante a uma entrega (Cf. SIMMEL, 2004, p.74-93)⁸³. A comunidade possibilita o contrário e, com ela, segundo Bauman (2003, p.7s), “podemos relaxar. Estamos seguro, não há perigos ocultos em cantos escuros”.

A comunidade como forma expressiva de vivência arrancada dos sonhos trocados no cotidiano gera a doação da vida que se quer partilhada. Ela é o único lugar seguro que resgata a pessoa humana abandonada e que vive a má sorte em um mundo de competição centrado na desigualdade das condições.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Leonildo Silveira. De políticos de Cristo. Uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das Dores C. **Os votos de Deus**. Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

Dicionário de Política. Brasília-DF: UNB, vol. 2, 8ª edição, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GODDBOUT, Jacques. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

_____. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 18, outubro de 1998.

⁸³O artigo do referido autor trata, especificamente, da vida vivida nas grandes metrópoles: “As metrópoles e a vida mental”. A dificuldade da relação face a face é apontada como consequência da qualidade da vida aí vivida. É profundamente aterrorizante a possibilidade do viver sem o encontro. A cidade é testemunha disso.

PETRELLA, Ricardo. **Pour une nouvelle narration du monde**. Montréal, Les éditions écosociété, 2007. In: Le Monde Diplomatique – Ano 2, número 17, dezembro de 2008.

WACQUANT, Loïc. **As Prisões da Miséria**. Rio de Janeiro: Zaha, 2011.

MULLER, Jerry Z. **Os Judeus e o Capitalismo Mundial**: o que explica o sucesso judaico nas sociedades capitalistas? São Paulo: Saraiva, 2011.

MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos**. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis\RJ: Vozes, 2002.

O Neoliberalismo Na América Latina. **Carta dos superiores provinciais da Companhia de Jesus da América Latina**. (Documento de trabalho). São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 12s e 19s.

SANCHEZ, W. Lopes. Espiritualidade do Consumismo. In: VILHENA, M. Ângela; PASSOS, J. Décio (org.). **Religião e Consumo: Relações e Discernimentos**. São Paulo: Edições Paulinas, 2012, v. 1, p. 108-127.

SILVA, D. Elias. Consumo, Prosperidade e Pertencimento religioso. In: ANDRADE, P. (org.). **Polifonia do Sagrado: pesquisas em ciências da religião no Brasil**. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2015, pp. 87-103.

STEIL, C. Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. In **Ciências Sociais e Religião**. Ano 3, nº 3, outubro de 2001, pp. 115-129.

SIMMEL, Georg. **Fidelidade e Gratidão e outros textos**. Relógio D'Água: Lisboa, 2004.

WALTERMAN, Peter. **Las religiones**. Madri: Ed. Iepala, 1987.

PARTICIPAÇÃO E COMUNHÃO EM TEMPOS DE MOBILIDADE URBANA: O 'SILÊNCIO' DA CARNE

Edson Matias Dias – Doutorando – FAJE

Resumo: Este estudo investiga a relação entre participação e comunhão nas celebrações eucarísticas em tempos de mobilidade urbana. Analisa-se a relação entre vida e rito, entre indivíduos e comunidade que celebra e se a não participação efetiva se tornou um sintoma do desenraizamento das relações humanas em contexto urbano. Para isso, servimo-nos do aporte teórico de Henri de Lubac, em sua obra "*Paradoxo e Mistério da Igreja*". A reflexão também se sustenta na reflexão do filósofo Michel Henry, especialmente no que se refere à concepção de carne e de vida que é denominada *autoafetiva*. Temos ainda auxílio da teologia fundamental de Bernard Sesboué. Questiona-se a atenção dada à exclusão da participação eucarística apenas a partir de questões morais e compreende tal tentativa de saída como superficial da situação e busca-se a resposta na eclesialidade. A não pertença efetiva, em contextos urbanos, parece ser uma constante nas novas configurações de comunidades e santuários. Sem contato significativo e afetivo entre as pessoas, o rito tem se transformado de mistério em realidade objetiva. Assim, a eucaristia, por ser mal compreendida em sua essência, na atualidade, tem dificultado a verdadeira comunhão, que deveria se dar em uma vida que é *páthos*, que é carne. Uma vida que é participativa por sua própria necessidade radical. Pois, somos seres de carne e estamos em relação uns com os outros, envolvidos na participação da Vida Divina.

Palavras-chave: Comunhão; Participação; Mobilidade; Carne.

INTRODUÇÃO

O coração de Jesus Cristo se mostrou aberto e chagado de paixão pelo ser humano. Não se fechou mesmo diante da opressão e violência. A Igreja também se fez discípula e seu 'coração' arde ao modelo dos que caminhavam para Emaús (Cf. Lc 21,13-35). Corações que vibram, da frustração à tentativa de entendimento à comunhão ao partir o pão com o Mestre. 'Peito' feito de carne que vive as intempéries da existência e tendo o olhar fixo Naquele que se tornou origem de salvação para todos.

O desejo do Senhor sempre foi reunir todos em um só povo que vivesse o amor que ensinou. Nesse caminho para amor, há dores e contradições, alegrias e encontros, decepções e contentamentos, divisões e reencontros. Na proposta evangélica nunca houve espaço para um romantismo, pois a vida nessa carne é sempre vibrante e nunca tem seu coração indiferente, seja pelo desejo da paz verdadeira, seja na alegria que é visceral. Mesmo na calmaria dos momentos de deserto – quando se retirava para meditar – Jesus tinha o coração vívido no diálogo com o Pai. Não há tranquilidade analgésica no cristianismo e sim vida na ‘carne’.

Aborda-se aqui essa vida na carne, e por ela entendemos a capacidade do ser humano de sentir a si mesmo. Ser ‘humano’ que chora, se alegra, sente dor e necessidades. Sempre de forma dinâmica sem nunca deixar de ser assim: imanência. E por essa, dizemos do ser encarnado, aqui e agora, sem poder fugir de si mesmo. Sem dúvida, capaz de transcendência, mas sempre voltado para vida mesma. Nas palavras de Michel Henry, Cristo assumiu essa condição:

Mas, porque a carne em que o Verbo encarnou é semelhante à nossa, Cristo é um homem como nós. Revestindo-se de nossa condição, ele assumiu ao mesmo tempo sua finitude. Essa finitude é precisamente a da carne. Ela se deixa reconhecer por múltiplos sinais. O mais notável é um conjunto de necessidades que atestam que nenhuma carne se basta a si mesma (HENRY, 2013, p. 7).

Somente dentro dessa ‘contingência’ que o ser humano pode encontrar a salvação e a realização de sua vida. É somente tomando a si mesmo como é, em sua carnalidade que pode sentir e pensar qualquer possibilidade de ‘superar’ a cada instante. E por ‘superar’ se quer dizer do encontro mais profundo com a vida mesma, sem sair dela, deparar-se com novos significados para seu ‘existir’, não no fora de si, mas em si. E aqui acrescentamos em relação aos demais – irmãos – que também ‘padecem’ na mesma condição que é a da vida mesma. Logo, é a partir de uma vida que é *páthos*, capaz de sentir a si mesma, que se revela a mensagem de Jesus Cristo. Ele chorou, se decepcionou, se alegrou e padeceu a paixão, pois assumiu essa carne que é capaz de tudo isso. Uma carne que é autoafectiva.

O que afeta na autoafecção já não é precisamente nada estranho ou exterior a mim, que sou afetado, nenhum objeto do mundo, por conseguinte, nem esse mesmo mundo. O que afeta

no caso da autoafecção é o mesmo que é afetado. Mas esta situação extraordinária em que o que afeta é o mesmo que o que é afetado não se realiza em nenhuma parte além da vida (HENRY, 2015, p. 151).

Dentro de tal entendimento, queremos discutir a questão da participação e comunhão nas comunidades cristãs de nosso tempo. Como suas necessidades e desafios em um mundo que se liquefaz a cada momento, desenraizando as pessoas das relações afetivas e encarnadas em vista das promessas de felicidade plena no mundo da exterioridade e indiferente perante a carne.

O CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL

As mudanças decorridas do processo de urbanização afetaram diretamente as relações sociais e familiares. Não ficou fora disso o modo que os indivíduos praticam sua religiosidade. A evolução econômica e as transformações tecnológicas, principalmente aquelas aplicadas a área da comunicação, estabeleceram novos sentidos de pertencimento e participação. As relações ficaram mais porosas e frágeis, possíveis de serem 'deletadas' com facilidade. Em contexto de algumas décadas atrás era menos presente tal situação e as relações e o enraizamento social eram mais duradouros.

Vê-se emergir por todos os lados novas práticas religiosas. O devocionalismo, presente no catolicismo sempre foi uma marca forte na América Latina, porém, o que se vê agora são comportamentos religiosos mais objetivos. Evidentemente que em toda atitude religiosa há racionalidade: intenção do fiel de atingir um bem específico de Deus, seja no devocionalíssimo mais antigo, seja nas novas versões na contemporaneidade. Todavia, o que fica evidenciado, é o desligamento das relações entre as pessoas 'membros' de comunidade. As práticas religiosas anteriores, mesmo que objetivas e devocionais, se davam em contexto comunitário e familiar e as próprias devoções ajudavam a formar o grupo religioso.

Na atualidade, as noções econômicas e consumista adentraram fortemente na linguagem religiosa. Os ritos vão tomando ares de oferta e demanda, como também de trocas comerciais com Deus. As relações com o sagrado não são mais contemplativas, mas objetivas e concretas. As metáforas e símbolos são entendidos de maneira objetiva, esvaziando o potencial dos mesmos. Por exemplo, nas narrativas do Evangelho quando Jesus anda sobre as águas ou ressuscita Lazaro, tais relatos não podem ser entendidos como parábolas com seu significado mais profundo, que sempre deixa o fiel sem res-

posta exata, porém se abre um novo mundo de compreensão. Tal 'incerteza' trazida pela linguagem religiosa, não é mais aceita. Deus tem que realizar concretamente no aqui e no agora.

Nota-se também que o bem-estar é buscado de todas as formas no culto religioso. O paradoxo que contém os símbolos e as metáfora não podem subsistir em um terreno arrido formado pela racionalidade e objetividade. Mas porque se busca o prazer individual e não a realização no coletivo? A resposta é simples, mas de duras consequências: a falta das relações humanas autênticas. Assim, a pregação objetivista, que promete a cura e a libertação, na realidade gera seu oposto: a solidão, a quebra dos laços familiares e comunitários, pois promete algo que não é verdadeiro, que não acontece em último caso: a felicidade completa aqui e agora. "É tão forte a ideologia do prazer que as Igrejas se sentem metidas na concorrência de cada uma oferecer um culto mais prazeroso que o outro" (LIBANIO, 2001, p. 104). Nessa dinâmica, se nega a 'carne': a vida concreta, pois a característica marcante do homem é ser necessitante. Jesus Cristo revelou como é Deus e também nos revelou a nós mesmos. Em outras palavras, aos olhos do mundo, se revelou fraco e impotente. Todavia, assumiu tal 'contingência' que deu à mesma a possibilidade de sua transcendência de maneira totalmente nova. Em assumindo a carne, mostrou a todos que essa não poderia ser calada.

O 'SILENCIO DA CARNE'

O 'silêncio da carne' é o que aparece em contexto de busca de solução para todos os problemas e produção de bem-estar. A carne, isso que somos nós, pois sofremos e nos alegamos nessa vida, não deixa de ser ela mesma em nenhum segundo sequer. Não há como deixar de sermos gente, pessoas encarnadas que na vida padece com sua carne e sua realidade.

Na verdade, foi a organização inteira do mundo, com seu materialismo onipresente, seus ideais sórdidas de êxito social, de dinheiro, de poder, de prazer imediato, seu exibicionismo e seu voyeurismo, sua depravação de todos os gêneros, sua adoração dos novos ídolos, das máquinas infra-humanas, de tudo que é menos que o homem, a redução deste ao biológico e, por meio disto, ao inerte – é tudo isso (de que o ensino se tornou reflexo alternadamente escandaloso, cego ou burlesco), esse tumulto incessante da atualidade com seus eventos sensacionais e seus malabaristas de feria, que encobre para sempre o silêncio em que fala a palavra que já não ouvimos (HENRY, 2013, p. 13).

Porém, a carne que somos, não se cala, ela volta nem que seja contra si mesma, pois é sentir imanente e nada a interpõe entre ela. Missa de cura, correntes de libertação não a desencarna, pois ela é padecimento profundo em si mesma. Caso contrário, não seríamos humanos, e sim, objeto ao lado dos outros. “Todo aquele que nega que Cristo veio na carne é mentiroso” (I Jo 2,22). Ou seja, “A carne nos diz alguma coisa sobre Deus, sobre sua capacidade de nos ouvir, de nos atender [...]” (GESCHÉ, 2009, p. 40)

A religião e a religiosidade, ao exprimirem exigências da subjetividade humana, necessitam do tempo do rito, da celebração, do culto. A fé demanda tempo de reflexão, clareza e discernimento. A falta de tempo das grandes cidades afeta a vivência da vida religiosa (LIBANIO, 2001, 105).

No mundo da técnica e do consumo tudo tem que ser rápido e preciso, mas o ser humano não é assim. Não é como uma máquina que, ao apertar um botão, está tudo resolvido. O ‘silêncio da carne’ se trata dessa negação da própria vida humana. A religiosidade nessa linguagem da técnica e da objetividade, acaba por ir contra a vida, pois traz para seus ritos a mentalidade objetivista. Adoece-se a vida que se volta contra ela mesma. Sem ouvir a ‘carne’ não se tem Igreja, comunhão. Sem relações humanas não existe participação e não se celebra a eucaristia.

Por muitas vezes, a reflexão religiosa sobre a verdadeira participação na comunidade se dá na superfície. Por exemplo, percebe-se hoje a discussão entorno da participação na eucaristia, principalmente daqueles em situação de segundo casamento que ficam afastados do ‘comungar’. Porém, tal discussão tem se mostrado aquém das verdadeiras realidades atuais. Olhar apenas para dimensão moral é não perceber o agravante da não participação efetiva dos fieis em uma comunidade de fé. A não pertença à comunidade, praticando apenas ritos mágicos e busca de bem-estar pessoal, gera a não comunhão, a falta de raiz. Ou seja, mesmo se pensasse alguma forma das pessoas em situação ‘irregular’ perante a igreja participar da comunhão ou mesmo a liberação doutrinal – receber a hóstia consagrada – não se tocaria realmente no problema atual. Essas mesmas pessoas, como as outras, ficariam ainda sem comungar, pois não é simplesmente receber a hóstia consagrada que as torna participantes da comunidade que celebra.

Igrejas cheias, santuários e tempos novos, notadamente com característica neo-pentecostais, baseados na teologia da retribuição e o uso dos espaços sagrados como grandes mercados da fé. Tornaram-se locais de procura

dos produtos mais adequados para as variadas formas de necessidade, trocando a mensagem evangélica que diz: “se alguém quiser me seguir tome sua cruz de cada dia e venha” (Cf. Mt 16,24) por: ‘quem quiser ser feliz a todo o tempo e livre de todos os problemas venha a mim e darei a paz e a indiferença completa’. Tudo isso, baseado em um ‘novo anúncio’, traz em si a rejeição do Deus de Jesus Cristo e assim um novo deus foi criado, um ídolo. A eucaristia e a comunidade se transfiguram como que naquele bezerro de ouro (Cf. Ex 32).

A FINALIDADE DA CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA

Diante da situação da negação da carne, reforçada muitas vezes pelo próprio discurso religioso, que na atualidade, deixou-se permear pela coisificação e objetivação de todas as coisas, é necessário refletir de maneira mais profunda sobre participação efetiva e da comunhão. Primeiramente, precisa-se saber que “Comungar na Igreja, com a Igreja, é ser membro dela: comunhão eucarística e comunhão eclesial estão estreitamente interligadas” (SESBOÛE, 2001, p. 137). Jesus Cristo pregou, morreu e ressuscitou para sua Igreja, povo chamado a viver à Vida Divina. Constata-se, desde o Antigo Testamento até à ressurreição, que o desejo de Deus foi transformar todos em seus filhos. Chamava, sentava junto, participava da fração do pão para congregar todos na unidade. Logo, “A finalidade da eucaristia é fazer da Igreja o próprio corpo de Cristo” (SESBOÛE, 2001, p. 145). E não se trata de simplesmente de busca de bem-estar pessoal, como se nota hoje nas novas roupagens religiosas em igrejas e santuários, na espetacularização da fé. Como disse De Lubac: “A humanidade deve tornar-se corpo para entrar em Deus com ele” (DE LUBAC, 1969, p. 18)

É preciso entender com urgência que “O objetivo último da eucaristia não se confina à presença de Cristo no pão e no vinho, senão que vai até à constituição da Igreja, como o seu próprio corpo. Este ensinamento é tomado de S. Paulo: ‘nós somos membro do seu Corpo’” (SESBOÛE, 2001, p. 147).

O esquecimento de nossa condição ‘encarnada’, todos necessitados de viver uma vida em comum, em uma ‘carne’ que sente e padece, leva à indiferença aos outros. A doação e abertura aos demais é negada, esquecendo que viver eucaristicamente é “[...] levar uma vida de sacrifício, isto é, levar uma vida de dom de nós mesmos e de amor por Deus e pelos outros, é levar uma vida eucarística (SESBOÛE, 2001, p. 151). Vê-se assim, na preocupação com os problemas pessoais e familiares, sustentados pela pregação dos líderes religiosos, um ‘silêncio’ ‘ensurdecidor’, um silêncio que fala, nas clínicas de psi-

ciologia e na psiquiatria. A verdade da vida não pode ser falsificada pela negação da mesma, a não ser pelo retorno dela como doença. Falta de pertença e enraizamento no mistério da participação eclesial, fundadas no Espírito do Senhor, provoca grandes lacunas de sentidos humanos e buscas neuróticas de saídas.

“O grande movimento histórico através do qual a humanidade passa em Deus, realiza-se graças à celebração repetida da eucaristia cujo objetivo é fazer da humanidade o corpo eclesial de Cristo, até ao encontro definitivo com Ele” (SESBOÛE, 2001, p. 172). Tal noção, no esquecimento do próprio homem encarnado, que vemos hoje nas relações líquidas, está, por alguns momentos, pervertido na prática cristã. Não se trata mais de realizar o corpo de Cristo nesse mundo, mas de estabelecer uma espécie de vinculação direta com a divindade em detrimento das relações humanas concretas. A eucaristia, nessa situação, deixa de passar pelo ‘corpo-carne’ do outro e se torna um rito mágico e supersticioso.

“A construção deste corpo eclesial é a finalidade e a meta de toda a história da salvação: é para ele que Cristo assumiu um corpo físico na encarnação e foi em atenção a ele que doou o seu corpo sob a forma sacramental” (SESBOÛE, 2001, p. 174). Assim, não há como separar Eucaristia e formação do corpo dessa mesma eucaristia. A objetivação do entendimento da celebração da ceia, como rito que produz magicamente o Senhor e não transforma os participantes em discípulos que levam a outras a Boa Nova, torna anémica pela raiz a vida da Igreja. Claro que a mesma Igreja passa por noites sombrias, pois é pecadora, e por dias mais gloriosos, como bem lembrou De Lubac comparando-a as fases da lua: “[...] ela (a Igreja) passa incessantemente por diferentes fases, ora crescente, ora minguante, [...] porque ela não cessa de enfrentar as reações das vicissitudes humanas” (DE LUBAC, 1969, p. 32). Mais uma vez se pode dizer que [...] a comunhão com o corpo eucarístico de Cristo é uma mediação para a construção do corpo total de Cristo (SESBOÛE, 2001, p. 173). O esquecimento da ‘carne’ hoje, se apresenta principalmente nas celebrações-shows, na espetacularização e coisificação da ‘hóstia consagrada’ como também na figuração dos detentores capazes de trazer Jesus para o mundo: os sacerdotes.

CONCLUSÃO

Por fim, O que se vê na contemporaneidade sobre a desenraizamento das relações humanas e da dificuldade de formação da comunidade cristã, vem da insegurança estabelecida justamente pela falta de relações encarna-

das. Passa-se assim, a remeter toda a necessidade – o silêncio da carne – para um outro mundo. Um mundo de soluções rápidas e mágicas, onde não se precisa lidar com a dureza das frustrações e sofrimentos que podem ocorrer a partir das relações humanas. Logo, se tornar urgente a retomada da mensagem cristã. Do profundo desejo de Deus de formar seu povo e com ele caminhar. O ‘anúncio’ estabelecido pela negação da ‘carne’ leva a rejeição do próprio Cristo e seu Reino.

“Ao voltar da mesa, o encontro com o corpo de Cristo deve prolongar-se para o encontro com o corpo dos outros. Do contrário, é o corpo do Senhor que se mancha. A comunidade que se rompe, rompe o corpo do Senhor (cf. I Cor 11,18.22) (GESCHÉ, 2009, p. 59). Constatou-se que pelo contexto socio-cultural em que se vive hoje, há em muitas comunidades uma perturbação no sentido da eucaristia celebrada. Passou a existir um ‘silêncio’ causado por ganhos imediatos de uma vida sofrida não reconhecida, em outras palavras, nega-se a condição humana que é necessitada, por promessas de felicidade completa aqui e agora. A religiosidade, e aqui a eucaristia, passou a ser para muitos como que um analgésico para as dores da vida. Dor essa gerada pela própria má compreensão e vivência da formação da Igreja que tem Jesus Cristo desejoso de formar seu corpo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

DE LUBAC, Henri. **Paradoxo e mistério da Igreja.** São Paulo: Editora Herder, 1969.

GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. **O corpo: caminho de Deus.** São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-79.

HENRY, Michel. **Palavras de Cristo.** São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. **Eu sou a verdade:** por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É Realizações, 2015.

LIBANIO, João Batista. **As lógicas da cidade:** o impacto sobre a fé e sobre o impacto da fé. São Paulo: Loyola, 2001.

SESBOÛE, Bernard. **Pensar e viver a fé no terceiro milênio:** sacramentos credíveis e desejáveis. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.

PAUL TILlich E A REFORMA: O PRINCÍPIO PROTESTANTE

Eduardo Gross – Doutor – UFJF

Resumo: Paul Tillich é um pensador moderno, devotado a uma reflexão teológica que seja adequada às perspectivas fundamentais da contemporaneidade e que consiga ser significativa neste contexto. Desta forma, trata-se de um autor que não se considera refém do passado no que diz respeito a suas formulações teológicas. Por outro lado, também se trata de um pensador que se reconhece herdeiro de tradições, seja no âmbito filosófico, seja no religioso. O objetivo desta comunicação é apresentar traços fundamentais da relação de pertença e de contextualização de Paul Tillich com a tradição fundadora do movimento protestante. A partir de alguns temas centrais de seu pensamento, que são tomados como exemplos paradigmáticos, se manifesta como o método tillichiano permite um reconhecimento da atualidade de certos princípios fundamentais do movimento reformatório, sem que isso signifique uma concessão a posturas dogmatizantes. Evidentemente, seriam inúmeros os temas em que isso poderia ser demonstrado, como por exemplo nos conceitos de graça, fé, justificação, alienação, novo ser, símbolo, Escritura, por exemplo. Mas cada um deles revelaria uma densidade profunda demais para permitir uma abordagem que precisa se restringir a uma comunicação num evento. Assim, será apresentado apenas um destes temas que será considerado representativo para a ilustração do processo re-interpretativo proposto por Tillich, o conceito de princípio protestante, de forma a abordar a relação de pertencimento à tradição reformatória que se expressa e a dinâmica de contextualização realizada por Tillich. Com isso, ficará manifesta a dupla relação de uma afirmação crítica da tradição passada em seu pensamento teológico, em que não se aceita uma mera reprodução de concepções alheias à realidade presente, mas em que também não se apaga artificialmente os laços da contemporaneidade com a tradição anterior em nome de uma reflexão puramente contextual.

Palavras-chave: Tillich; Reforma; Princípios.

Para a caracterização da interpretação que Tillich faz da Reforma, e particularmente de seus agentes mais significativos, serão utilizados aqui primordialmente dois textos deste autor: *Die Wiederentdeckung der prophetis-*

chen Tradition in der Reformation (TILLICH, 1962) e *The Theology of the Protestant Reformers* (TILLICH, 1968). O cotejamento destes dois textos mostra que eles apresentam semelhanças fundamentais, não só nas ideias expostas, mas revelam passagens com uma correspondência textual significativa. Sendo o primeiro constituído a partir de três palestras proferidas por Tillich, e o segundo o resultado de uma edição póstuma de aulas por ele dadas e editadas por Carl Braaten, em virtude da sua semelhança não é despropositado supor que se trate aqui de dois desenvolvimentos realizados a partir de um núcleo comum, sendo as nuances entre eles devidas a reformulações posteriores e a considerações peculiares feitas a partir do contexto em que foram feitas. Como o primeiro texto é uma tradução da publicação das palestras feitas por Tillich, enquanto que o segundo é uma edição póstuma feita por Braaten a partir de manuscritos e de anotações dos alunos, a prioridade deve ser conferida ao primeiro. O segundo texto servirá para apoio e observações específicas.

Os dois textos interpretam fundamentalmente a efetividade do princípio protestante na Reforma, e o fazem a partir da apresentação de ideias de Lutero, Zwinglio e Calvino. Lutero adquire certa proeminência na apresentação. Essa proeminência se mostra de modo mais forte no segundo texto, *The Theology of the Protestant Reformers*, no qual muitas vezes na exposição das ideias de Zwinglio e Calvino se introduzem comparações ou distinções a partir das concepções de Lutero. A razão desta tonalidade distinta, entretanto, não pode ser resolvida aqui. Ela pode tanto expressar a herança mais luterana da teologia de Tillich, quando pode se dever ao fato de que se trate de uma exposição em aula ou ainda ao viés interpretativo do editor final do texto tillichiano.

Embora haja uma pequena proeminência na exposição de concepções de Lutero, particularmente no que se refere à questão específica do princípio protestante, para Tillich o representante mais contundente deste princípio nos dois textos é Calvino. Ele o caracteriza como efetivador de uma proposta teocrática, contraposta a proposta hierocrática que caracterizava o catolicismo (TILLICH, 1962, p. 273). Em ambos os textos a terminologia adotada para expressar o princípio protestante aparece como teocracia e como crítica à idolatria, enquanto que aquilo que ele em outros textos chama de *substância católica* neles aparece como os elementos sacerdotal, sacramental e institucional. Nesse sentido, haveria elementos para reforçar a hipótese de que a constante comparação com Lutero na exposição de ideias de Calvino e de Zwinglio, especialmente no texto *The Theology of the Protestant Reformers* editado por Braaten, de fato espelhe uma afinidade maior do próprio Tillich com uma teologia que represente mais um equilíbrio entre o princípio protestante e a di-

menção concreta - necessariamente simbólica - que é imprescindível para sua manifestação histórica.

Calvino é apresentado, pois, como o maior representante da luta contra a idolatria. Para ele, toda a história das religiões é idolatria, e também no Cristianismo, e na Bíblia, ela se manifesta. Conforme Tillich, de fato Calvino expressaria nisso uma visão teológica moderna. Interpreta que, na verdade, o que Calvino quer dizer é que tudo são símbolos do divino que não é alcançável pela compreensão humana, já que a essência divina não é atingível. Esta essência é, conforme a formulação tillichiana, *Grund* e *Abgrund* (fundamento e abismo), de modo que os símbolos têm de ser referência a ela, mas também precisam resguardar seu caráter auto-aniquilante diante da essência inatingível de Deus. A consequência é que “[...] um elemento idolátrico está presente na essência de toda religião.” (TILLICH, 1962, p. 174) O ser humano é um criador de ídolos, e isso lhe é inerente – daí a rejeição calvinista a imagens na Igreja, e mesmo a relativização do valor dos sacramentos (TILLICH, 1962, p. 175; TILLICH, 1968, p. 263-264).

Em Lutero esta radicalidade do princípio protestante aparece para Tillich de um modo menos unilateral em função do caráter paradoxal que se expressa na teologia deste reformador. A contradição, o paradoxo, é o modo como Lutero entende a expressão de Deus no mundo. Como exemplos desta estrutura paradoxal, Tillich refere alguns temas específicos: O excelso se mostra pequeno, e o que não vale nada parece grande e importante no mundo. O amor divino se mostra no que é desprezado, e o que é glorioso é um nada diante de Deus. A Igreja aparece como santa, mas a verdadeira Igreja é perseguida. A cruz é a manifestação maior dessa teologia da contradição e do paradoxo. E aqui Tillich entende haver uma continuidade desta estrutura teológica em Kierkegaard e em Barth, que ele nesse contexto chama sempre de um teólogo neo-reformatório, numa representação positiva, em contraposição às expressões *teólogo dialético* (que Tillich rejeita em sua crítica a Barth) e *teólogo neo-ortodoxo* (com que Tillich discorda, como simplificação do pensamento barthiano no ambiente estadunidense) (TILLICH, 1962, p. 175-177).

Entretanto, o caráter absoluto do poder divino também é central na teologia de Lutero. Nela se expressa esse princípio geral do Protestantismo reformatório, no entendimento de Tillich, ao se negar a identificação de Deus com qualquer ente. As expressões paradoxais e às vezes curiosas sobre o caráter ínfimo e simultaneamente infinito de Deus são interpretadas por Tillich nesse sentido. Da mesma forma é entendido o Seu caráter onipresente e ativo em tudo, que é interpretado por Tillich em confluência com sua própria compreensão ontológica. Essa divindade que pode tudo, a partir unicamente de

Sua vontade, também implica que ela é o abismo de tudo. O que está dado, a realidade positiva, é resultado da vontade de Deus, mas ela pela mesma razão é efêmera – e a verdadeira vontade divina é desconhecida. Daí que em Lutero se manifeste uma representação de Deus que é afim a uma compreensão teológica existencial (TILLICH, 1962, p. 177-178).

Para Tillich, é a noção de poder-de-ser que expressa a concepção de Lutero da onipresença e da atuação constante de Deus. Essa sua concepção não separa a criação da manutenção da criação, de modo que Tillich o vê como um predecessor de Whitehead e de Bergson. Nesse sentido, mesmo as realidades destruidoras são obra divina, parte da sua obra estranha – Tillich cita nesse contexto os exemplos de povos bárbaros destruidores, do nazismo, e da simbologia mitológica do diabo: “Nesse sentido Deus fala a nós através deles. Ainda que eles destruam, eles são palavra de Deus.” (TILLICH, 1962, p. 179).

Em consonância com isso estão as concepções de eleição e predestinação, compartilhadas, ao menos num nível fundamental, por Lutero, Zwínglio e Calvino. Tillich chama atenção para o fato de que esta ideia, em geral avessa à perspectiva moderna, reaparece em grandes personalidades e movimentos que foram fundamentais para transformações religiosas significativas. Exemplifica como defensores destas concepções os profetas vetero-testamentários, Jesus, Paulo, Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino e o Jansenismo, e afirma que quem suavizou a agudeza da doutrina foram os fariseus, o Cristianismo grego, Orígenes, Pelágio, o papa Gregório, os franciscanos, os nominalistas, os humanistas, os arminianos, os socinianos, os deístas, os racionalistas e o cristianismo liberal. (TILLICH, 1962, p. 181). Ou seja, fica nítido que há uma linha de continuidade entre a afirmação da absolutividade (incondicionalidade, em Tillich) divina e o princípio protestante ou profético. A afirmação das potencialidades racionais ou éticas humanas representa o polo contraposto.

A interpretação de Tillich é de que a motivação fundamental dos reformadores está em se contrapor à angústia existencial que o período da Reforma e do Renascimento representam diante do fim do medievo. Em Lutero, entretanto, estas concepções não são desenvolvidas numa argumentação sistemática. Fazem mais parte da confissão geral relativa ao caráter absoluto da ação divina no mundo. A sua formulação racional mais contundente se encontra em Calvino, que é interpretada da seguinte forma por Tillich:

Como Lutero, Calvino está pensando em dois níveis. A causa divina não é realmente uma causa, mas um decreto, algo que é um mistério e para o que a categoria da causalidade só é aplicável simbolicamente e não de modo próprio. Além disso, Calvino sabia, como os outros reformadores e todo

defensor da predestinação, que é por meio de uma liberdade humana finita que Deus age quando estabelece o seu decreto de predestinação. [...---] Uma contradição tem de ocorrer no mesmo nível. Há o nível da ação divina, que é um mistério porque ela não cabe nas nossas categorias, e há o nível da ação humana, que é um misto de liberdade e destino. Não pense nos reformadores, ou em qualquer dos grandes teólogos, em termos de um único nível de pensamento (TILLICH, 1968, p. 269).

Assim, para Tillich a questão mais fundamental é que o princípio protestante se expressa na confissão do caráter absoluto (incondicional) do divino. A vontade impenetrável de Deus é afirmada como absoluta, ela não pode ser submetida a um critério externo, também não à nossa razão. Essa concepção da vontade divina, herdeira direta de Duns Scotus e do nominalismo, implica para os reformadores também a vontade relativa a salvação e perdição, a respeito do que critérios racionais têm de permanecer inadequados sob pena de se submeter o divino à capacidade reflexiva humana, ou seja, sob pena de *hybris* humana e de contestação da majestade divina (TILLICH, 1962, p. 182-183).

Esta é, por sua vez, uma doutrina sobre Deus e sobre nossa relação com Deus, e a partir daí temos de compreender a Reforma. É o caráter absoluto do Absoluto que encontra uma expressão tão aguda na luta de Calvino contra a idolatria, na concepção da ação onipresente de Deus em Lutero e em Calvino, na ideia de que Deus age sem um critério [externo] e de modo arbitrário, e na doutrina da predestinação, a qual o próprio Calvino chama de “decreto monstruoso”, mas o qual ele mesmo assim aceita (TILLICH, 1962, p. 183).

Ou seja, Tillich encara essas concepções como manifestações da dimensão de ultimidade que é o centro da pregação profética, e que foi redescoberta pela Reforma. A nossa estranheza diante dessa dimensão, entretanto, ocorre porque a vida religiosa se dá na tensão entre esta dimensão profética e a dimensão das realidades que são necessários suportes, portadores, desta mensagem profética – a liberdade, a decisão moral, as instituições, os dogmas. A redescoberta da ultimidade divina possibilitou todo o caráter renovador representado pela Reforma. Mas a realidade fática exige também um suporte concreto no qual o princípio renovador possa expressar a sua realização. Na dinâmica histórica, isso implica que o nível do absoluto (incondicional) se mantenha sempre necessariamente como tensão em relação a tudo o que exista na realidade humana. “Isso tudo é finito e se encontra na religião profética em uma tensão gigantesca em relação à mensagem profética.” (TILLICH, 1962, p. 183).

A conclusão de Tillich, no que se refere à importância da concepção de Deus expressa na Reforma, é de que se trata de uma concepção intimamente relacionada com o princípio protestante (ou profético). Um parágrafo específico do texto de Tillich merece ser citado na íntegra por expressar simultaneamente a interpretação do autor sobre os reformadores em relação ao conceito de princípio protestante e a atualidade que para ele isso representa em relação à auto-compreensão do seu tempo.

O dogma sobre Deus da Reforma não é, pois, só um dogma ao lado de outros dogmas, mas expressão do núcleo mais íntimo do princípio profético, e este núcleo sempre é a doutrina de Deus, de um Deus para o qual não há um critério [externo], que está presente em tudo e que leva tudo adiante, o bem e o mal. Um tal Deus nós mal ainda podemos suportar. Ele é um Deus que contradiz demasiadamente nosso anseio por criatividade própria. Instintivamente nós todos tentamos forçar Deus novamente para a margem, para o limite da realidade, ou torná-lo um ente ao lado de outro ente, com o qual nós mais ou menos podemos lidar com conceitos seculares ou religiosos. E o fim deste Deus é assinalado através da famosa e talvez mais importante sentença de Nietzsche: “Deus está morto”. Aqui um desenvolvimento chegou ao seu final, este Deus de fato está morto. E é bom que alguém tenha tido a coragem do desespero de declará-Lo como morto (TILLICH, 1962, p. 185).

Ou seja, o princípio protestante está inextricavelmente ligado com a afirmação da incondicionalidade divina. A representação moderna de Deus, correlacionada com a auto-compreensão que a modernidade manifesta, baseada na racionalidade da realidade e no pressuposto da compreensibilidade desta racionalidade pela reflexão humana, não se acomoda ao princípio protestante. Na modernidade, Deus permanece à margem, é racionalizado em conceitos, o que equivale a destituir-Lhe a majestade. Na interpretação de Tillich, como fica claro aqui, o princípio protestante precisava de um outro profeta que expressasse corajosamente a vacuidade do Deus conceitualizado. Mas também nessa valorização da perspectiva de Nietzsche por Tillich se mantém a polaridade intrínseca a toda atitude profética protestante: esta coragem é caracterizada como expressão do desespero. Não se apresenta aqui um Nietzsche domesticado por um perspectivismo para o qual qualquer coisa vale, mas um Nietzsche que mira o abismo que a morte de Deus significa.

É a partir daí que uma nova Reforma é esperada por Tillich. Ela não deve ter a ver com repetição de conteúdos da anterior, e nem deve mais se expressar na questão eclesiástica, mas deve lidar com o ambiente do mundo secularizado. Tillich se volta aos valores expressos neste ambiente, afirmando ser necessário reconhecer também os elementos teístas presentes nele, embo-

ra não reconheça mais o que significou Deus na época do Novo Testamento ou mesmo da Reforma. É importante notar que a partir deste texto específico não fica claro o que Tillich está propondo em relação ao secularismo (TILLICH, 1962, p. 185). Como ele menciona no contexto a noção de que Deus não pode ser considerado um ente ao lado dos demais, o mais provável é que esteja se referindo a sua própria formulação da profundidade divina em conexão com a noção da incondicionalidade manifestada pelos reformadores para a superação da concepção do Deus-ente absorvida conceitualmente pela Modernidade e colocada à margem da existência concreta. Assim, tal nova Reforma visaria reconhecer a incondicionalidade divina que se manifesta na própria profanidade, sem mistificações sobrenaturalistas.

O mais fundamental para se compreender a noção do princípio protestante em Tillich é a relação dinâmica polar entre o caráter último (e transcendente) de Deus e a inevitável necessidade de realização concreta do que este princípio último visa. Esta realização implica necessariamente a construção de estruturas significativas, símbolos, ídolos, realidades demônicas. Esta polaridade dinâmica é a que existe em toda e qualquer religião, porque ela expressa uma polaridade que é constituinte da existência humana. Também na história da Reforma esta dinâmica tinha de se fazer presente. Mesmo que nela se ressalte a polaridade da crítica que o princípio protestante manifestou, a dimensão da efetividade de sua realização necessariamente tinha de acarretar aspectos positivos e aspectos problemáticos.

Quanto mais o Protestantismo se efetiva, tanto mais fortemente o espírito protestante assume a forma de uma organização, e uma tal organização mostra traços anti-proféticos, ela mostra marcas da lei. Pelo contrário, quanto mais espiritual ela permanece, tanto mais fortemente ela produz um vácuo para outras forças que então se introduzem em nossa vida diária. [...]

Não existe nenhum tipo de solução para este problema, na minha opinião. A tensão entre o princípio profético e a sua realização é um problema eterno da religião, pois ela está enraizada na relação fundamental entre Deus e ser humano: Deus, que transcende o ser humano infinitamente, se torna visível ao ser humano e aparece entre os seres humanos. [...] Esta é a polaridade dinâmica em que a religião sempre se encontra. E por fim quero dizer com relação ao problema do Protestantismo: Independentemente de quão pobre e fraco o

Protestantismo possa ser exteriormente, ele na história da religião e do Cristianismo é o poder dinâmico mais forte, à medida que ele esteja consciente da sua função de apontar para a tensão entre esses dois elementos que não é nada mais do que uma expressão para a tensão da existência humana em geral (TILLICH, 1962, p. 215).

REFERÊNCIAS

- TILLICH, Paul. Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation. In: _____. **Gesammelte Werke**. Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1962, Bd. VI, p. 171-215.
- _____. (BRAATEN, Carl E., Ed.) The Theology of the Protestant Reformers. In: _____ (BRAATEN, Carl E., Ed.) **A History of Christian Thought**. New York : Harper & Row, 1968. Cap V, p. 227-275.

GÊNERO E LITERATURA RELIGIOSA: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO PRESENTES NA REVISTA VISÃO MISSIONÁRIA NO PERÍODO DE 1975 A 2015

Eliana Aparecida Amancio – Mestranda – UMESP

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Através do conteúdo inserido na revista feminina batista Visão Missionária, construímos uma análise das representações de gênero presentes no período de 1975, 1995 e 2015 e identificamos que tipo de representações de gênero são evocadas. O período pesquisado trata-se de um espaço de tempo marcado por muitos acontecimentos históricos que impactaram a sociedade brasileira provocando grandes transformações nas representações sociais, sobretudo nas representações sociais de gênero. Estes impactos se deram principalmente pelas conquistas feministas como: a organização do movimento feminista, inserção da pílula anticoncepcional no mercado brasileiro, aprovação da lei do divórcio, ocupação das mulheres nos espaços públicos do trabalho e educacional e muitas outras conquistas. No espaço evangélico, algumas mulheres conquistaram lugares nos espaços de poder como o ministério pastoral, presidência de associações e outras conquistas. Este artigo que é parte da minha Dissertação de Mestrado, procurou mostrar estas transformações no conteúdo da revista.

REVISTA VISÃO MISSIONÁRIA

A revista *Visão Missionária* existe desde 1922 e foi uma idealização do grupo de mulheres que se organizaram em 1908 como União Missionária das Senhoras Batistas do Brasil, hoje, União Feminina Missionária Batista do Brasil (ANDRADE, 2009). Neste período, os valores burgueses eram defendidos e multiplicavam as estratégias para disciplinar a população, tais como: controle e vigilância, que se espalham pela sociedade (RAGO, 1985). Sendo assim, a revista que foi criada para transmitir a cultura batista, passou a ser também um dos instrumentos utilizados para esse controle populacional, transmitindo as representações sociais de gênero tradicionais e outras representações de acordo com as transformações sociais. Deste modo, a revista deixou de ser apenas uma aliada da instituição religiosa e tornou-se objeto de pesquisa para a compreensão das ressignificações das representações de gênero. Pois, como

propõe Sá (1998), as representações sociais precisam de instrumentos capazes de promover sua difusão e divulgação, visto que esse processo se dá por meio dos discursos das pessoas, das comunidades e das práticas cotidianas, as quais se tornam fixas e codificadas. Cabe a/o pesquisador/a decodificar estes discursos.

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO

Pierre Bourdieu (1999) sinaliza que a sociedade foi construída e organizada com base no gênero. Sendo assim, tanto as representações femininas quanto as masculinas devem ser analisadas. O domínio masculino se alicerça sobre uma máquina simbólica. Esses símbolos são encontrados na divisão social do trabalho: ao homem cabe o trabalho externo da casa e à mulher, a parte interna. A partir dessa divisão, percebe-se o domínio do masculino sobre toda a sociedade. De acordo com Santos (2006), as hierarquias de gênero estão muito presentes no cenário brasileiro demonstrando que o lugar das mulheres é no espaço privado. Estas hierarquias são entendidas como ordem divina e, sendo vontade de Deus, são inquestionáveis.

Todavia, o conceito gênero ao tornar-se uma categoria de análise conforme proposto por Scott (1990) abriu caminhos para que as hierarquias sociais com base no sexo, fossem problematizadas com o objetivo de identificar, e compreender as mudanças e permanências nas representações de sociais de gênero.

REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NA REVISTA VISÃO MISSIONÁRIA

A década de 1970 foi um importante momento para as mulheres brasileiras, considerando que o movimento feminista já estava organizado com forte influência na maneira de viver em sociedade. Todavia, o conteúdo da revista *Visão Missionária* no ano de 1975 demonstra que as novas representações de gênero construídas a partir das conquistas feministas não estavam de acordo com o ponto de vista da revista. Os recortes a seguir demonstram esse pensamento:

Perdemos o respeito que Deus exige para o dia do Senhor? Os cursinhos quase todos têm aula aos domingos. Conheço uma moça que resolveu nunca faltar a sua igreja no domingo por

causa do cursinho que estava fazendo. (VM2T, 1975, 41⁸⁴).

Percebemos que a articulista⁸⁵ aconselha as mulheres a não deixarem de ir à igreja para estudar, pois a igreja estaria em primeiro lugar, caso contrário seria pecado, já que estariam deixando a religião para segundo plano. Essas dificuldades para o acesso das mulheres aos espaços educacionais é percebido no cotidiano, pois além de saírem para o mercado de trabalho, estariam responsáveis por organizar a casa e outros afazeres domésticos. Portanto, os domingos eram os dias disponíveis para atividades acadêmicas, que eram reprovadas pela revista. Observa-se neste caso, a terceira jornada de trabalho para as mulheres evangélicas, pois além dos espaços doméstico e mercado de trabalho, devem dar conta também do espaço religioso, neste caso, o acesso a educação estaria prejudicado.

Em outro momento, a revista apresenta o diálogo de um pai e uma filha que conquista sua independência financeira, após terminar o curso universitário e tornar-se uma profissional. Vejamos:

Permaneceu na casa dos pais até terminar o curso universitário e em seguida conseguiu emprego numa cidade distante (...) seu pai falou: (...) esperamos que você continue a ser dizimista'. Qual não foi a surpresa (...) ao ouvi-la dizer: 'Vou precisar mais dele do que a igreja' (VM2T, 1975, p. 26).

Na visão da articulista deixar de contribuir com o dízimo seria negligência, deste modo, o conhecimento e a emancipação das mulheres poderiam levá-las a questionar uma cultura a qual estavam inseridas há muitas décadas, as quais foram reproduzidas sem qualquer crítica ou reflexão.

Um terceiro recorte da revista cristaliza o que queremos mostrar sobre as representações de gênero apresentadas na revista no ano de 1975: "geralmente a mãe trabalha fora e aí se torna mais difícil a reunião em família" (VM2T, 1975, 18). A articulista se refere à mãe que trabalha fora de casa e não tem tempo para dedicar a reunião de família para ler a Bíblia, brincar com seus/suas filhos/as e realizar o culto doméstico. A mãe profissional estava fora dos lugares sagrados construídos socialmente, especialmente para ela, isto é, o lar e a maternidade.

Essas novas representações de gênero são visivelmente resistidos

⁸⁴ As referências das citações da revista Visão Missionário serão da seguinte forma: VM2T, 1975, que significa Visão Missionária 2º trimestre do ano de 1975, isto é, nome da revista, trimestre em referência, ano e a página da citação, quando for o caso de citação direta.

⁸⁵ Nem todas as matérias da revista do ano de 1975 tem sua autoria publicada.

pelas articulistas da revista e que, de certo modo, representa o pensamento do editorial, já que não encontramos ponto de vista contrário a estas representações nas edições de 1975. O mesmo não acontece nas edições do ano de 1995, pois nestes exemplares encontramos matérias que mostravam transformações nas representações de gênero. Destacamos o artigo da psicóloga, Fatima Cristina Costa Fontes:

...Sem dúvida se nossos meninos brincassem mais de panelinhas, dessem banhos em bonecas, melhores pais e donos de casa seriam! As meninas não nascem sabendo cuidar de uma casa, mas aprendem, porque treinam esse papel desde pequenas brincando. (...) Quantas mulheres estariam mais livres e soltas nos vários papéis que gostariam de desempenhar fora do lar, se tivessem tido a oportunidade de brincar de pipa, rodar pião, subir em árvores e até jogar um bom futebol! – brincadeiras mais livres que fazem dos meninos mais independentes. (...) (VM1T, 1995, p.30).

Fatima Fontes problematiza as questões de gênero e aponta as injustiças produto dos tabus criados em torno do sexo. Notamos aí uma ação provocativa e ousada para os padrões de uma revista religiosa considerada conservadora. Mas, ao mesmo tempo que Fatima avança nas desigualdades de gênero, ela se distancia das questões da homossexualidade, quando afirma que: "(...) meninos e meninas podem ter sua opção de cor, e escolher suas brincadeiras, sem serem tachados de homossexuais, ou de outro desvio sexual qualquer" (VM1T, 1995, p.30). A autora se aprofunda nas questões cotidianas, mas trata a homossexualidade como algo ruim, irregular.

O artigo de Fátima Fontes torna explícito que as transformações nas representações de gênero tradicionais não são processos que tramitam de forma amistosa, já que a religião enxerga a sexualidade como algo moralmente condenável. E foi a unidade familiar que deu condições para que se desenvolvessem as principais normas para a sexualidade, assim como dar-lhe estabilidade e tê-la como seu suporte definitivo (BUSIN, 2011). Sendo assim, expor razões em defesa de uma opinião ou de um contra-argumento que questione ou debata ações que problematizem a homossexualidade são condutas que causam repúdio religioso. São estas as razões, segundo Citeli e Nunes (2010), que tornam ainda mais lentas as transformações de gênero e sexualidade no discurso religioso.

Também nas edições de 1995, a revista pública um anúncio para um encontro de profissionais liberais, nos seguintes termos:

I Encontro de Profissionais Liberais Cristãs – Uma realização da UFMBB. (...) Além de estudos que serão apresentados, você desfrutara da beleza da natureza e de momentos de lazer que trarão benefícios para o corpo. ...” (VM3T, 1995, p.17).

Notamos aí transformações no ponto de vista da revista em relação a mulher profissional representada na edição de 1975, pois naquele momento a revista era resistente a mulher que trabalhava fora de casa. Ela era considerada faltosa com sua família e com a religião, tal resistência se estendia quanto a mulher profissional, a universitária e a independente financeira. Já em 1995, a revista promove encontros para as mulheres profissionais, visto que, nestes eventos além dos estudos teóricos, elas poderiam desfrutar das belezas naturais e descansar o corpo cansado das rotinas profissionais.

Sandra Duarte de Souza (2011) aponta que às mulheres evangélicas não rompem com as representações de gênero tradicionais, porém a literatura religiosa negocia em seus discursos e práticas com os padrões estabelecidos pela religião, gerando novas possibilidades para outros sistemas de sentidos. Pois, as leitoras são encorajadas a penetrarem nos espaços considerados masculinos abrindo caminhos para a construção de novas representações sociais de gênero. Deste modo, as mulheres na revista *Visão Missionária* ao mesmo tempo que são representadas como naturalmente do lar, buscam representações em lugares de poder desafiando deste modo a ordem social.

Em 2015, as representações de mulher profissional e universitária também estão presentes na revista. De acordo com o pastor e psicólogo Paulo Cesar Pereira:

Hoje temos mulheres atuando na construção civil, na mecânica de veículos pesados, como ônibus e caminhões, nas forças militares, empunhando armas de grosso calibre e arriscando a vida na troca de tiros com criminosos. (...) Penso que talentos e dons espirituais são dádivas de Deus (...) (VM2T, 2015, pp16-17).

Paulo também incentiva as mulheres a se preocuparem mais consigo mesmas a declarar que:

... Mas cuidado pode ser que você mulher, neste assunto de

cuidar dos outros tão intensamente é sério que pode esquecer de si mesma, e fazer pelos outros o que cabe a eles mesmos fazer. (VM2T, 2015, 17).

Ainda nesta mesma matéria, o autor chama a atenção para a experiência de uma jovem, mãe e solteira, que colocou seu filho em uma escola pública para pagar sua própria faculdade, nas palavras do autor:

Estudar era o sonho daquela jovem mulher; e ela correu em sua direção. Estudar é a realização de um desejo pessoal e uma maior capacitação (...) o que muitos chamam de egoísmo, em uma dose equilibrada, está mais para autoestima. (...) Quero, então, lhe fazer uma pergunta: O que você tem feito de bom por si mesma? Seus projetos incluem também você? (...) quantas mulheres se deixam por último, estabelecendo as realizações alheias como suas prioridades. ... (VM2T, 2015, p.18).

As representações de mãe que deixava o lar para trabalhar fora de casa, a mulher profissional, universitária e independente, eram reprovadas em 1975 pela revista. Pois, estes novos modelos de representações, tratava-se de um mal que rondava as mulheres em geral, já que deslocar as mulheres do lar para o mercado de trabalho, para os espaços educacionais e proverem seu próprio sustento e de sua família, seria inverter uma hierarquia considerada sagrada. Pois, questionar estes lugares seria desconstruir uma cultura milenar o que tornaria o discurso religioso tradicional desacreditado. No entanto, à medida que as pesquisas científicas aumentam, um novo olhar vai sendo delineado em torno do discurso de gênero e religião.

Essas mudanças nas representações de gênero dominantes são percebidas nos argumentos de Bourdieu (1999) ao afirmar que o domínio masculino já não se impõe com tanta autoridade em determinados espaços sociais. Essa conquista em favor das mulheres é produto da visão e do trabalho crítico, principalmente das próprias mulheres.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Hervieu-Léger (2000) explana que o mundo hoje, é formado por grupos que vivem de maneiras diferentes e se acomodam conforme sua atividade social. Os sujeitos se inserem nas regras estabelecidas pelos grupos, se adaptam a elas conforme seus interesses, combinam suas diversidades e

constroem os sentidos que dão a sua própria existência. Deste modo, observamos que a revista *Visão Missionária* procura acompanhar a atualidade atenta aos acontecimentos sociais e culturais, todavia seus/suas articulistas dialogam com o discurso religioso e outros discursos, sendo alguns/algumas menos e outros/as mais flexíveis.

Encontramos na revista as representações de mãe, profissional, universitária e independente. Todavia, a mãe representada em 1975 é a tradicional que se dedicava inteiramente ao lar. Já nos anos de 1995 e 2015, a mulher desempenha o papel de mãe, mas deixa o lar para se dedicar ao mercado de trabalho, educação e não é dependente financeiramente do marido ou do pai.

No entanto, os/as articulistas em determinados momentos são contraditórios/as defendendo a igualdade de gênero, mas destacando que o lugar da mulher é no espaço privado e a liderança do lar é naturalmente do ao marido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Elza Sant'Anna do Valle, **Proposta Educacional da UFMBB**, UFMBB, Rio de Janeiro, 2009.

BORDIEU, Pierre, **A dominação masculina**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BUSIN, Valéria Melki; *Religião, sexualidade e gênero*; **Rever**; ano 11. n.01; jan./jun.; 2011

CITELI Maria Teresa e NUNES Maria José F. Rosado. **Violência Simbólica: a outra face das religiões, Católicas pelo Direito de decidir**, São Paulo, 2010.

RAGO, Luzia Margareth; **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930**; Rio de Janeiro; Paz e Terra; 1985.

HERVIEU, Léger Daniele, **A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa**. Revista Estudos de Religião, Ano XIV, n. 18, junho 2000

SÁ, Celso Pereira de; **A Construção de Objeto de Pesquisa em Representações Sociais**; Rio de Janeiro; Ed. Uerj; 1998.

SANTOS, Naira Carla Di Giuseppe Pinheiro dos, **Representações sócio religiosas do trabalho doméstico: uma leitura de gênero entre batistas na cidade de São Paulo**, Universidade Metodista de São Paulo, SBC, Dissertação de mestrado, 2006, 156 págs.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In **Educação e Realidade**, 16 (2): Porto Alegre, 1990. pp. 5-22.

SOUZA, Sandra Duarte de , O gênero escrito na literatura evangélica: notas sobre a regulação religiosa do feminino, In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo de, (org.) **Religião e educação para a cidadania**, São Paulo/Belo Horizonte, Soter, 2011

THÉBAUD, Françoise, O século XX, in: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**, Vol. 5 p. 11, Porto, Edições Afrontamento, 1991.

Revista Visão Missionária

2º trimestre de 1975

1º e 3º trimestre de 1995

2º trimestre de 2015

A RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE ZIGMUNT BAUMAN E ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Emivaldo Silva Nogueira – Doutorando – PUC Goiás

INTRODUÇÃO

Diante do quadro tão complexo e volúvel que a modernidade desencadeou nos mais variados campos do saber, dentre eles o religioso, e se apropriando do questionamento de Zigmunt Bauman, o que é religião na pós-modernidade⁸⁶? Seria ainda uma resposta do homem àquela experiência transcendental que o filósofo da religião Abraham Joshua Heschel tanto defende? É possível definir a religião na pós-modernidade como fez o último senso demográfico de 2010, sobretudo sabendo que a formação da matriz religiosa brasileira foi resultado de tantas outras formas de experiências religiosas, a saber; "catolicismo ibérico, mágica europeia, religiões indígenas, religiões africanas, espiritualismo europeu, catolicismo popular e o judaísmo" (AZZI, 1978, p. 68)?

Muitos autores discorrem sobre tais questões, mas as divergências de opiniões fazem-nos manter a pergunta em aberto e tentar escolher uma resposta que mais se aproxime do fenômeno que está se dando na atualidade e, para isso, usaremos como base o pensamento do sociólogo polonês Zigmunt Bauman e do filósofo judeu Abraham Joshua Heschel. Os dois apresentam visões diferentes quanto o fenômeno da religião, mas que são importantes, uma vez que, na modernidade, tanto o subjetivismo e o fundamentalismo, quanto o misticismo são seus qualificativos.

Entre as várias faces da sociedade analisadas por Bauman, encontramos a religião. As novas organizações eclesiais, segundo Bauman (1998), também passaram por reformulações, ou pelo menos a transformação de dogmas em eufemismos. Seus "clientes", agora, são norteados pela necessidade de felicidade que implica em uma constante "busca racional"⁸⁷ de "auto" realizações em vários aspectos, inclusive o "espiritual". É possível verificar uma

⁸⁶ Este questionamento é o título do XIII capítulo da obra *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), de Zigmunt Bauman e que tomamos como direcionamento neste diálogo, onde ele faz uma apanhado geral do fenômeno religioso.

⁸⁷ Tal conceito é trabalhado pelos estudiosos STARK e BAINBRIDGE, que aplicam as teorias econômicas ao estudo da religião. Para aprofundamento, Cf. STARK e BAINBRIDGE, 2008.

interessante semelhança entre o consumismo e a religião⁸⁸ nas análises de Bauman.

Homens e mulheres pós-modernos, marcados pela crise de identidade, não precisam mais das promessas celestiais, nem se importam com os castigos do “fogo” do inferno no mundo do além, estes já estão no plano concreto, tangíveis pela capacidade de consumo de cada um. Porém, a busca pela felicidade, duelando com as crises de identidade, implica em um rol de produtos de consumo para que os homens possam “curar suas personalidades”, de modo a estarem altamente capazes de “beliscar” as promessas de encanto que o capital oferece.

Vislumbrando a sociedade em que vivemos e constatando nela muitas deficiências na relação do homem consigo mesmo e com o transcendente, fomos despertados para a necessidade de fazer, a partir do diálogo entre esses dois pensadores, uma leitura que possa nos ajudar a compreender os caminhos percorridos pela religião na pós-modernidade e a buscar sinais que possam iluminar a nossa vida hoje.

RELIGIÃO EM ZIGMUNT BAUMAN

Bauman na sua obra *O mal-estar da pós-modernidade* (1998) procurou não definir a religião a partir de um conceito, como é costume entre os estudiosos das mais variadas áreas, quando se colocam a estudar qualquer fenômeno, pois, segundo ele, o simples fato de conceituar já estaria restringindo o fenômeno religioso a um dado e, apenas substituiria um “inefável por outro”. Por outro lado, deixa claro o que ele entende por religião: a religião, ele diz, “nada mais é do que a consciência da insuficiência humana, vivida na admissão da fraqueza” (BAUMAN, 1998, p. 209), ou seja, a religião e a inquietação a respeito da eternidade não são constitutivas da pessoa humana, mas construídas pelo homem, e “gasta-se muita energia para mantê-la viva na vida das pessoas” (BAUMAN, 1998, p. 209).

Para Bauman, o homem está sozinho no mundo para tratar das coisas humanas⁸⁹, e por isso, as únicas coisas que importam aos seres humanos são

⁸⁸ Na perspectiva de Stark e McCann (1993, p. 113) “Na medida em que uma economia religiosa se encontre não-regulada, as leis da oferta e procura permitem deduzir que a economia religiosa será muito pluralista. Isto é, a condição ‘natural’ das economias religiosas é que uma variedade de firmas venha satisfazer as necessidades e gostos de segmentos específicos do mercado”.

⁸⁹ Esta proposição se aproxima do pensamento filosófico de Martin Heidegger (1986) com o seu conceito de *dasein*, o ser-aí, ou seja: nós, enquanto seres-aí, nos relacionamos com o mundo de acordo com nossa forma, nosso jeito, e ao mesmo tempo, nos relacionamos com a forma de todas as outras pessoas. O *Dasein* é a própria abertura de possibilidade(s) do acontecimento, é o próprio fenômeno, o próprio aparecer do ser.

as coisas de que eles podem tratar. Neste caso, assuntos ligados às questões transcendentais, na perspectiva de Bauman, não importam à vida do homem moderno. Assim, com a revolução moderna e

a ideia de autossuficiência humana parece ter minado o domínio da religião institucionalizada, não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção do homem para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar quanto ainda são os seres que experimentam, e isso significa aqui, nesta vida (BAUMAN, 1998, p. 205).

Disto podemos observar que, o Censo Demográfico de 2010 sobre as religiões no Brasil, de certa forma, vem ao encontro daquilo que Bauman (1998) expressou, ou seja, há um relativismo cada vez maior aos sermões escatológicos e uma abertura à possibilidade de escolher aquilo que traz conforto ao “fiel”⁹⁰, ou melhor, a possibilidade de escolher entre os vários serviços que as religiões apresentam, aquilo que melhor atende à necessidade imediata do “fiel”, sem doutrina-lo ou dogmatizá-lo⁹¹. Esse dado pode ser visto no crescente número de pessoas sem religião que os dados do IBGE têm mostrado, observa-se maior irregularidade nas proporções conforme as faixas etárias, sendo mais frequente essa opção entre jovens e adultos jovens, com idade compreendida entre 15 e 29 anos e bem mais reduzida nas faixas etárias mais envelhecidas, ainda que acreditem em um ser transcendente (IBGE, Censo Demográfico, 2010).

Na modernidade, cada indivíduo pode modelar e dirigir sua vida de maneira informe e destituída de finalidade. A estratégia da vida moderna é tornar o homem autônomo, “senhor de suas paixões” e regente de suas esco-

⁹⁰ Colocamos este termo entre aspas, significando uma diferenciação no modo que a religião institucionalizada comumente se compreende do conceito de fiel. Como aquele que dá mostras de lealdade, que não contraria a confiança depositada; leal, devotado. Aqui o termo quer significar uma oposição ao senso de pertença, subtraindo apenas os aspectos que lhe convém, sem vínculos profissionais.

⁹¹ A perspectiva de uma religião sem dogmas, doutrinas ou discursos escatológicos é temática trabalhada por vários teóricos, dentre eles, podemos nomear o filósofo italiano Gianni Vattimo. Vattimo (2004) acredita ser o fim da metafísica e o início do terceiro estágio do cristianismo, a chamada “idade do espírito”. Os filósofos hoje parecem ser, em sua maioria, irreligiosos ou anti-religiosos somente por inércia e não em função de fortes razões teóricas. Estas últimas, na modernidade, se identificaram com metafísicas positivistas ou historicistas. Deus era negado ou porque não verificável por meio da experimentação científica ou porque reconhecido como uma fase irremediavelmente superada no processo de iluminação da razão” (VATTIMO, 2004, p. 27).

lhas. A religião institucionalizada foi eclipsada⁹², porém, as religiões existentes no Brasil cada vez mais têm deixado de lado os discursos condenatórios e se profissionalizado em terapias, visto que a procura por esse profissional tem sido crescente.

Cada vez menos as pessoas agem na base da orientação pessoal e de valores interiorizados... Mas por que há cada vez mais pessoas assim? Obviamente porque a atmosfera econômica, política e social se tornou difícil de entender intelectualmente, e de cumprir moralmente, e porque ela muda num passo acelerado [...] Num mundo em que tais coisas prosseguem, qualquer crença em princípios de orientação constantes corre o perigo de recusar esse mínimo de confirmação externa sem o qual ela não pode sobreviver (BAUMAN, 1998, p. 220)

A INCERTEZA DA PÓS-MODERNIDADE

Segundo Bauman, a pós modernidade gerou uma incerteza, mas esta incerteza não gera necessariamente a procura da religião, mas a de “especialistas com seus produtos técnicos que possam ajudar a realçar, aprofundar ou intensificar as sensações” (BAUMAN, 1998, p. 200). Essa observação merece atenção especial pelo fato de, o Censo Demográfico de 2010 sobre as religiões no Brasil indicar um dado cada vez mais crescente dos que se consideram sem religião, ou seja, o “eclipse” da religião na modernidade não significa o seu fim, mas o encobrimento do Transcendente por outro fenômeno, que neste caso, é o próprio homem.

No entanto, esse homem, “medida de todas as coisas”, sente-se inseguro. Inseguro não apenas pelo trabalho – que não é mais fixo –, mas também pelo medo das pessoas novas que estão enchendo as cidades ocidentais, pela ameaça do terrorismo, pelo medo de não conseguir acompanhar as novidades tecnológicas. Existe um mundo em contínuo movimento, extremamente rápido, que deixa qualquer pessoa na constante preocupação de manter o ritmo das mudanças, de não ficar de fora dos acontecimentos.

Esta vida precária, sem nenhum tipo de segurança, que obriga as pessoas a mudar continuamente de situações, é o novo estilo de vida da “socie-

⁹² Segundo NOGUEIRA *Apud* Heschel (2017, p. 38) “a religião entrou em declínio não porque foi refutada, mas porque tornou-se irrelevante, insensível, opressiva e insípida. Quando a fé é absolutamente substituída pela profissão de fé, a adoração pela disciplina, o amor pelo hábito, quando a crise de hoje é ignorada por causa do esplendor do passado, a fé se torna mais propriamente uma herança tradicional do que uma fonte de vida; quando a religião fala mais pela autoridade do que pela voz da compaixão – sua mensagem torna-se sem significado”.

dade líquida”⁹³. Outra passagem que marca a modernidade líquida é a seguinte: de uma sociedade que acredita na eternidade para uma que vive a infinitude. A eternidade é, sem dúvida, um conceito de cunho religioso que, do ponto de vista filosófico, pode ser colocado entre as ideologias que a modernidade assumiu e que, ao mesmo tempo, orientou a vida dos homens modernos. A infinitude é o tempo presente protelado, esticado. “O dia de hoje pode-se esticar para além de qualquer limite e acomodar tudo aquilo que um dia se almejou vivenciar apenas na plenitude do tempo.” (BAUMAN, 2009, p.15).

Não se fala mais de valores eternos, mas sim de eventos que se repetem no tempo. Também porque os valores eternos são fundamentados sobre aqueles princípios metafísicos que, na pós-modernidade, não encontram mais espaço. O infinito, que substitui o conceito de eternidade, não é de cunho metafísico, mas sim existencial. O infinito pode ser, assim, entendido como uma série contínua de tempos presentes, sem precisar hipotetizar improváveis mundos futuros, mas simplesmente aceitar o contínuo movimento do tempo. O tempo fluido pós-moderno não precisa mais de eternidade, pelo simples fato que desmoronou o equipamento conceitual, ou seja, a metafísica, que amparava esta ideologia. Do outro lado, não podemos também sustentar que a ideia de tempo fluido retoma a velha concepção filosófica do mito do eterno retorno (ELIADE, 1999, p. 89), ligado à natureza.

Nada de filosófico ou de esotérico vive o homem pós-moderno, mas é a exploração paroxística de tudo aquilo que o evento presente pode oferecer. É a protelação destes eventos que rende o tempo infinito, sem nenhuma ligação com religiões, ou com aquilo que o precede e também com o evento sucessivo.

O efeito da queda das grandes ideologias modernas no campo religioso é a percepção de um mundo plural, de culturas e religiões que não apenas devem ser toleradas, mas que necessitam um espaço vital para se expressar sem censura alguma⁹⁴. Se, na pré-modernidade, a diferença de credo era tolerada, apesar de muitas vezes ter provocado tensões e até guerras, hoje, na modernidade líquida, a pluralidade tornou-se uma necessidade. A verdade religiosa sempre foi apresentada como algo de absoluto que o indivíduo devia assumir por toda a vida. Os rituais de iniciação serviam para introduzir as pessoas no contexto da comunidade religiosa, cuja característica é a fidelidade aos valores assumidos.

⁹³ Conceito trabalhado por Bauman, na sua obra intitulada *Modernidade Líquida* (2001).

⁹⁴ Na perspectiva conceitual de Ricardo Mariano (2008) A teoria da escolha racional da religião reúne, portanto, maior aptidão para analisar economias religiosas desreguladas, pluralistas, competitivas, dotadas de mercados livres e de grupos religiosos que demandam compromissos exclusivos de seus adeptos.

RELIGIÃO EM ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Para o pensamento hescheliano e, diferindo daquilo que pensava Bauman acerca da religião, “a religião é a resposta humana daquele que se percebe na situação de estar diante do divino” (LEONE, 2008, p. 14). Na perspectiva do filósofo judeu Abraham Joshua Heschel, a religião nasce a partir da experiência humana com o sagrado, como sendo uma resposta à experiência.

Este filósofo judeu, partindo de uma visão fenomenológica, aponta que, a experiência de estar diante de um ser que transcende o ocular, leva o homem ao *sentido do inefável*. Este sentimento não é simplesmente a expressão de negatividade e limitação do homem frente ao Cosmos como quer nos fazer crer Bauman, mas o paradoxo de um sujeito em sua finitude que está aberto e indefinidamente vislumbrado de compaixão. Falta de espanto e de sentido de inefável expressam as características da sociedade contemporânea. O conceito de inefável é encontrado em muitos intérpretes, entre os mais interessantes em nossa perspectiva, podemos recordar, pelo menos de Kant, Wittgenstein, Jaspers, para citar autores cuja inspiração não é imediatamente ligada ao contexto bíblico. O sentido de inefável é o sentido do infinito, da totalidade de sentido.

Esse encontro com Deus - escreve Martin Buber - não acontece ao homem pelo fato de ele ter se encontrado com Deus, mas porque ele o testemunha no mundo, a partir dos sentidos. Cada *insight*⁹⁵ é um chamado ao *autodiscernimento*⁹⁶. Mas o homem, uma vez ou outra, ao invés de discernir o que o *insight* revela, vira as costas para ele: o homem quer cuidar de Deus, mas não do mundo. Para Buber (1977, p. 244), “é Deus quem revela o significado, pois, não haveria outra forma de o homem tomar ciência dos acontecimentos e da manifestação de Deus”.

Na visão hescheliana, nós estamos envolvidos em mistério, porque o próprio Deus está envolvido na história humana. Este é o sentido profundo do *pathos*⁹⁷ de Deus mencionado por Heschel: O significado essencial de *pathos*, portanto, não pode ser encontrado em sua conotação psicológica, entendida como um estado de alma, mas em sua conotação teológica indicativas de um envolvimento de Deus na história.

⁹⁵ Cf. NOGUEIRA, 2017, p. 34.

⁹⁶ Cf. NOGUEIRA, 2017, p. 34.

⁹⁷ “O *pathos* é a consciência de que Deus pode ser tocado pelos sentimentos humanos, de que o homem pode comovê-lo, afetá-lo, afligi-lo, ou, pelo contrário, alegrá-lo e contentá-lo. É por isso que, na perspectiva hassídica, Deus tem esta dupla característica; a justiça e a misericórdia” (HESCHEL, 1973b, p. 119).

Precisamente por este motivo, nós temos que educar a razão sobre o transcende. É somente através do nosso sentido do *inefável* que vamos compreender o mistério da revelação. Heschel salienta que, na Bíblia todas as teofanias acontecem na escuridão, o mesmo que Deus, no paradoxo do Sinai, deu ao seu povo os “dez mandamentos”, ainda há um significado por trás da escuridão. Deus tem significado para além do mistério.

Este significado arremessa cada vez mais o homem a sair de si mesmo, o dinamismo da revelação é esta relação com Deus que, indubitavelmente, torna o homem testemunho profético. Heschel escreve nas páginas finais da sua obra *O último dos profetas* que, revelação não significa que Deus se deu a conhecer, mas ele sabe a sua vontade; não a revelação de seu ser, a sua auto manifestação, mas a revelação da vontade divina e o *pathos*, da maneira em que ele se relaciona com o homem. O homem conhece a palavra de revelação, a face de Deus. Ele não sente a experiência da visão da essência de Deus, mas só tem uma visão de presença.

Esta transitividade imediatamente coloca o homem na situação de resposta. Não por acaso, a grande arquitetura de *Deus em busca do homem* à revelação é seguida pela resposta, uma resposta não teórica, mas feita de ações. Toda a existência do homem religioso assume um caráter de resposta, de tarefa e obediência.

Fazer essa experiência com Deus significa alcançar a certeza interior de sua realidade, isso significa tornar-se consciente de sua vontade. Esta união torna o homem participante através dos seus atos. Rosenzweig e Buber afirmam que, atos em que o indivíduo tem a revelação do divino são atos verdadeiros da redenção. Redenção significa precisamente, ser capaz de descobrir o sagrado que está escondido, para revelar o Divino que está oculto. “Todo homem é chamado a ser um redentor e cocriador do sagrado em todos os momentos, todos os dias” (HESCHEL, 1975, p. 336).

ZIGMUNT BAUMAN E ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Bauman, assim como Heschel, fala dos profetas na modernidade, mas, para este sociólogo, se a versão religiosa da experiência máxima⁹⁸ costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um

⁹⁸ Para Abraham Maslow, os casos de iluminação pessoal, de revelações ou êxtase registrados nas vidas dos santos, e depois repetidos mais amplamente, embora talvez numa forma algo mais atenuada, nas vidas dos fiéis comuns podem ser reinterpretados como, de fato, experiências humanas máximas e perfeitamente naturais. Cf. BAUMAN, 1998.

consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório. Bauman (1998, p. 224) afirma que,

os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – aqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças a consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado.

Heschel, como sendo um homem profundamente religioso, percebeu todos esses despropósitos na sua comunidade religiosa, e, com isso, indicou que esta passasse por um processo de autoanálise, uma vez que ela transcorre a vida do homem. Mas Heschel não trará para esse processo de autorreflexão somente a razão, muito embora ela seja substancialmente importante. A tradição filosófica judaica tem um princípio bem particular, que é o próprio termo “judaísmo” o sujeito de estudos, tendo como principal fonte de inspiração as sagradas escrituras, como Heschel aponta: “apesar de todo o apreço para com a razão e de nossa gratidão para com ela, a inteligência nunca foi encarada na tradição judaica como sendo auto-suficiente” (HESCHEL, 1975, p. 37). O filósofo quer evidenciar que, mesmo sendo a razão imprescindível para o autodiscernimento, ela não é a guia mestra nesse processo. Diferentemente da tradição grega,

lendo as palavras da filosofia ocidental, é Platão ou Aristóteles, os estoicos ou os neoplatônicos que encontramos frequentemente. O espírito do pensamento deles paira sobre cada página do que foi escrito sobre filosofia. Contudo, procuraríamos em vão a Bíblia no recesso das metafísicas ocidentais. Os profetas estão ausentes quando os filósofos falam de Deus (HESCHEL, 1975, p. 41).

Vemos aqui de maneira clara, a cisão pericial que diferencia as duas tradições filosóficas, a grega e a judaica, e o que distingue o modo de pensar de Zigmunt Bauman e Abraham Heschel: enquanto que um leva em conta o método racional, o outro o situacional⁹⁹; um os grandes pensadores gregos, o outro os grandes profetas bíblicos; um fala de conceitos, o outro fala de vi-

⁹⁹ “O princípio do pensamento situacional é, sem dúvida, imparcialidade, mas também estupefação, temor, envolvimento. O filósofo, do mesmo modo, é uma testemunha, não um responsável pelos atos alheios. A não ser que estejamos amando ou lembramos vivamente o que nos aconteceu quando estávamos amando, ignoramos o amor”. Cf. HESCHEL, 1975, p. 19.

vência. Heschel percebe essa diferença de métodos científicos e tem consciência que, para a tradição grega, esse modo judaico de filosofar é teologia, mas mesmo assim se autodenomina filósofo, e mais ainda, faz filosofia de uma realidade, de uma religião, de uma tradição, que é a única que ele conhece; a judaica. Pode até ser uma “Teologia”, mas não aquela entendida pelo cristianismo que foi trazida pela visão grega e que fala de conceitos.

Se a tradição grega ausentou a Bíblia da história da filosofia, significando o próprio modo de pensar, a maneira de ver o mundo e a religião, na Tradição judaica, a Bíblia toma quase todas as páginas de filosofia. É verdade que não se encontra nenhum vocabulário filosófico na Bíblia, mas a filosofia judaica é entendida como uma confrontação com o conceito da Bíblia, sublinhando os grandes capítulos na história da luta do homem com Deus. Nesta perspectiva, Heschel, que havia estudado e feito sua tese de doutorado sobre os Profetas, se utilizou muito destas figuras bíblicas para orientar seu pensamento e seu modo de ver a realidade em geral, uma vez que esses homens bíblicos foram os primeiros a vivenciarem a experiência de *insight*, mas, sobretudo de autodiscernimento.

Na modernidade, esses personagens foram esquecidos, tornados quase que falsos, no sentido de sua existência. Ora, se os Profetas hoje são “considerados” simbólicos, a religião também sobretudo pela experiência que eles tiveram com a transcendentalidade, se torna símbolo, porém símbolo mítico, que realiza e fala de coisas não reais, não empíricas. Denotando assim que o que é verdadeiro e sério é aquilo que é provado e comprovado pelo método científico.

O advento da modernidade leva-nos a um real reconhecimento da situação do homem diante das questões transcendentais. Ela nos faz saber que devemos viver como homens que se arranjam sem Deus, pois com Deus e diante dele, vivemos sem ele. Essa perspectiva situa os termos de uma dialética da ausência e da presença de Deus. Assim, é nesta ausência que surge o mistério de uma presença que é a experiência dos totalitarismos, das atrocidades da guerra, das ambiguidades promovidas pela técnica que nos mostrou que a história da emancipação iluminista pode tornar-se trágica frente às novas e mais cruéis alienações. Segundo Heschel (1975, p. 23)

os pensamentos, crenças e sentimentos religiosos estão entre as mais decepcionantes atividades do espírito humano. Muitas vezes, presumimos que é em Deus que nós cremos, mas, na realidade, isso pode ser um símbolo de interesses pessoais que nós enfatizamos. Podemos presumir que Deus nos preocupa, mas pode ser que nos ocupamos com o nosso próprio ego.

Examinar nossa existência religiosa é, por essa razão, uma tarefa que deve ser executada constantemente.

Enquanto isso se esboça, uma saudade do “totalmente outro”, redescobre-se a presença de um Deus que não concorre com o homem, antes disso, encontra-se a contradição do homem secular: com Deus e na presença de Deus, ele vive sem Deus. “Sabe se, o homem religioso crê por convicção ou por uma simples asserção? A existência de Deus é uma certeza ou uma probabilidade?” (HESCHEL, 1975, p. 23). Foram e são as perguntas que levam toda e qualquer tradição religiosa a uma autoanálise, e foram a partir delas que Heschel inquietou a sua comunidade religiosa. Tais questionamentos permeiam ainda hoje a sociedade.

O DESAFIO AO HOMEM MODERNO

O retorno ao sagrado, ao esotérico, ao demoníaco e o culto ao mal são fenômenos da pós-modernidade. Muitas pessoas estão totalmente mergulhadas na fé, organizam a vida a partir dela e não abrem mão da participação ativa. São xiitas, ortodoxos, crentes e se reconhecem pertencentes ao mundo dos já salvos e com a missão de salvar os “perdidos”, os “infelizes”; outros, como Bauman afirma, são totalmente indiferentes a uma única instituição religiosa, dando preferência às soluções rápidas e preenchimento de um vazio de sentido. Muitos simplesmente se limitam a afirmar crer numa “energia universal”, no “ser superior”, mas que é tão distante quanto eles próprios o são dele. Ao lado disso tudo, cresce o número daqueles que se denominam “sem religião”, o que não significa que sejam ateus.

No Brasil, percebemos que, este fenômeno não se restringe a uma camada social. São ricos e pobres, doentes e sãos, professores universitários e serventes de pedreiro. Todos professam sua crença e a manifestam na medida de suas necessidades. Empresários participam de culto evangélico, militares participando de missa, populares fazendo oferta à Iemanjá, motoqueiros e peões de rodeo carregando a imagem de N. Sra. Aparecida. Chegamos ao tempo em que a religião é de alguma tribo: surfistas, skatistas, homossexuais, empresários liberais, etc. Isso nos leva a crer que, a religião entendida pelo judeu Heschel, não é mais uma portadora de sentido e significado à vida das pessoas, senão um “programa de fim de semana”, escolhido racionalmente entre outras possibilidades.

Na verdade, respondendo à pergunta de Bauman, a formação deste “coquetel religioso” seja a religião genuinamente pós-moderna. O homem pós-

moderno vive a religião *à la carte*, de tipo *self service*, numa mistura de vários aspectos que mais interessam e satisfaçam as exigências e necessidades momentâneas. Na busca do sentido da vida, cria-se o deus e a religião pessoal, conforme se observa no título do livro do teólogo cristão Walter Kasper: *Jesus Cristo sim, Igreja não*, indo ao encontro, de alguma forma, com aquilo que Stark, Bainbridge e Vattimo reiteravam. “O movimento migratório entre as religiões no Brasil revela isto: seitas, cultos, esoterismos, filosofias orientais, yoga, etc., num verdadeiro misticismo difuso e eclético, onde se vive a preferência religiosa e o suave consumismo religioso” (MARDONES, 1998, p. 30). A razão disso se encontra também no fato de o sagrado ter-se libertado do domínio da religião oficial, isso é, qualquer pessoa pode atribuir-se o título de bispo, missionário e oferecer o serviço religioso como qualquer serviço de entrega rápida e soluções milagrosas. Neste sentido, não existe mais a cissura popular/erudito – oficial/do povo, o que existe é tão somente a subjetividade do sujeito frente aos seus desejos.

O homem moderno não serve a Deus, mas se faz servir dele. Culto e Igreja, na medida do necessário e “quando sobra um tempinho”, afinal, tudo o que é demais, faz mal. A fidelidade a uma única Igreja e a uma única visão de Deus são prejudiciais, pois, segundo o homem moderno, há outras facetas e aspectos que devem ser privilegiados e que uma única religião não completa. Assim, da missa de domingo se passa para o centro espírita de terça-feira, para a leitura e meditação da palavra de Deus no culto evangélico de quarta à noite, para o terreiro de umbanda de sexta-feira e para a fazenda budista de sábado.

O resultado disto é o que se vê nos dados apresentados pelo Censo Demográfico sobre as religiões no Brasil, realizado em 2010: ofertas religiosas as mais variadas possíveis. Igrejas, academias, farmácias e motéis são o que mais se veem nas ruas. São as instituições que mais proliferam e, no fundo, cada uma responde na medida exata ao que o homem moderno busca. O comércio religioso, em muitos casos, assume as mesmas características de qualquer oferta de produto, em nada diferente da venda de celulares, eletrodomésticos, carros, programas eróticos, etc. São ofertas religiosas em anúncios de jornais, rádios, outdoors, panfletos em esquinas movimentadas, liquidação de bênçãos e oração de cura pela metade do preço. O missionário que faz milagres, o “professor” que lê o futuro, a “irmã” que dá conselhos, o “padre” que faz show missa, o “mestre” que faz curso de meditação.

Em tudo aparece a fuga do vazio, do anonimato e da vida sem sentido. O importante não é o que se crê e nem a medida desta crença, mas como forma de identificação com alguns outros e de autonomia, como demonstra-

ção da autonomia pessoal que se demonstra até mesmo na capacidade de comandar o próprio Deus.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, Beni (ET. Al.). **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama: revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Arte da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Jorge Zahar. 2001.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.
- ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- HESCHEL, Abraham J. **O homem à procura de Deus**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1974.
- HESCHEL, Abraham J. **Deus em busca do homem**. Trad. Professor Albérico F. Souza. São Paulo: Paulinas, 1975.
- HESCHEL, Abraham J. **O último dos Profetas**. Trad. Tereza Tillet. Supervisão Geral: Rabino Adrián Gottfried. São Paulo: Manole, 2002.
- HESCHEL, Abraham J. **Los Profetas: concepciones historicas y teologicas**. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.
- IBGE, **Censo Demográfico 2010**. In: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acessado dia 10 de agosto de 2017.
- LEONE, Alexandre. **A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2002.
- LEONE, Alexandre. **Mística e Razão na dialética teológica rabínica; a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel**. São Paulo: USP, 2008.
- MARDONES, José Maria. **Neoliberalismo y religión**. Pamplona, Espanha: Verbo Divino, 1998.
- MARIANO, R. **Usos e limites da teoria da escolha racional da religião**. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/03.pdf>. Acessado dia 10 de agosto de 2017.

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. **O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade:** uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2017.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William S. **Uma teoria da religião.** São Paulo: Paulinas, 2008.

STARK, Rodney e MCCANN, James. **Market forces and Catholic commitment:** Exploring the new paradigm. Journal for the Scientific Study of Religion. 32(2). 1993.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade:** por um cristianismo não religioso. São Paulo: Record, 2004.

A IMAGEM DO PROGRESSO AMERICANO (DESTINO MANIFESTO) E O ESPÍRITO CALVINISTA DO ESCOLHIDO

Éric de Oliveira Marins – UMESP

Resumo: Introdução: O presente artigo tem como objetivo analisar a imagem de John Gast, o Progresso Americano (Destino Manifesto) e o Espírito Calvinista do Escolhido. Objetivos: O artigo busca analisar a pintura de John Gast e como na imagem os elementos do ideal calvinista do escolhido é retratado no quadro. Pretendemos analisar através do olhar iconográfico esse ideal americano e como isso ainda nos dias atuais através da longa duração ainda é enraizado no espírito americano. Método: Em um primeiro momento, o artigo analisa o que foi o Destino Manifesto e o espírito calvinista dos colonizadores. No segundo momento, uma análise iconográfica da imagem de John Gast e a influência que teve no Destino Manifesto. Resultados: O encontro no Congresso e dentro da perspectiva da cultura visual religiosa nos possibilitou a interação com outros trabalhos dentro de uma iconografia religiosa. O caso do Progresso Americano, a imagem da Columbia adentrando o Oeste dos Estados Unidos, nos faz refletir a uma ideologia estadunidense de ocupação de territórios que até os dias de hoje, e se faz com um espírito de serem escolhido por Deus para ocupações e impor suas ideologias. Conclusão: A imagem do progresso americano e o espírito calvinista do escolhido é ainda algo bem presente na vida dos cidadãos americanos. A pintura de John Gast sobre os acontecimentos da colonização americana e a conquista do Oeste, mostrou que o ideal do predestinado e escolhido por Deus ainda acontece nos dias atuais. O Destino Manifesto propunha a imagem popular de uma sociedade agrária a dilatar-se sobre as terras virgens do Oeste para converter-se em um cenário edênico. Os estadunidenses eram o povo escolhido por Deus para levar o progresso e civilização para terras antes dominadas por tribos indígenas e selvagens. O uso racional da terra para fins produtivos era legitimado por uma visão de mundo indissociável da religião protestante.

Palavras-chave: Progresso Americano; Destino Manifesto; Calvinismo; Puritanismo; John Gast.

INTRODUÇÃO

Na história da colonização dos Estados Unidos da América (E.U.A) no século XIX, ex - colonos desbravaram e tomaram os lugares habitados até então por indígenas. Os americanos foram avançando e anexando territórios que pertenciam ao México, assim, o E.U.A foram formando o território da qual se conhece hoje. Encorajados pela doutrina calvinista do povo escolhido por Deus, adentraram o interior e Oeste americano para anexar terras então não conquistadas pelas 13 colônias.

Em 1872 o pintor John Gast retratou nos pinceis o que seria a ideia americana da conquista e da escolha de Deus por esse povo e dos territórios ainda não anexados. A apresentação da Columbia levando o progresso é destaque na pintura, algo que ainda impera na ideologia do povo americano.



Progresso Americano, 1872. Por John Gast

Em um primeiro momento, o artigo pretende analisar o que foi a influência puritana e calvinista nos colonos americanos. (GRAY, 1973). No segundo momento, a doutrina do Destino Manifesto nos ideais estadunidenses. (OLIMPIO E MAIA, 2006). No terceiro momento, uma análise iconográfica da imagem de John Gast, o Progresso Americano. (PANOFSKY, 1958).

OS PRIMÓRDIOS DA COLONIZAÇÃO AMERICANA, A INFLUÊNCIA DO PURITANISMO

O puritanismo nasceu na Inglaterra no século XVI. Não pretendo no artigo detalhar toda a história do nascimento do puritanismo, por ser extensa e complexa.

No século XVI e XVII e mais especificamente no reinado de James I, alguns puritanos separatistas, que eram formados principalmente de gente humilde do campo, não concordando com alguns aspectos com a Igreja Ofici-

al, decidiram por embarcar para Leyden, na Holanda. (GRAY, 1073, p.4) Escolheram tal cidade por terem a liberdade de culto que pretendiam.

Algum tempo depois, alguns membros da congregação de Leyden, que chegou a ser conhecida como os "Peregrinos" (GRAY, 1973, p.5), decidiu emigrar para o Novo Mundo e ali fundaram em 1620, a colônia de Plymouth.

Essa mudança não ficou apenas restrita aos peregrinos:

Logo depois que Charles I subiu ao trono, em 1625, os líderes Puritanos da Inglaterra começaram a se considerar como perseguidos cada vez mais, e diversos pastores, que já não tinham mais autorização para pregar, resolveram ir se juntar aos peregrinos da América e partiram acompanhados de seus seguidores. (GRAY, 1973, p.5).

Assim, a colônia inglesa na América foi recebendo cada vez mais ingleses puritanos e enraizando o espírito calvinista no contexto da sociedade.

A DOCTRINA DA PREDESTINAÇÃO

Calvino sistematizou a ideia da Predestinação, mesmo já ter sido tratada por Santo Agostinho. Ele não originou o sistema, porém, foi ele que deu uma nova ênfase à luz da Bíblia. Lorraine Boettner comenta:

Agostinho havia ensinado o básico, o essencial do sistema mil anos antes do nascimento de Calvino, e todo o corpo de líderes do movimento da Reforma ensinou o mesmo. Mas foi Calvino, com seu profundo conhecimento das Escrituras, seu destacado intelecto e gênio sistemático, quem alinhou e defendeu estas verdades mais clara e habilmente do que alguém jamais houvera feito. (BOETTNER, 2011).

A doutrina da predestinação ensina que o homem é totalmente depravado, sem nenhum direito ou habilidade de escolher e receber salvação. O calvinismo pressupõe que o homem não tem nenhuma autonomia ou parte da escolha de sua salvação. Ele ensina que Deus, exercendo sua soberania, primeiro elege e depois decreta alguns para a salvação, e isso determinado em tempos passados. Posteriormente estendeu a doutrina da "irresistível", irresistível graça para as pessoas, significando que Deus predestina, oferecendo a salvação aos escolhidos. O homem não pode refugiar ou escolher. Foi predestinado pelo próprio Deus para tais atributos.

A doutrina calvinista vai influenciar os puritanos que vieram a América. Esses colonizaram no ideal da predestinação e vão cumprir os desígnios da conquista da terra.

A DOCTRINA DESTINO MANIFESTO

A expressão Destino Manifesto foi primeiramente utilizada por John L. O. Sullivan, num artigo escrito em 1839, mas só publicado em 1845. (OLIMPIO E MAIA, 2006). Era defendido que os E.U.A estavam destinados a realização dos melhores feitos e a manifestar para a humanidade a excelência dos princípios divinos, eles seriam a nação do progresso, da liberdade individual e do emancipação universal, e não haveriam dúvidas que no futuro seria a maior de todas. (OLIMPIO E MAIA, 2006).

Essa concepção nasceu desde os primórdios da colonização americana e foi influenciada pela ideal puritano - calvinista. Ramos e Miranda, em seu artigo para a revista *Ameríndia*, colocam a importância do discurso religioso e sua influência no aspecto político dos Estados Unidos ao longo de sua história:

Ao estudar os acontecimentos político-sociais dos Estados Unidos na própria emancipação das ditas "Treze Colônias", base territorial fundante do país, percebemos a importância da coletividade, diversificada, porém agregada pelo discurso unificador de "One Nation Under God", que se apropria dos valores que estas sociedades já traziam, tais como a família, o trabalho, o esforço individual (aquilo que Weber coloca como Ética Protestante) e os difundem, legitimando-os como valores-base para a nova Nação que se coloca no cenário mundial. Em suma, uma sociedade de imigrantes que quer se unir em torno do discurso do nacionalismo. (RAMOS E MIRANDA, 2007)

No início do século XIX, surge, então, a manifestação nacionalista que considera seu destino a anexação de territórios. O Destino Manifesto está inserido num contexto histórico, de uma religiosidade e uma missão divina que permita a anexação e governo de territórios que não pertenciam aos Estados Unidos. (COSTA, 2011). Os americanos, que já se consideravam privilegiados e enviados por Deus, acreditavam ter a responsabilidade de civilizar o bárbaro e o impuro.

Isso explica a cultura estadunidense dos dias atuais. A política de expansão e conquista em nome de Deus quer pela cultura ou pela força, teve suas raízes nas concepções puritanas/calvinistas, e foi passado ainda como

mais força no Destino Manifesto. Tratando de um sistema de longa duração, conforme nos trata o autor Fernand Braudel¹⁰⁰, muito do que houve tanto na colonização, como no século XIX, ainda se mantém no espírito dos americanos.

ASPECTOS GERAIS DA IMAGEM PROGRESSO AMERICANO

O pintor retratou a imagem de uma mulher de branco, com um livro na mão. Essa mulher leva também um fio, que segue vários trens indo direção a esquerda da tela. Também temos homens e mulheres avançando para o lado esquerdo do quadro. É retratado a esquerda, indígenas e animais selvagens fugindo do avanço dos acontecimentos a direita da tela, e tudo têm um significado peculiar.

Para uma análise iconográfica da imagem, PANOFSKY relata:

A análise iconográfica, tratando das imagens, estórias e alegoria em vez de motivos, pressupõe, é claro, muito mais que a familiaridade com objetivos e fatos que adquirimos pela experiência prática. Pressupõe a familiaridade com temas específicos ou conceitos, tal como são transmitidos através de fontes literárias, quer obtidos por leitura deliberada ou tradição oral (PANOFSKY, 1958, p, 58).

A importância do contexto da obra na tela por John Gast é essencial para a compreensão dos acontecimentos que foram traçados no pincel, algo que procuramos fazer no artigo.

A mulher retratada na imagem é cercada de algumas suposições. Alguns a identificam como Columbia. Não se sabe muito sobre essa suposta “deusa”, e o que pesquisamos, traz muitas referências imaginárias. O que pode dizer que ela faz referência ao espírito americano do progresso. Suas vestes brancas nos mostram como alguém que foi enviado dos céus para validar a conquista. Em sua mão direita o Destino Manifesto, ou seja, a validação dada por Deus para conquista do Oeste, a predestinação do povo escolhido.

O quadro da direita para esquerda nos mostra uma pintura clara, com céus limpos para a direita, com aspecto bem escuro. Algo como que a luz, de onde vem a mulher e os colonos conquistadores, estão resplandecendo sobre

¹⁰⁰ A longa duração é um conceito histórico criado pelo francês Fernand Braudel, utilizado em sua tese de doutorado de 1949 intitulada *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, introduziu uma nova maneira de abordagem dos acontecimentos históricos: aqueles que transcorrem na longa duração.

as trevas onde estão os selvagens e animais. O Oeste a ser conquistado, habitados por indígenas, “sendo” o lado do mal, onde os predestinados deveriam conquistar a terra dada por Deus. É o que Olimpico vai dizer como Predestinação Geográfica:

A predestinação geográfica afirma que a fronteira de um país deve ser instaurada por um limite geográfico, como por exemplo, montanhas, um rio, etc. Este limite natural estaria predestinado o tamanho do território que determinada nação deveria ocupar. (OLIMPIO E MAIA, 2006).

A mulher em sua mão esquerda carrega o progresso com os fios. Logo atrás, os trens seguindo juntamente como os homens civilizados adentram o Oeste, expulsando os “selvagens” e os animais. Os estadunidenses estavam cumprindo sua vocação de tomada da terra. O ideal calvinista do escolhido, em todos os aspectos, foi cumprido literalmente. O sol a direita da tela, nos mostra que um novo dia estava nascendo. A luz, o bem, estavam cobrindo as trevas. O mal seria derrotado por Deus e pelos seus escolhidos. A terra prometida aos filhos de Deus deveria ser ocupada:

“Deus escolheu a América para que aqui se construísse a sede do paraíso terrestre, por isso, a causa da América será sempre justa e nada de mal jamais lhe será imputado. Os colonos são os verdadeiros herdeiros do povo eleito, pois prestavam a Santa Fé. Nossa missão é liderar os exércitos de luz em direção aos futuros milênios.” (OLIMPIO E MAIA, 2006).

Não havia dúvida que os colonos avançariam. A convicção de serem os escolhidos e os herdeiros da terra, os fizeram devastar os indígenas. Como retrata no pincel John Gast, o “Dono” da terra está conosco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imagem do progresso americano e o espírito calvinista do escolhido é ainda algo bem presente na vida dos cidadãos americanos. A pintura de John Gast sobre os acontecimentos da colonização americana e a conquista do Oeste, mostrou que o ideal do predestinado e escolhido por Deus ainda acontece nos dias atuais.

A análise iconográfica nos mostra que o imaginário do contexto da época era de nação escolhida por Deus. O ideal que os estadunidenses esta-

vam no caminho certo. O sol nascendo a direita do quadro pintado por John Gast enfatiza que o dia raiava. A luz venceria as trevas.

O Destino Manifesto propunha a imagem popular de uma sociedade agrária a dilatar-se sobre as terras virgens do Oeste para converter-se em um cenário edênico. Os estadunidenses eram o povo escolhido por Deus para levar o progresso e civilização para terras antes dominadas por tribos indígenas e selvagens. O uso racional da terra para fins produtivos era legitimado por uma visão de mundo indissociável da religião protestante.

Referências

BOETTNER, Loraine. **A Doutrina Reformada da Predestinação**. Disponível em http://www.monergismo.com/textos/predestinacao/predestinacao1_boettner.ht. Último acesso em 05/08/2017.

FERES JÚNIOR, João. **Spanish America como o Outro da América**, Revista Lua Nova, n. 62, São Paulo, CEDEC, 2004, p. 69-89.

GRAY, Wood. **Panorama dos Estados Unidos**. Publicação do Departamento Cultural da Embaixada dos Estados Unidos da América. Rio de Janeiro, 1973.

MOUNTJOY, Shane. **Manifest destiny: westward Expansion. Milestones in American History**. Infobase Publishing. New York, 2009

OLÍMPIO, Marise Magalhães; MAIA, Jorge Henrique. **Estados Unidos e o Destino Manifesto**. Disponível em <http://meuartigo.brasilecola.com/historia-geral/estadosunidosdestino-manifesto.htm> - Última vez acessado em 01/08/2017

PANOFSKY, E. **“Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença”**. In: **Significado nas Artes Visuais**. Tradução: Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2º ed., 1986.

PRATT, Julius. **The Origin of “Manifest Destiny”, The American Historical Review**, v. 32, n. 4, jul, 1927, p. 795-798.

RAMOS, André L. A., MIRANDA, Augusto R. A. **Religião Civil, Destino Manifesto e Política Expansionista Estadunidense**. Ameríndia, vol. 4, número 2/2007 67

SÃO PAULO, Folha de. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2011/05/909911-assista-e-leia-discurso-de-obama-sobre-a-morte-de-bin-laden.shtml>. Acesso em 05/08/2017

RELIGIÃO E INCLUSÃO: IGREJA CATÓLICA E A PASTORAL DOS SURDOS EM URUAÇU-GO

Érica Nelcina da Silva – Mestranda – PUC Goiás

Edson Arantes Junior – Doutor – UEG

Resumo: Um dos grandes desafios da Igreja católica no Brasil é a inclusão dos surdos nas ações cotidianas, tendo em vista a formação catequética desses indivíduos, diversas comunidades tem consolidado o trabalho da pastoral da inclusão. Nosso objetivo nesse trabalho é analisar o processo de inclusão dos Nós buscaremos identificar as propostas político-religiosas de inclusão adotada por lideranças religiosas católicas na cidade e analisar a participação efetiva dos surdos nas Igrejas, bem como, as estratégias adotadas pelos movimentos Católicos para promover a ligação dos surdos com o sagrado. A religião, em tese, disponibiliza um conjunto de elementos que ligam os fiéis ao sagrado: um credo, o culto à divindade e vida moral. Questionamos como os surdos se sentem na Igreja, excluídos ou incluídos. Objetivamos realizar uma pesquisa bibliográfica interdisciplinar, abordando três categorias que nortearão a reflexão: religião, inclusão e inclusão religiosa do surdo. As referências buscadas em autores clássicos e contemporâneos nas Ciências da Religião. Esse aporte teórico nos permite aproximar as reflexões elaboradas no âmbito da universidade, com as práticas sócio-cultuais dos surdos no interior das Igrejas. Nós investigaremos os surdos que freqüentam as igrejas de Uruaçu, por meio de um questionário estruturado, usaremos o mesmo instrumento para analisar outros dois grupos importantes: os agentes da pastoral que atuam na inclusão dos surdos nos ritos da missa e as autoridades religiosas. Nesse trabalho apresentamos uma abordagem inicial do tema, tendo em vista o levantamento bibliográfico dos autores que se debruçaram sobre a temática da inclusão dos surdos nos espaços religiosos.

Palavras-chave: Religião; Inclusão; inclusão religiosa dos surdos.

Pensar o campo religioso na sociedade contemporânea é vislumbrar uma aldeia global que está sendo desenhada por todo um complexo de elementos que formam redes de signos, símbolos e linguagens (ANNI, 2001, p. 125). Por meio da linguagem de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais (LIBRAS), o homem comunica suas ideias e sentimentos.

O número de surdos é alarmante. De acordo com a Organização Mundial de Saúde (2011) 28 milhões de brasileiros possuem algum tipo de problema auditivo, o que revela um quadro no qual 14,8% do total de 190 milhões de brasileiros, possuem problemas ligados à audição.

O levantamento de dados sobre a inclusão dos surdos nos instituições religiosas pode contribuir para a elaboração de políticas saneadoras uma vez que segundo o censo realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, cerca de 9,7 milhões de brasileiros possui deficiência auditiva (DA), o que representa 5,1% da população brasileira. Deste total cerca de 2 milhões possuem a deficiência auditiva severa (1,7 milhões têm grande dificuldade para ouvir e 344,2 mil são surdos). Portanto após os dados citados acima se faz mister um estudo mais profundo da inclusão dos surdos nos templos religiosos católicos, em especial a Pastoral dos Surdos da cidade de Uruaçu-GO.

Esse dado é fundamental para compreender os processos de inclusão/exclusão dos surdos na Igreja Católica de Uruaçu. Croatto (2001, p. 72), discorre que o termo religião provem do latim (religio) e sua provável etimologia dá a ideia de “atadura” (re-ligare) do ser humano com Deus.

A religião tem a função de ligar o individuo ao Sagrado, e para que aconteça esta experiência religiosa todos os membros da sociedade precisam da equiparação oportunidades que é definida pela Organização das Nações Unidas (1983, p. 3) como:

Equiparação de oportunidades significa o processo através do qual os sistemas gerais da sociedade – tais como ambiente físico e cultural, a habilitação e os transportes, os serviços sociais e de saúde, as oportunidades educacionais e de trabalho, a vida cultural e social, incluindo as instalações esportivas e recreativas – são feitas acessíveis para todos (ONU, 1983, p. 3).

Após três anos foi acrescentado ao documento citado acima que: “Pessoas com deficiência são membros da sociedade e têm o direito de permanecer em suas comunidades locais. Elas devem receber o apoio que necessitam dentro das estruturas comuns de educação, saúde, emprego e serviços sociais” (ONU, 1996, p. 5). Equiparar oportunidades para todos e um processo de inclusão social que Sassaki (1997) discorre:

A inclusão social com processo pelo qual a sociedade se adapta para poder incluir, em seus sistemas sociais gerais, pessoas com necessidades especiais e, simultaneamente, estas se pre-

param para assumir seus papéis na sociedade. A inclusão social constitui, então, um processo bilateral no qual as pessoas, ainda excluídas, e a sociedade buscam, em parceria, equacionar problemas, decidir sobre soluções e efetivar a equiparação de oportunidades para todos (SASSAKI, 1997, p. 39-40).

O fenômeno da inclusão na sociedade perpassa mudanças além do ambiente físico até a mentalidade de todas as pessoas com ou sem deficiência, ela transforma um novo modelo de sociedade. Para que se consolide uma sociedade para todos, se faz necessário que todas as esferas da sociedade acolham a inclusão. Que ocorra o que Sassaki (1997) afirma:

É fundamental equipararmos as oportunidades para que todas as pessoas, incluindo aquelas com deficiência, possam ter acesso a todos os serviços, bens, ambientes construídos e ambientes naturais, em busca da realização de seus sonhos e objetivos junto à população geral (SASSAKI, 1997, p. 39).

Dentro dos conceitos inclusivistas espera-se que as pessoas com deficiência tenham condições de desenvolver sua autonomia “condição de domínio no ambiente físico e social, preservando ao máximo a privacidade e a dignidade da pessoa que a exerce.” (SASSAKI, 1997, p. 35). Que em situações pessoais, sociais, econômicas aprenda e/ou desenvolva independência “faculdade de decidir sem depender de outras pessoas, tais como: membros da família, profissionais especializados ou professores”. (SASSAKI, 1997, p. 35). E consequentemente ao desenvolver as habilidades anteriores assuma o controle de sua vida, seja uma pessoa empoderada, use o seu poder pessoal para fazer escolhas e tomar decisões. (SASSAKI, 1997, p. 37).

No campo religioso por séculos, a prática da exclusão de pessoas com deficiência nas igrejas ocorria pelas atitudes paternalistas e piedosas, barreiras físicas, grandes escadarias, instalações internas inaccessíveis. Porém na década de 80 iniciou-se movimentos para inclusão nas instituições religiosas. (SASSAKI, 1997, p. 119).

Hoje são notórias as práticas inclusivas, igrejas com acessibilidade arquitetônica, atuação de intérpretes de língua de sinais (LIBRAS) nos ritos de entrada, liturgia da palavra, liturgia eucarística, ritos de comunhão e ritos de despedida (ASSIS, 2012, p. 57), Pastoral de Surdos, participação ativa de pessoas com deficiência na vida eclesial, conscientização dos frequentadores não deficientes.

O passo decisivo de inclusão da Igreja Católica nesse debate parte das discussões do Concílio do Vaticano II, onde a Igreja se abriu para a atuação do leigo dentro das atividades religiosas, o que culmina com a criação das pastorais.

De acordo com o Compêndio Vaticano II, no capítulo I, constituição dogmática "*Lumen Gentium*" sobre a Igreja Católica, conceitua que: [...] Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele [...] (VIER, 2000, p. 47), mais a frente no mesmo documento, para consolidar a ação da Igreja Católica no mundo ou o conjunto de atividades pelas quais a Igreja realiza a sua missão constitui-se a pastoral "*Gaudium et spes*", a igualdade essencial entre todos os homens e a justiça social:

Na verdade nem todos os homens se equiparam na capacidade física, que é variada, e nas forças intelectuais e morais, que são diversas. Contudo qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja ela social ou cultural, ou funde-se no sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião deve ser superada e eliminada, porque contrária o plano de Deus. (KLOPPENBURG, 2000, p. 172)

E para distinguir o significado da palavra Pastoral, a Diocese de Taubaté assim conceitua:

Pastoral é serviço, ação, trabalho desenvolvido pela Igreja. Não se resume em grupo de pessoas, mas em ação organizada e dirigida pela Diocese e Paróquia para "atender" determinada situação em uma realidade específica. Todos têm uma função, um carisma, um jeito de viver, porém, todos são importantes para que o Reino de Deus aconteça. Com as nossas virtudes e defeitos, estamos a caminho, na estrada, procurando a nossa conversão em Cristo. (SANTO ANTONIO, 2017, P. 1)

Já para a Paróquia São Sebastião de Valinhos-SP, o significado do que é Pastoral transpassa o plano material por ser a continuidade da missão de Jesus Cristo:

Vem de Pastor. Nosso pastor é Jesus. Por isso é importante destacar que "FAZER" pastoral é fazer o que Jesus fez. É continuar sua missão. E é isso o que Igreja Católica faz. Difundir os ensinamentos deixados por Ele nos evangelhos e nos livros sa-

grados escritos por seus discípulos. Isso é evangelização. (SÃO SEBASTIÃO, 2017, p. 1)

Adverte que pastoral não se resume em grupo de pessoas, mas é a ação desenvolvida a favor da vida plena. Assim discorre:

É ação organizada da Igreja para “atender” determinada situação ou uma específica realidade a exemplo de Jovens, Liturgia, Comunicação, Familiar, Carcerária, Catequese e diversas outras. Quem serve nas pastorais, são chamados de Agentes de Pastoral que regularmente participam de cursos e encontros de formação para que possam trabalhar junto às comunidades com plena consciência do que fazem e da correta finalidade do seu trabalho. (SÃO SEBASTIÃO, 2017, p. 1)

Todos os membros que participam das pastorais são voluntários. E não é preciso ser católico para participar, já que as pastorais são ecumênicas. Em todas essas pastorais existem pessoas com formação para exercerem o trabalho que a elas correspondem. São coordenadas pela Arquidiocese que promove regularmente cursos e encontros de formação, para que os “agentes de pastoral”.

Dentre as várias pastorais da Igreja Católica destacaremos a Pastoral do Surdo Nacional, destacando duas personalidades nas origens da pastoral: Monsenhor Vicente de Paulo Penido Burnier, 1º sacerdote surdo brasileiro, de Juiz de Fora (MG) e padre Eugenio Oates, (ouvinte) sacerdote redentorista, nascido nos Estados Unidos.

Desde a década de 40, a pastoral buscou espaço na caminhada da Igreja, ambos foram os grandes discípulos missionários através das visitas às escolas, associações e igrejas onde existiam surdos.

Atualmente a Pastoral do Surdo está presente na maioria das Regionais do país. Os surdos têm a oportunidade de participar da vida eclesial cristã.

A Pastoral do Surdo é uma ação da Igreja Católica que tem como princípio e fundamentação no próprio projeto de vida e da pessoa de Jesus Cristo relatada no texto de Marcos 7, 32-35. Cujas missão é:

- Anunciar Jesus Cristo às Comunidades de Surdos, presentes nos Regionais do Brasil através dos agentes de evangelização (catequistas e coordenadores);
- Possibilitar aos surdos um espaço dentro da Igreja Católica, assumindo diversos serviços e de ministérios;

- Dar testemunho de vida cristã dentro da Comunidade, buscando eliminar o preconceito, o individualismo e a discriminação, presente ainda hoje nas famílias, nas escolas, no mundo do trabalho e nas Igrejas;
- Conhecer os meios de comunicação do surdo, particularmente a LIBRAS (Língua Brasileira de Sinais), instrumento e mediação do diálogo com os outros e com Deus;
- Respeitar a identidade e a cultura dos surdos brasileiros e de outras comunidades de surdos do mundo, a fim de valorizar a vida e todas as suas potencialidades. (EFFATA, 2017, p. 1)

A Pastoral do Surdo Nacional tem como objetivo atuar em diversas áreas:

- Prepara celebrações e encontros de caráter espiritual.
- Catequese: atuam na formação do surdo, buscado um maior conhecimento da palavra de Deus, pela preparação do batismo, eucaristia, crisma e curso de noivos.
- Juventude: atenção especial é dada aos jovens, por meio de encontros, caminhadas e momentos de lazer.
- Cultura: como Pastoral do Surdo, ela está presente em eventos, exposições, danças e datas comemorativas.
- Ação Social: atua na formação política. (EFFATA, 2017, p. 1)

Na Diocese de Uruaçu-GO, a Paróquia São Sebastião há um trabalho voluntário com surdos na Igreja, aos domingos na missa das 19 horas, são interpretadas as celebrações com tradução na língua de sinais (LIBRAS). Desta forma o surdo é incluído na comunidade religiosa, pode conviver com sua deficiência, com a língua própria da sua comunidade, tem acesso à convivência com outros surdos.

Quando os agentes religiosos defendem a comunidade surda com ações inclusivas, valorizando o surdo nas comunidades religiosas contribuem para redução da cultura ouvinte que segrega e oprime o deficiente auditivo.

Em consonância com ideais católicos após o Concílio Vaticano II, a construção de uma sociedade mais justa e solidária para os surdos e todas as pessoas com deficiência em geral, e teve mais ênfase a preocupação com a exclusão de pessoas com deficiência após a Campanha a Fraternidade de 2006, cujo tema foi Fraternidade e pessoas com deficiência e o lema "Levante-se e vem para o meio" (Marcos 3:3).

No estudo das propostas político-religiosa de inclusão dos líderes cristãos analisaremos estratégias como a Campanha da Fraternidade de 2006,

uma das ações foi interpretação das missas na língua de sinais LIBRAS na cidade de Uruaçu-GO.

Portanto um estudo teórico aprofundado de autores clássicos e contemporâneos da temática religião, inclusão e inclusão religiosa do surdo cristão juntamente com uma pesquisa empírica sobre a inclusão dos surdos nos templos religiosos cristãos na cidade de Uruaçu, contribuirão para uma análise da teoria com a prática, proporcionado a produção de conhecimentos a cerca do processo da inclusão. Oferecendo suporte teórico e orienta práticas de promoção para a inclusão dos surdos no campo religioso.

REFERÊNCIAS

ASSIS SILVA, César Augusto de. **Cultura surda**: agentes religiosos e a construção de uma identidade. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

BETTENCOURT, O.S.B. **Crenças, religiões, igrejas e seitas**: quem são? O Mensageiro de Santo Antônio: Santo André, São Paulo, 1995.

_____. **O fenômeno religioso**: sim ou não? PAT: Água Santa, Rio de Janeiro, 2001.

_____. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis/RJ: Vozes: 2003.

CF, Campanha da Fraternidade 2006. **"Fraternidade e pessoas com deficiência"** Disponível em: <<https://spirandiopadre.wordpress.com/sobre>>, acesso em: 21/03/17.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

EFFATA, Pastoral do Surdo Nacional. Disponível em: <http://www.pastoraldosurdo.org.br/index.php?id=7&arg=historia&n=Nossa%20hist%C3%B3ria&t=A%20pastoral>, acesso em: 19/07/17.

NAÇÕES UNIDAS. **Normas sobre a equiparação de oportunidades para pessoas com deficiência**. São Paulo: CVIAN/Apade, 1996.

REIMER, Ivoni Richter. **Trabalhos acadêmicos**: modelos, normas e conteúdos. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SANTO ANTONIO, Paróquia. **Movimentos ou pastoral?** Diocese de Taubaté. Disponível em: <http://www.santoantoniodf.org/pastorais/>, acesso em: 22/07/2017.

SÃO SEBASTIÃO, Paróquia. **Pastorais e movimentos**. Valinhos São Paulo: Disponível em: <http://paroquiasaosebastiao.com.br/pastorais-e-movimentos> acesso em: 20/07/2017.

SASSAKI, Romeu Kazumi. **Inclusão**: construindo uma sociedade para todos. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

_____. **O novo poder**: seu impacto nas entidades assistenciais. São Paulo, 1995.

SBO/IBGE. **Deficiência auditiva atinge 9,7 milhões de Brasileiros**. Disponível em: <http://www.adap.org.br/site/index.php/artigos/20-deficiencia-auditiva-atinge-9-7-milhoes-de-brasileiros>, acesso em: 07/03/2017.

VIER, Frei Frederico. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

A UTOPIA DO REINO DE DEUS: CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS A PARTIR DA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO

Eugenio Rivas – Doutor – FAJE

Resumo: Conhecido como o “continente da esperança”, a América latina sempre esteve diante de discursos otimistas ou utópicos. Poucas palavras tem tido tanto sucesso como a palavra utopia. Desde que foi acunhada por Moro, não só permanece no imaginário intelectual post- Moro, mas tem tido a força de reler retroativamente toda uma herança social, filosófica e religiosa. A utopia tem-se convertido em chave hermenêutica para reler e interpretar a produção do espírito humano emparentada com a proposta de Moro. O termo utopia aparece na reflexão teológica latino-americana desde seus inícios. Dado o desafio de se refletir teologicamente em um contexto de pobreza e opressão, e diante da exigência de libertação integral para os povos da América latina, muitos autores lançaram mão do termo para expressarem a necessidade de práticas propulsoras que visam aproximar ou realizar o anseio de libertação em seus diversos níveis. Este trabalho pretende analisar criticamente a presença do “paradigma utópico” na categoria teológica de Reino de Deus desenvolvida por Jon Sobrino na sua cristologia. Na nossa análise da obra de Sobrino dialogamos com a crítica de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1984), que investiga a relação entre Cristianismo e discurso utópico, apontando as possíveis incompatibilidades do uso do termo na reflexão teológica cristã. O nosso objetivo é recuperar aquilo de mais medular na tradição teológica sobre o compromisso cristão na transformação do mundo, despojando-a de aderências desnecessárias, sublinhando o que nos parece de mais necessário para hoje reavivar e encantar a languida vida do compromisso crente na construção de um mundo diferente.

Palavras-chaves: Utopia; Esperança; Reino de Deus; Teologia da libertação.

INTRODUÇÃO

O reino de Deus é para a Teologia da Libertação (TdL) a realidade que da mais conta da totalidade da fé. Neste sentido, é uma realidade última “escathon”. Como teologia histórica, a TdL busca historizar a salvação como libertação, isto significa gerar uma práxis que busca transformar a realidade sendo

o povo o destinatário e o sujeito desta práxis (Cf. SOBRINO, 1990, p. 475). O tema do Reino de Deus ocupa um lugar central na reflexão cristológica de Sobrino. Trata-se de um dos teólogos da libertação que mais insiste na centralidade do reino para a reflexão teológica latino-americana. Esta insistência se justifica a partir do Jesus histórico, ponto de partida da cristologia latino-americana. A partir do Jesus histórico descobrimos que o anúncio do reino e os sinais que o acompanham constituem a atividade central de Jesus. O nosso trabalho se aproxima à reflexão cristológica de Sobrino buscando entender a pertinência e a relevância da relação entre Reino de Deus e utopia e, ao mesmo tempo, confrontar a reflexão com uma outra postura que critica justamente toda reflexão teológica que se coloca no horizonte da utopia.

O REINO DE DEUS NA CRISTOLOGIA DE SOBRINO

Quero apontar três elementos que perpassam a Cristologia de Sobrino e que tem a ver com o tema do reino. O primeiro elemento dessa caracterização do reino é a sua centralidade na práxis de Jesus e por esse motivo, realidade última e totalizante. Para Sobrino, "O reino de Deus oferece à teologia uma totalidade para que esta possa ser simplesmente teologia, e uma historização específica da totalidade para que a teologia possa ser teologia *da libertação*" (SOBRINO, 1993, p.185)¹⁰¹. O acesso à realidade do reino faz possível a recuperação do Jesus histórico, honorando assim o princípio de realidade, pois a identidade de Jesus se funda na sua práxis, Jesus é aquilo que ele faz. O que seja o reinado de Deus para Jesus tem que ser buscado na sua práxis e no destinatário.

Segundo, ao insistir na via do destinatário para chegar à determinação e conteúdo da cristologia, deparamo-nos com um dos traços característicos da reflexão cristológica latino-americana, o pobre não é somente o destinatário do reino, mas o sujeito que o constrói e a realidade que melhor ilumina o seu conteúdo (Cf. SOBRINO, 1993, pp. 170-171). Ao afirmar o pobre como destinatário o reino se faz parcial. O reino de Deus para Jesus "é um reino formalmente parcial e um reino cujo conteúdo mínimo, mas fundamental, é a vida e a dignidade dos pobres" (SOBRINO, 1993, p. 115). A partir do destinatário, o reino recupera sua dimensão histórica essencial. Jesus desenvolve uma práxis anunciando e colocando sinais da chegada do reino. Para Jesus teria sido difícil anunciar uma misericórdia futura, fazer um convite para esperar, seu anúncio é crível pelos sinais que o acompanham. Neste sentido, os milagres são

¹⁰¹ O número de página corresponde à edição em português, o mesmo vale para as outras obras de Sobrino.

considerados como sinais da proximidade de Deus liberando de males concretos.

O terceiro elemento característico desta cristologia vai ser a insistência em distinguir mediação e mediador, sinais e realidade do reino e compreender o já mais ainda não de forma nova. Em relação à mediação e o mediador, Jesus é afirmado como o Mediador da vontade de Deus, mas ele não é a mediação, a realização do reino no mundo. Os sinais são importantes porque visam a plenitude e suscitam esperança, mas eles não são o reino. O reino chega com o Mediador e os sinais que o acompanham, mas esse reino não chega ao nível da mediação, a história não é ainda segundo o coração de Deus. Essas distinções colocam o acento na realidade do reino que deve ser construída. A esperança vem do mediador e seus sinais, mas o ainda não da mediação faz com que consideremos com todo realismo a realidade do anti-reino, “a história atual não é ainda o reino de Deus” (SOBRINO, 1990, p. 505, 1993, p.148). A prática do mediador revela o modo corresponder à mediação e ao Deus da mediação.

O REINO DE DEUS NO HORIZONTE DA UTOPIA

Ao nosso modo de ver, são esses traços do reino, como realidade última e totalizante, cujo conteúdo se ilumina a partir do destinatário e como mediação histórica da vontade salvífica de Deus, que vão levar Sobrino a colocá-lo no horizonte da utopia.

A pregação do Reino de Deus realizada por Jesus está inserida na perspectiva profética e apocalíptica do povo de Israel. Segundo Sobrino, sabemos o que significa o reinado de Deus para os profetas “pela utopia que anunciam frente à concreta realidade histórica de opressão, que é ao mesmo tempo desconhecimento do Deus do reino e injustiça ao pobre” (SOBRINO, 1982, p. 133). Da mesma forma, o Reino de Deus anunciado por Jesus é designado como utopia: “O que seja, pois, proximidade do reino já tem uma primeira caracterização importante: a utopia absoluta é para os pobres e a eles é pregada e anunciada” (SOBRINO, 1982, p. 133).

Do ponto de vista escatológico o reino é realidade última e neste sentido totalizante, é realidade presente e futura: “o Reino de Deus se torna presente enquanto se deixa ser utopia, pessoal e social, quer dizer, realidade futura” (SOBRINO, 1976, p. 86). A partir daí, Sobrino se pergunta pelo modo como se vive esta utopia para que corresponda realmente à realidade do Reino que vem: “Esse reino de Deus não é apresentado apenas como utopia atingível unicamente na esperança, mas também como realidade que é preci-

so servir, como algo que se deve realizar” (SOBRINO, 1982, p. 110). O serviço ao reino é fazer presente na história a mediação, mesmo que não seja completamente historizável, mas a utopia cumpre um papel concreto na configuração da história segundo a mediação do reino (Cf. SOBRINO, 1993, p. 193).

A utopia define o que caracteriza o reino: “vida justa dos pobres”: “Falamos de ‘vida’ porque nela se concentra o histórico e o utópico do reino de Deus, e acrescentamos ‘justa’ para indicar o caráter formalmente libertador do reino” (SOBRINO, 1993, p. 196). O Deus da mediação se revela na cruz do mediador como o Deus menor, que impulsiona os pobres a continuarem construindo o “reino de vida justa”. O “Deus menor” é um princípio utópico (Cf. SOBRINO, 1993, p. 210).

A utopia do reino se dirige, primeiramente, a erradicação do anti-reino: “O anti-reino não é a ausência ou o ainda-não do reino, mas sua contradição formal. Construir o reino é destruir o anti-reino, salvar as pessoas é libertá-las de suas escravidões” (SOBRINO, 1993, p. 189).

A partir dos destinatários do reino, torna-se concreta a utopia e a salvação do reino, bem como aquilo que se opõe a esta realidade (anti-reino). Como destinatários do reino, os pobres vivem a esperança da mediação, não se trata aqui de qualquer esperança, mas da esperança que espera contra toda esperança, esperança que surge e se mantém concretamente em meio às desventuras e realidades de opressão experimentadas pelos mais pobres (Cf. SOBRINO, 1993, p. 113).

O PERIGO DO HORIZONTE UTÓPICO

O grande problema do discurso utópico é o seu caráter ambivalente, “ora sendo força propulsora em vista de uma meta maior, ora açulando a *hybris* humana na sua tendência à desmesura, ao excesso” (LIBÂNIO, 1989, p. 9).

Por volta das décadas de 50 e 60, surgiram na América Latina diversos movimentos de libertação em todos os níveis, econômico, político, cultural e eclesial, para tentar responder a situação de opressão e de dependência em que se encontravam inúmeras populações do continente latino-americano. Esse clima libertário atingiu também o ambiente eclesial, ocasionando o surgimento de diversos movimentos, com forte protagonismo dos leigos, tais como a JUC, JEC e JOC, e grupos de círculos bíblicos, que articulavam fé e vida, e que culminaram no surgimento das comunidades eclesiais de base (CEBs). Essa Igreja envolvida com a problemática da libertação e próxima da situação

do povo pobre possibilitou a elaboração de uma teologia diferente, inserida na problemática concreta da libertação e atenta ao clamor das classes populares.

É dentro deste contexto que se situa o texto da Congregação para a Doutrina da fé, visando corrigir os possíveis desvios da reflexão teológico-pastoral latino-americana, e preservar a ortodoxia da fé e a integridade das práticas eclesiais de qualquer espécie de ideologia. O documento aponta sobre tudo para os possíveis reducionismos e, de modo radical, para qualquer intento de imanentização do eschaton e de auto-redenção do ser humano (Cf. INSTRUÇÃO, IX, n. 3).

Logo após a publicação da *Instrução*, o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz publicou um artigo intitulado “Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da Teologia da Libertação”, no qual aprofunda a intuição central do documento eclesiástico afirmando que aquela fundamentação teórica marxista utilizada pela Teologia da libertação que seria estruturalmente ateia, apontada pela *Instrução*, seria na verdade, parte de um discurso utópico-secularizado e defende que é em torno desta última questão que o documento do Magistério deve ser analisado (Cf. VAZ, 1984, p. 8).

A grande crítica de Vaz se detém sobre a utilização do discurso utópico na reflexão da TdL, que em sua “expressão marxizante”, engloba as diversas categorias contidas na “análise marxista”. Segundo Lima Vaz, o marxismo é a expressão mais radical e secularizada do pensamento utópico, unindo materialismo, ateísmo e utopia. De acordo com o filósofo, o ponto de partida do pensamento utópico é a transformação radical da história sem sair dos limites do espaço e do tempo, ou seja, a partir da própria imanência busca-se superar as contingências da história, em vista da construção de um mundo novo, de uma sociedade perfeita: “A utopia se define, assim, como intento de negação do mundo através do paroxismo da sua afirmação ou, para usar a metáfora clássica, como um intento de instauração de um além do mundo na imanência absoluta de seu aquém” (VAZ, 1984, p.11). Assim, para Lima Vaz, parece haver uma incompatibilidade entre o discurso utópico e a teologia da história, em razão do fato de que o discurso da primeira é eminentemente ateu e imanentista, enquanto que a visão cristã da história parte da presença do Absoluto no tempo, que ao assumir a história eleva-a a plenitude, transformando-a em História da salvação (Cf. VAZ, 1984, p. 10).

Essa visão da história parece esquecer o eixo cristológico da história da Salvação formulado por Santo Ireneu como “*Omnem novitatem attulit, seipsum afferens, qui fuerat annuntiatu*”¹⁰² (Adv. Haer. IV, 34, PG, 7,1083-1084) (VAZ, 1984, p. 14), ou seja, “desconhecer o dado de que pela Encarnação,

¹⁰² “Aquele que tinha sido anunciado trouxe consigo toda novidade”

Morte e Ressurreição de Jesus, Deus já disse sobre a história humana a última e definitiva palavra” (LIBÂNIO, VAZQUEZ, 1985, p. 165).

Sem desconhecer o gênio de Marx, a quem não se conhece diretamente, e sua impressionante grandeza ética, “o projeto utópico, testemunhando a grandeza do homem, constitui-se para ele no risco supremo de perda da sua humanidade, quando acidentes históricos tornam possível o estabelecimento da ‘Utopia no Poder’” (VAZ, 1984, p. 18). A este propósito, Habermas se pergunta, ao afirmar a necessidade de manter a diferença assumida no conceito de criação: “O primeiro homem a determinar um outro em seu ser-assim natural, a seu bel-prazer, não destruiria aquelas mesmas liberdades que existem entre iguais para, assim, assegurar a sua diferença?” (HABERMAS, 2012 p. 26).

CONCLUSÃO

A sedução exercida pela utopia sobre o cristianismo, em geral, e sobre a cristologia de Sobrino e muitos outros teólogos da libertação, poderá, talvez, ser buscada na vinculação da utopia com um projeto político, neste caso o socialismo, identificado por Hinkelammert como sinônimo de utopia (Cf. HINKELAMMERT, 1984, p. 5).

Esta vinculação transforma a escatologia em mito, utopia política. O socialismo parece mudar a escatologia em algo realista falseando escatologia e política.

Poderíamos nos perguntar se o cristianismo precisa da “floresta escatológica” para dar a sua mensagem realismo histórico? Ou, se o risco que implica para o teólogo entrar no horizonte utópico deveria leva-lo a contornar esse caminho? Poderíamos nos perguntar também se este vínculo entre teologia e utopia não é responsável pelo desencanto cristão no campo do social e do político outrora percebido como motor e exigência da fé?

REFERÊNCIAS

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da libertação**. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ELLACURÍA, I., SOBRINO, J. “ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). **Mysterium Libertationis**: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. v. 1. Madrid: Trotta, 1990, p. 489.
- HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: UNESP, 2012.
- HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica**. San José: DEI, 1984.

LIBÂNIO, João Batista. **Utopia e esperança cristã**. São Paulo: Loyola, 1989.

LIBÂNIO, J. B.; VÁZQUEZ, Ulpiano. "A Instrução sobre a Teologia da Libertação: Aspectos hermenêuticos". **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 17, 1985, p. 165.

SOBRINO, J. **Cristologia desde América Latina**: Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico. México, 1976. Edição em português: **Cristologia a partir da América latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico**. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Jesús en América Latina**: su significado para la fe y la cristología. San Salvador: UCA Editores, 1982. Edição em português: **Jesus na América Latina: seu significado para fé e a cristologia**. São Paulo: Loyola e Vozes, 1985.

_____. "Centralidad del Reino de Dios em la Teología de la Liberación". In: ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). **Mysterium Libertationis**: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. v. 1. Madrid: Trotta, 1990, pp. 467-510.

_____. **El principio Misericórdia**: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Terrae, 1992.

_____. **Jesuscristo Liberador**: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Madrid: Totta, 1993. Edição em português: **Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Vozes, 1994.

_____. **La fe en en Jesucristo**: Ensayo desde las víctimas. Madrid: Totta, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. "Cristianismo e pensamento utópico". **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 5-19, 1984.

A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL E SUA APLICAÇÃO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Eumar Evangelista de Menezes Júnior – Doutorando PUC Goiás

Resumo: Os sociólogos Rodney Stark, Roger Finke e o economista Larry Iannaccone desenvolveram nos Estados Unidos nos anos 80 a Teoria da Escolha Racional da Religião. A teoria, como sistema coordenado concentrou noções de economia religiosa, mercado religioso e compromisso religioso. Nesses quase quarenta anos a teoria sofreu críticas e foi aperfeiçoada por diversas vezes, fato que muito motivou - motiva e serve de fonte a alguns cientistas da religião em campo brasileiro para melhor compreender o mercado religioso e sua face – economia religiosa. A presente comunicação descreve a teoria e avalia de que forma seus resultados serviram – serve e poderão servir ao campo religioso brasileiro e de que forma pode ela contribuir para compreender a economia religiosa, as empresas da salvação e os compromissos religiosos, próprios da realidade brasileira.

Palavras-chaves: Economia religiosa; Escolha racional; Religião; Brasil.

INTRODUÇÃO

O estudo presente que está interligado às ciências da religião, precisamente na linha religião e movimentos sociais é ensaio para clarear se a Teoria da Escolha Racional da Religião pode ser aplicada em campo brasileiro – mais precisamente quando ela é tratada como ingrediente especial ao mercado religioso – à economia religiosa e à escolha racional do fiel.

Investigando fatos e o comportamento humano - fenômenos religiosos (apoiado pela abordagem fenomenológica de Edmundo Husser) o escrito científico apresenta – inicialmente explica a teoria e tão logo abre a premissa se ela pode ser aplicabilidade no Brasil, sendo dado um trato investigativo de forma intrínseca e extrínseca do sistema edificado no ano de 1980 nos Estados Unidos da América por dois sociólogos Stark e Finke e por um economista Larry que ganhou força na América do Sul e moderadamente no Brasil.

A teoria, de modo geral, pouco até o presente momento (2017) foi estudada no Brasil. Com esse registro o estudo ganha a força necessária para ser edificada servindo à comunidade científica a fim de se poder atingir resultados no campo brasileiro.

Nessa corrente ontológica (essência e fundamento) a presente comunicação avalia em que medida a teoria serve em aplicabilidade nas Ciências da Religião ao campo religioso brasileiro, em que medida suas heranças epistemológicas podem contribuir para a compreensão da economia religiosa, das empresas da salvação e dos compromissos religiosos, próprios da realidade brasileira.

UNIVERSO DA PESQUISA – BRASIL (1500-2017)

Em registro histórico, sistematizando os estudos realizados por HOORNAERT e por PIERUCCI em épocas distanciadas para melhor reforço e segurança aos fatos, gravo os acontecimentos sócio - religiosos ocorridos e gravados em sequência no Brasil, a certa época Ilha de Vera Cruz: padroado régio (1500); reforma em 1517; avanço do pluralismo religioso (1517-1890); Concílio de Trento – Romanização do catolicismo; labirintos e emancipação a uma liberdade religiosa 1891-1988); liberdade de culto, crença e movimentos religiosos – utilitarismo de produtos religiosos e promoções de salvação mundanas e extramundanas.

Com esse marco histórico confirmo o porquê da escolha do universo de pesquisa – o Brasil que de colônia a república – da idade média à modernidade – é espaço gravado de um pluralismo religioso e por uma economia religiosa que ganha a todo instante, contornos - trabalho religioso conectado e fortalecido por um mercado religioso.

TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL DA RELIGIÃO

Em descrição a teoria foi criada no ano de 1980 por dois sociólogos e um economista, que enxergaram na economia religiosa face principal do mercado religioso à determinação de um crescimento da oferta e o descrédito da demanda, um trato que por si só desconstruí à época uma ideologia econômica - a regra da lei e da oferta e sua proporcionalidade.

Os pesquisadores avançando nos estudos do comportamento do ser humano, intensificando investigações na sociologia da religião publicaram no ano de 1980 nos Estados Unidos da América a primeira versão da teoria, ela que foi nos anos de 1999 e 2000 reforçada em caracteres científicos, sendo taxado de novo paradigma o que aflorou fortes e fervorosos debates nos EUA e na Europa.

A teoria como foi moldada deve ser enxergada quando do preenchimento de dois grandes blocos: teoria da escolha racional (gravada a partir da

razão); teoria da economia religiosa (gravada pelo mercado competitivo religioso).

O sistema coordenado proposto pelos pesquisadores ligou (liga) a teoria da escolha racional à razão subjetiva e à racionalidade cognitiva instrumental. A escolha pela razão é gravada na ideia de que os indivíduos calculam os custos e os benefícios prováveis quando estão diante à escolha da religião, que a coloca como razão instrumental, não sendo ela objetiva, estando-a ligada indiretamente a subjetiva fonte maximadora (STARK *et. al.*, 1980). Apoiada na racionalidade subjetiva que faz chegar à instrumental, os limites de informação e compreensão que o ser humano possui, guia-o em suas preferências e gostos, o que o faz definir suas escolhas racionais.

Reportando um de seus pilares – sustentação, a teoria está constituída de todas as atividades religiosas que se desenvolvem em qualquer sociedade. Nessa corrente, apresento que as atividades religiosas – ditas e declaradas atividades comerciais em meio a uma economia religiosa constituem um face importantíssima no mercado de consumidores potenciais e concorrentes da fé, que em conjunto formam as firmas religiosas que procuram em suas bases servir o mercado em linhas de produtos de salvação – o que de fato constituem a teoria da economia religiosa. (STARK *et. al.*, 1980)

Somando os blocos ao pilar e aos fundamentos da teoria, assim como os gravei, soma-se a teoria da escolha racional à teoria da economia religiosa, onde ostento a grandiosidade ideológica centrada pelos sociólogos e economista.

No resultado – soma, nele é vislumbrado que as pessoas fazem suas escolhas religiosas da mesma maneira que fazem outras escolhas, pensando em custos e benefícios, razão instrumental que as coloca a querer uma religião por ser a única fonte plausível de certas recompensas, incluindo aquelas indisponíveis aqui e agora para todos, com a tão desejada vida após a morte - para as quais, a meu ver, há uma demanda geral e inexaurível.

Em definições concludo como fez os pesquisadores, sendo base da teoria a racionalidade cognitiva-instrumento e o princípio da maximização. Assim gravaram que todas as ações baseadas no que parecem ser, boas razões, razões que são boas na medida em que se baseiam em conjeturas plausíveis. Quaisquer que tenham sido boas razões para realizar a escolha, a imputação de racionalidade sempre presume a presença de esforços subjetivos para avaliar as recompensas antecipadas em relação aos custos antecipados, ainda que tais esforços possam ser inexatos ou algo causais. (STARK e FINKE, 2000)

A teoria no campo epistemológico abrange o comportamento dos indivíduos, o princípio da racionalidade humana, a escolha racional, o funciona-

mento do mercado religioso, os bens religiosos, o pluralismo religioso, o grau de regulação das economias religiosas, a desregulação e etc.

Já descrita as faces da teoria preocupo agora em passar o melhor entendimento da mesma, após o aperfeiçoamento dados pelos pesquisadores à sua base científica. Explicando sua funcionalidade, a teoria é alicerçada não por um fundamentalismo, mais sim por um sistema liberalista e funcional, onde deve ser colocado em chave-mestra à esquerda o mercado religioso, somado a oferta e a demanda e ao pluralismo religioso, fechando um primeiro bloco que por sua vez esta interligada a um segundo, que em escala crescente inicia com a economia religiosa (mercado de bens da salvação), passa pela escolha instrumental da religião e finda na escolha racional do ser – indivíduo quanto à religião que seguirá.

ECONOMIA RELIGIOSA EM CAMPO BRASILEIRO

Em campo brasileiro, dos marcos históricos descritos no preâmbulo, destaco o pluralismo religioso que a meu ver fez florescer o surgimento, o avanço e o fortalecimento da economia religiosa.

Economia religiosa para os pesquisadores idealizadores da teoria objeto central de investigação é resultado da concentração de um grupo de atividades religiosas que acontecem em qualquer sociedade, incluindo um mercado de atuais e potenciais adeptos, um conjunto de uma ou mais organizações procurando atrair ou manter adeptos, e a cultura religiosa oferecida por essas organizações. (STAR; FINKE, 2000 *apud* MOREIRA, 2008)

No que pese o pensamento dos autores da teoria, engrenagem da escolha racional, as entrelinhas gravadas na economia religiosa no Brasil a coloca como instrumento de ação e movimento de um mercado religioso, que se vê na premissa de ser preenchido de uma gama de religiões que ofertam demasiadamente bens da salvação e outros produtos religiosos, sejam-nos mundanos e/ou extramundanos.

O mercado religioso no Brasil é preenchido atualmente pela igreja católica suas ramificações, destaque havendo a ordem carismática, pelas igrejas protestantes, dentre suas variadas faces, Batista, Presbiteriana, Cristã Evangélica, Bola de Neve, Universal do Reino de Deus, Poder de Deus, Deus é Amor, de um todo abrangendo as tradicionais, as pentecostais e as neopentecostais e, por fim não desmerecendo de atenção as religiões afro-brasileiras, candomblé e outras. Aqui registro que não desconsidero as três grandes religiões do ocidente o judaísmo, cristianismo e o islamismo, apenas apresento mais detalhadamente algumas sem querer desmerecer outras.

Atualmente, e quando coloco atual, registro o século XXI, precisamente o ano de 2017, registro que o Brasil avança muito no campo do pluralismo religioso quanto às igrejas pentecostais e as neopentecostais, fontes de inspiração ao mercado de bens da salvação, fato que não pode ser desprezado do cristianismo que também cultivou e ainda cultiva muito bem o mercado religioso, meio e fim que concentra uma forte evolução da economia religiosa, onde a oferta cresce consideravelmente com relação à demanda, uma vez que, as firma religiosas, se fortalecem e tornam-se competitivas no meio para concentrar uma maior arrebanhamento de consumidores de fé, o que forma a meu ver uma arena capitalista religiosa.

TEORIA - ESTUDOS REALIZADOS NO BRASIL

O ser humano age conforme seu autointeresse que o faz peregrinar e/ou converter - Ihe produz uma experiência.

Sendo a proposta, o objeto central do presente estudo, que está sendo apresentado em comunicação, investigar se a teoria da escolha racional da religião está e pode ser aplicabilidade em campo brasileiro, registro que a teoria, suas medidas e seus instrumentos moderadamente são explorados no campo brasileiro.

Em destaque, aos poucos que trabalham a teoria, ressalto as pesquisas realizadas pelos pesquisadores Ricardo Mariano e Alberto Moreira, que em resultados servem muito ao campo religioso brasileiro, cientificamente, que sistematicamente contribuiriam e contribuem e ainda muito contribuirão para a compreensão da economia religiosa, das empresas da salvação, dos compromissos religiosos, em síntese do mercado religioso brasileiro, faces elas próprias da realidade social brasileira, que vivencia fortemente uma peregrinação e até certo modo conversão.

Como ensaio, o presente estudo abre definitivamente portas à investigação da teoria em campo brasileiro, pois muito ela pode contribuir para explicar a peregrinação religiosa no Brasil.

Nessa corrente a comunicação em sua pretensão avaliou em que medida a teoria serve ao campo religioso brasileiro à compreensão da economia religiosa, das empresas da salvação e dos compromissos religiosos, próprios da realidade brasileira. As portas estão abertas para novos ensaios no Brasil.

REFERÊNCIAS

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 11. ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800.** Petrópolis: Vozes, 1974.

LAURENCE, R. Iannaccone, 1998. "Introduction to the Economics of Religion," *Journal of Economic Literature*, **American Economic Association**, vol. 36(3), pages 1465-1495, September.

SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional.** São Paulo: J. de Oliveira, 2002.

STARK, Rodney, and Charles Y.Glock. 1968. **American Piety: The Nature of Religious Commitment.** Berkeley: University of California Press.

STARK, Rodney, and LAURENCE R. Iannaconne. 1992. "Sociology of Religion." In Edgar F.Borgatta, editor-in-chief, and Marie L.Borgatta, managing editor, **Encyclopedia of Sociology.** New York: Macmillan: 2029-2037.

STARK, Rodney, and GLOCK, Charles Y. 1968. **American Piety: The Nature of Religious Commitment.** Berkeley: University of California Press.

NOVA ERA OU NOVA ALEXANDRIA? O HERMETISMO ALEXANDRINO E O NEOPLATONISMO COMO ALGUMAS DAS BASES DA COSMOVISÃO DAS “ESPIRITUALIDADES DE VIDA” CONTEMPORÂNEAS

Fabio Mendia – Doutor – PUC SP

Resumo: Na antiga Alexandria diversas culturas do Oriente e do Ocidente, com seus conhecimentos, tradições, religiões, símbolos e mitos, se mesclaram, e dessa interação surgiu um pensamento sincrético e difuso no qual se destacaram, entre outros, o conjunto de escritos que compuseram a chamada literatura hermética e posteriormente o Neoplatonismo. O presente trabalho tem por objetivo, a partir dos textos de renomados autores, apontar o paralelismo da cosmovisão que está na base do chamado movimento Nova Era contemporâneo com alguns antigos conceitos herméticos e neoplatônicos, tais como: o conceito de Uno; do Ser Superior individual; da igualdade ontológica entre os seres humanos; dos mediadores metaempíricos; da evolução da consciência rumo a uma “Consciência Cósmica”; do caráter sagrado da natureza; da reencarnação; das práticas meditativas e da recusa à intermediação de sacerdotes e igrejas nas relações com o divino, entre outros. Com isso pretende-se demonstrar que embora as ideias orientais estejam em evidência no discurso novaerista atual, sua cosmovisão também deve muito ao ocidente, como que reproduzindo o contexto sincrético alexandrino, que reunia o Oriente e o Ocidente em torno de sua imensa biblioteca, que hoje em dia se chama Internet. E que a chamada “Nova Era” tem no fundo o pensamento de uma era antiga... Essa revisita às origens de alguns conceitos importantes da cosmovisão Nova Era pode contribuir para uma melhor compreensão deste fenômeno que vem se difundindo globalmente gerando um novo *Ethos* que aos poucos vem transformando a sociedade atual.

Palavras Chave: Nova Era; Hermetismo Alexandrino; Neoplatonismo; Consciência; Uno.

Alexandria foi um grande caldeirão cultural, onde diversas tradições, religiões, mitos e ritos do Oriente e do Ocidente se mesclaram e puderam comparar suas concepções do Sagrado e do Divino. Várias escolas e pensadores tentavam organizar a enorme massa de informações que fluía na cidade,

gerando um pensamento sincrético e difuso e originando textos e obras dos mais diversos tipos, todas cuidadosamente guardadas em sua célebre biblioteca. Dentre estes textos destaca-se o conjunto de escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, que compuseram a chamada “Literatura Hermética”, surgida no século II D.C. e que foram objeto de estudo vários pesquisadores recentes a começar por André-Jean Festugière (1898-1982) (Cf. MENDIA, 2017)

Segundo Festugière, essa literatura não poderia ser definida como formando propriamente uma “Escola de Pensamento”, pois incluía diversos textos contraditórios e o próprio autor Hermes Trismegisto não tinha uma identidade historicamente comprovada, tratando-se provavelmente de uma figura surgida do sincretismo reinante na ocasião. (Cf. FESTUGIÈRE, 2006)

Os textos seriam, portanto, pseudoepígrafes. Eles eram em sua maioria ligados a todas formas através das quais Deus se revela e todas matérias que são reveladas por Deus como astrologia, medicina, magia, filosofia, astronomia, física, psicologia, embriogenia, história natural etc., Neles a “ciência” ou a técnica se misturavam à religião. Esse *corpus* hermético aparece num período de queda do racionalismo grego. Desejava-se chegar à divindade a partir do conceito de que “Deus se revela, não se concebe”. A razão deu lugar à intuição. O Sagrado era vivenciado e não pensado.

Para Festugière, não havia uma religião específica de Hermes. Havia somente grupos que poderiam adotar alguns de seus textos gnósticos e adaptá-los a seus costumes. Festugière aponta para uma origem decididamente grega do hermetismo. Segundo ele, na visão deste movimento, o Intelecto Humano é uma parcela do Divino no homem, mas existem intermediários entre Deus e o homem que permitem uma relação entre ambos. Deus é incognoscível e inefável e só pode ser alcançado pela revelação, pela Gnose, não pela razão. O êxtase e a iluminação é que o revelam. Deus é visto como transcendente e incorpóreo. Ele é Pai, é Bem, é a Causa de tudo e também é sem forma, sem figura, inefável. Mas existem intermediários entre Deus e o homem que permitem uma relação entre ambos. Diz Festugière,

O Intelecto Humano é uma parcela do Divino no homem. Encontramos aqui uma relação com a doutrina gnóstica da identificação entre o intelecto divino, essencialmente transcendente, superior a todo o ser criado, e o intelecto humano, que é uma parcela ou emanação deste Intelecto Divino. (IBIDEM: 64)

Para chegar a este mundo o ser humano atravessa sete esferas até a camada sublunar (matéria), revestindo-se de sua substância. Quando morre ele faz o caminho de volta e se desfaz dessas substâncias. Como no mito de Narciso, ele cai e nasce no plano da matéria, aqui se enamora da Natureza

Terrena, imagem refletida do mundo ideal e de sua própria imagem. Então, a vida se torna sua Alma, e a Luz que o acompanhou, o seu Intelecto. O mal está na Terra e a sua Salvação será através de um conhecimento superior. Esse conhecimento ou *Gnose* começa com a redescoberta de si mesmo e da verdadeira natureza de onde viemos. O Intelecto Humano é o dom Divino que reconhece Deus. Deus é incognoscível e inefável e só pode ser alcançado pela revelação, pela *Gnose*, não pela razão. Mas existem intermediários entre Deus e o homem que permitem uma relação entre ambos.

Já para o Prof. Giovanni Bonanni, que traduziu o *Poimandres* (que, significa "O Pastor de Homens"), uma das principais obras do Hermetismo Alexandrino, diretamente do grego para o italiano, uma análise mais atenciosa mostra que o fundo substancial do *Poimandres* pode ser considerado eminentemente egípcio e que as ideias helenísticas e judias são de segunda ordem (Cf. BONANNI, 1978). Numa breve síntese eis as ideias principais expressas neste texto, segundo Bonanni:

- O *Poimandres* é a Inteligência Suprema, o Pai, criador de todas as coisas. A Inteligência cria a Luz, o Verbo Luminoso (o Sol) por meio do qual cria o Espírito (*Pneuma*), dos quais nascem sete ministros que contêm em si o mundo sensível e o governam.
- Deus não é a Inteligência, nem a Luz nem o Espírito. Ele é a Causa da Inteligência, da Luz e do Espírito.
- Deus não criou o mundo do nada, mas o ordenou mediante o Verbo.
- A Deus só convêm dois nomes: o de Bom, pois o Bem só existe em Deus, e o de "Pai", pois é o criador de tudo.
- Deus é a Unidade (a Mônada) que contém todos os números e não é contido por nada. É invisível e perfeito, mas se revela por meio dos corpos que criou. A sua essência é criar. Não existiria se não criasse continuamente. O que existe Ele criou, o que não existe Ele tem em si mesmo como potência (possibilidade).
- Tudo vem do Um. Deus, mundo e homem formam uma trindade. Deus contém o mundo, e o mundo contém o homem.
- Deus criou o homem à sua imagem.
- O homem é dual, possui corpo e Alma.
- A *Gnose* é o único meio de voltar a Deus. Mas para obter a *Gnose* deve-se abandonar o amor ao corpo e somente amar a Alma.
- Quem compreende Deus, compreende o Bem e o Belo.
- Após a morte, a Alma do homem volta através de sete círculos (planos) das paixões para Deus.

- O mundo é um segundo Deus e, portanto, imortal. Tudo vive num perpétuo renascer. Portanto, o homem, parte da divindade do mundo, não pode morrer. Não morrem as coisas, apenas as sensações.
- A união do pensamento e das sensações e a relação entre eles cria o caráter do homem.
- O mal não vem de Deus, mas do homem, que o prefere ao bem, pois o bem não é visível e é diferente do resto, enquanto o mal é visível e por isso o preferimos.
- O Hermetismo crê na metempsicose: da Alma única do Universo provêm infinitas almas que sofrem numerosas mutações, desde as dos répteis até as dos homens. Estas, passando pelos espíritos (*daimons*), chegam à imortalidade. Mas, quando os homens são maus, suas almas regridem para as dos animais.
- A Inteligência (*Gnose*), sendo parte de Deus, domina todas as coisas, inclusive o destino.
- A palavra é a imagem da inteligência. (MENDIA, 2017: 74-75)

Na realidade, as filosofias helenistas e egípcias se influenciavam mutuamente desde a antiguidade e com a fundação de Alexandria em 330 A.C. essas religiões estiveram em contato direto, portanto torna-se difícil estabelecer quais as influências mais marcantes na formação do hermetismo.

Wouter Hanegraaff, da Universidade de Amsterdam, mostra que, a partir dos estudos de Jean Pierre Mahle, na década de 1970, baseados em novas fontes textuais, algumas encontradas em *Nag Hammadi*, não só a hipótese da influência das religiões de origem egípcia nos escritos herméticos voltou a ganhar força, como também a possibilidade de uma forte influência gnóstica no hermetismo (Cf. HANEGRAAFF, 2008). Para Mahle, as referências desses escritos a *insights* profundos e inefáveis, reveladores e salvíficos, obtidos em estados de êxtase, que Festugière acreditava ser apenas ficção literária, poderiam refletir práticas de comunidades herméticas. Isso leva Hanegraaff a observar que:

Isso poderia indicar que, embora os ensinamentos herméticos tenham sido muitas vezes descritos como assistemáticos, inconsistentes, incoerentes e confusos, eles estão na realidade baseados numa doutrina cuidadosamente formulada de como o iniciado hermético pode se mover do domínio do mero discurso racional para o atingimento de distintos estados “transracionais” de conhecimento vivencial direto e, daí, do domínio limitado e temporal da matéria para o domínio ilimitado e eterno da Mente. (HANEGRAAFF, 2008: 129)

Assim, para esse autor, não adianta procurar uma racionalidade grega nos textos herméticos pois isso pode nos levar a falsas conclusões. Ele obser-

va que estes textos poderiam “estar marcados pelo paradoxo de usar a linguagem para dizer ao leitor que a linguagem é impotente para transmitir a verdade, e de, dizendo-se portadores de uma mensagem, afirmar que ela não pode ser encontrada na página apresentada” (IBIDEM: 130).

No século III, Plotino (205-270), fundador da Escola Neoplatônica trouxe algumas ideias próximas às do Hermetismo incluídas, porém, num sistema de pensamento mais amplo, estruturado e preciso. O Neoplatonismo se espalhou rapidamente pelo Império Romano a partir do qual influenciou diversas linhas do pensamento Ocidental, e até mesmo o cristianismo. Esta influência se estendeu ao longo da história até os dias de hoje.

O professor e inspirador de Plotino foi Amonio Saccas (175-242), que foi também professor de Orígenes de Alexandria (185-254), um dos grandes padres da Igreja Cristã. A principal obra de Plotino é o *Tratado das Enéadas*, ditada por ele já no final de sua vida quando estava cego ao seu discípulo Porfírio (232-304). Este estruturou a obra em seis seções, cada uma com nove tratados, daí o nome de *Enéadas*. Segundo Porfírio, Plotino atingiu o êxtase quatro vezes.¹⁰³ A grande importância dessa obra é ressaltada pelo Prof. Giovanni Reale, que escreve: “As Enéadas (de Plotino) juntamente com os diálogos de Platão e os escritos esotéricos de Aristóteles contêm a mais alta mensagem filosófica da antiguidade e uma das mais notáveis de todos os tempos” (REALE, 1994, v. IV: 414).

Américo Sommerman, que traduziu essa obra para o português, ressalta, na apresentação de seu livro, a influência do Neoplatonismo no Cristianismo nascente, destacando que vários padres da Igreja Oriental foram influenciados por essa escola, como Orígenes, Na igreja Ocidental Santo Agostinho (354-430) teria sido neoplatônico antes de se tornar cristão e segundo Sommerman, em suas *Confissões*, apresenta passagens que são quase uma transcrição da Enéada V.I. Sommerman observa ainda que Pseudo-Dionísio Areopagita, que inspirou a mística cristã, e Boécio (480-525), que na Idade Média importou para a Europa a Filosofia neoplatônica, ainda viva no Oriente e conciliou-a com a ortodoxia cristã, também se inspiraram nela, influenciando, assim, o entendimento dos filósofos místicos cristãos ocidentais posteriores. (Cf. SOMMERMAN, 2002)

¹⁰³ Segundo Reale, a partir da *Vita Plotini* de Porfírio, podemos afirmar que Plotino nasceu em Licópolis, no Médio Egito, e frequentou por onze anos a escola de Amonio Saccas. Depois viajou pelo mundo, acompanhou a expedição do Imperador Gordiano III contra os persas, para conhecer o pensamento oriental. Conseguiu escapar da derrota e foi para Antioquia, voltou para Roma, onde fundou a sua escola em 244 a.C. Teve muitos alunos famosos, como Aurélio, Porfírio, Jâmblico, e o próprio Imperador e sua esposa (Galieno e Salonina) frequentavam suas aulas. Com a idade de 50 anos, ficou doente da vista e ditou sua doutrina a Porfírio. Morreu em Minturno, perto de Roma. (Cf. REALE, 1994: 414)

Ainda segundo Sommerman, o Neoplatonismo também influenciou o Islamismo, pois o ele foi erroneamente atribuído a Aristóteles, muito apreciado pelos árabes, influenciando inclusive o Sufismo. Ele afirma que

Grande parte das três últimas Enéadas foi traduzida para o árabe por Al Himsi, filósofo cristão de origem síria, e mais tarde passou a ser erroneamente chamada de Teologia de Aristóteles. Essa obra foi lida e comentada, entre outros, por Al Farabi e Avicena e, devido ao fato de ter sido atribuída a Aristóteles, era o “livro de cabeceira” dos filósofos aristotélicos árabes, que o consideravam o cume de sua sabedoria. (SOMMERMAN, 2002: 185)

Assim, o Neoplatonismo foi introduzido em todas as escolas filosóficas islâmicas da época, como uma “plotinização de Aristóteles”.

Para Neoplatonismo, as ideias derivam constantemente do Uno, do qual procedem todas as coisas do Mundo Inteligível e do Sensível. O Uno é o SER que age, por processão, ou emanação (e não por criação). Ou seja, as coisas procedem do Uno, não são criadas por ele (assim como a luz e o calor procedem do Sol). A multiplicidade, portanto, deriva da Unidade. Tudo emana do Uno e tende a voltar para Ele.

O Uno está para além de todos os conceitos de nossa inteligência. Ele é incompreensível, inefável e apofático. Para chegar a Ele, só existe o caminho do êxtase. Dele procede a Inteligência – *Nous* (Mente) ou *Logos* (Razão), por emanação eterna e necessária. *Nous* é uma díade, pois de um lado está voltada para o Uno e de outro para as ideias que constituem o Mundo Inteligível em de si mesma. Contempla, portanto, ao mesmo tempo o Uno e o Múltiplo. Este é o primeiro grau de descida do Uno para a Multiplicidade. *Nous* por sua vez emana de si a Alma do Mundo (*Anima Mundi*), que é a ponte entre o Sensível e o Inteligível. Na *Anima Mundi* estão contidas as “razões seminais” que dão origem e forma aos seres. Dela procedem as Almas individuais, bem com o Cosmos Organizado, que é a quarta emanação. Portanto, o Mundo é vivente assim como todos os seres, pois tem alma. A Matéria é a emanação seguinte. É nela que se manifesta a multiplicidade dos indivíduos e cada ideia é individualizada. A matéria é considerada o princípio do Mal, pois é a parte mais distante do da fonte de todo o Bem. É a privação da Luz. Assim, o homem se compõe de um elemento material e corruptível e de um elemento espiritual e imortal que é a Alma seu verdadeiro Ser. Segundo Reale, para o Neoplatonismo o Eu é a Alma, que organiza o corpo. Para os neoplatônicos, a Alma do homem é tripla:

a) A parte superior é ligada ao *Nous* (Alma intelectiva), pela qual o homem participa da contemplação do Mundo Inteligível.

b) No meio encontra-se a Alma Racional, pensante, a Mente que nos liga à Alma do Mundo e ajuda a elevar para a Contemplação.

c) A parte inferior é Alma sensitiva, que se une ao corpo.

A Alma procura realizar um movimento contrário ao da processão e busca a sua reintegração no Uno. A Alma unida ao corpo tem lembrança de seu estado anterior e é tomada por um desejo ardente de voltar a se integrar no Uno, que Plotino identifica como *Eros*. Afinal, mesmo de forma degradada o Uno está refletido na Alma do homem, uma vez que no princípio Ela emanou Dele e por isto é possível retornar a Ele. Para isto não é necessária nenhuma intervenção exterior por parte de sacerdotes ou de quaisquer outros elementos: a Alma é volta por si, ela é *Capax Dei*. Plotino aponta três meios para atingir o limiar do Êxtase: a Música, o Amor e a Dialética. A Música eleva pela harmonia; a harmonia dos sons leva à harmonia das ideias e do Inteligível. O Amor parte da beleza do Sensível, para a beleza do Inteligível, preparando assim o salto para o Uno, que é a fonte de toda a Beleza. A Dialética permite subir do Sensível para o Inteligível e de lá buscar o caminho para a fonte de toda a Unidade. (Cf. REALE, 1994, v. IV)

O Neoplatonismo foi condenado pela Igreja Católica, no concílio de Niceia, considerado uma Filosofia herética. No entanto, o Hermetismo e o Neoplatonismo, embora de forma subterrânea, mantiveram sua influência na cultura europeia ao longo dos séculos. Na idade média essa influência pode ser notada, tanto no mundo árabe, em autores famosos como Sohrevardi (1155-1191), Rumi (1207-1273) ou Ibn Arabi (1165-1240), quanto no mundo ocidental onde deram origem a antigas tradições alquímicas, cuidadosamente estudadas nos mosteiros cristãos como fizeram inclusive renomados filósofos e teólogos como Raymundo Lullo (1122-1315?), Alberto o Grande (1193?-1280) e, aparentemente, o próprio São Tomás de Aquino (1225-1274). Sua influência na arte também foi notável, na arquitetura com o desenvolvimento do estilo Gótico na literatura trovadoresca e na poesia de Dante Alighieri (1265-1321). No Renascimento Italiano o Hermetismo e o Neopaganismo, juntamente com a Cabala Cristã (que tem forte influência Hermético-Neoplatônico) ressurgiram com força impulsionando o movimento que veio a se chamar de Esoterismo Ocidental, que posteriormente se dividiu em distintas correntes (maçônicas, rosacruicianas, teosóficas, neo-templárias, alquímicas etc...) que persistem até os dias de hoje. Foi nesse período que ao se reestudar as antigas tradições surgiu a ideia da existência de uma *Philosophia Perennis* ou de uma *Prisca Theologia* que estaria na base das principais religiões e escolas de filosofia. A evolução do Esoterismo Ocidental contribuiu notavelmente a influenciar todo o panorama cultural e político europeu a partir do século XV. Os no-

mes de Paracelso (1493-1541), Marsilio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Botticelli (1445-1510), Giordano Bruno (1548-1600), Francis Bacon (1561-1626), Shakespeare (1564-1616), Comenius (1592-1670), Robert Boyle (1627-1691), Isaac Newton (1643-1727), Goethe (1749-1832), Novalis (1772-1801), Napoleão (1769-1821), Victor Hugo (1802-1885), Garibaldi (1807-1882), entre tantos outros, associados a este pensamento, são uma demonstração de quão profunda foi essa influência (Cf. YATES. 1978).

No século XIX, essa forma de ver o mundo esteve fortemente associada ao surgimento do romantismo e ao mesmo tempo do Ocultismo, uma forma mais prática do esoterismo. A cultura oriental passou a influir mais em suas manifestações e em sua linguagem. Cientistas, filósofos e artistas passaram a se interessar pelo tema (Cf. FAIVRE, 1994). No século XX, essa tendência se acentuou, a própria ciência se tornou mais difícil de ser entendida através de uma lógica puramente aristotélica. Alguns psicólogos e psiquiatras importantes, como C. G. Jung (1875-1961), R. Assagioli (1888-1974), S. Grof (1931), Ken Wilber (1949), entre outros se interessaram pelo esoterismo, que por sua vez passou por um processo de "Psicologização do Sagrado e de Sacralização da Psicologia" no dizer de Hanegraaff (Cf. HANRGRAAFF, 1996). Até que nos anos 1960 surgiu nos EUA e na Europa um movimento contra cultural que se denominou de Nova Era.

Wouter Hanegraaff aponta que os fundamentos da espiritualidade do movimento chamado de *New Age* emergiram das antigas tradições relacionadas ao Esoterismo Ocidental, transformadas a partir do final do século XVIII no bojo de um processo de secularização do Esoterismo. (Cf. HANEGRAAFF, 1996).

Para esse autor, os *New Agers* aderem a uma visão *holística do Cosmos*. Para eles, Deus e o ser humano desfrutam da mesma essência profunda; as terapias devem tratar o ser humano como uma unidade que engloba todas as suas dimensões e não somente em sua corporeidade; e a humanidade deve reencontrar sua relação perdida com a natureza da qual é parte e assim por diante. Em geral o pensamento *New Age* se opõe ao reducionismo e à visão positivista do século XIX em suas diferentes formas e acredita que a dimensão espiritual não pode ser encarada como decorrente de um processo puramente material.

Embora nascido como um movimento contra cultural, aos poucos a "Nova Era" foi se transformando, inserindo-se na sociedade de forma diversificada e foi se expandindo globalmente. Essa expansão foi auxiliada pela indústria do entretenimento, que, através de filmes (do tipo Harry Potter, Avatar, Guerra nas Estrelas, o Universo de Tolkien, Cavaleiros do

Zodíaco etc...); jogos (baseados em magia, por exemplo); e livros (de ficção, de auto ajuda e “canalizados”) foi difundindo seus conceitos, práticas e valores. Hoje a própria publicidade de algumas grandes empresas começa a adotar sua linguagem e a ressaltar seus valores (ênfase em produtos naturais, ecológicos, paz espiritual, meditação etc...) (Cf. D’ANDREA, 2000). Nesse processo o Movimento Nova Era foi ao mesmo tempo incorporando e influenciando culturas locais. Em virtude desta sua nova configuração, alguns autores, como Paul Heelas, preferem atualmente chamar esse movimento de “Espiritualidades de Vida” para distingui-la de sua postura contracultural inicial, associada ao nome Nova Era (Cf. HEELAS, 2008).

Apesar de diversificado, esse movimento, qualquer que seja o nome que lhe quisermos dar, mantém uma “Matriz de Sentido” que deriva de seu posicionamento de “Acesso Aberto à Divindade”, no dizer da Hanegraaff, baseado na ideia de que o “Self Superior” dos indivíduos é como uma fagulha divina ligada ao Todo e, portanto, capaz de “acessar” diretamente o Sagrado, sem precisar de intermediários (Cf. HANEGRAAFF, 2014). Portanto, embora este movimento tenha um componente religioso, ele configura uma “Religião Invisível”, na definição de Knoblauch e Luckman (vide KNOBLAUCH, 2014), afinal, não tem por trás nenhuma instituição, nem sacerdotes, nem líderes, nem livros sagrados, nem dogmas.

Em pesquisa bibliográfica recente, membros do grupo de estudos sobre a nova espiritualidade: NEO, da PUC SP, coordenado pelo professor Silas Guerreiro, observaram que, a manifestação das Espiritualidades de Vida ultrapassa o campo religioso, gerando um novo *Ethos* global (vide GUERREIRO et al, 2016). Eles fizeram um levantamento dos principais elementos constitutivos deste, que chamaram de “*Ethos* da Nova Era”, segundo três categorias principais: o quadro metaempírico de significados; os sistemas de práticas e as formas de organização. Resumidamente apontaram os seguintes elementos principais desse *ethos*:

No quadro metaempírico de significados observaram, entre outros: a ideia de uma Energia imanente que alcança a transcendência; o Princípio do Holismo: tudo está interligado e compõe uma unidade; a Intuição ou Gnose, como forma de obter o conhecimento; a ideia de reencarnação; a força do pensamento; a existência de seres espirituais; a Alma como fagulha divina; a evolução da consciência como objetivo; a natureza como ser vivente e sagrado.

No sistema de práticas, encontraram com frequência: a canalização de mensagens de outros planos; a busca de estados alterados de consciência;

práticas para a vivência direta e pessoal do sagrado; práticas para a ligação corpo-mente-espírito (como a Yoga por exemplo); ligação com a natureza por sistemas de correspondências (astros-cristais-plantas-côres etc...); meditação; práticas mágicas; rituais diversos; terapias alternativas.

Nas formas de organização notaram: instabilidade organizacional; organização em Rede; participação em múltiplas organizações desconexas (GUERREIRO et al., 2016: 25-28). A respeito dessa participação dos indivíduos em múltiplas organizações, principalmente religiosas, inclusive em igrejas pertencentes a religiões supostamente incompatíveis, os chamados novaeristas acabam realizando uma “polinização cruzada” de ideias e valores de um ambiente a outro, que, juntamente com a divulgação desses elementos por outros meios, acaba afetando inclusive as religiões tradicionais (vide também GUERREIRO, 2013)

A similaridade desses elementos com os conceitos do hermetismo alexandrino e do Neoplatonismo é evidente. A ideia da unidade fundamental do Cosmo; a natureza sagrada; as correspondências; as práticas mágicas; os mediadores; a canalização de mensagens de outros planos; a vivência do sagrado sem intermediários; a evolução da Consciência como acaminho para uma reintegração no todo; areencarnação etc...se repete. Em outras palavras, aquilo que os antigos renascentistas chamavam de *Philosophia Perennis*, parece se manifestar com uma nova linguagem.

Portanto, como vimos o pensamento reinante em Alexandria no começo do milênio manteve sua influência ao longo do tempo, até o final do milênio e além, ora de forma submersa como na idade média, ora de forma explícita como na Renascença e assim continuou implícita e explícita na cultura até hoje, como se pode perceber na espiritualidade contemporânea.

Assim, independentemente de suas formas de manifestação e de sua linguagem, a Nova Era em sua essência é muito antiga, com a internet tomando o lugar das grandes bibliotecas de antanho. Isso pode indicar que a espiritualidade contemporânea, talvez não seja apenas um modismo pós-moderno, e sim algo mais enraizado na psique humana, que talvez mereça um aprofundamento dos estudos da comunidade acadêmica em geral e dos pesquisadores da Ciência da Religião em particular.

REFERÊNCIAS

BONANNI Giovanni (1978). **Il Pimandro**. Roma: Casa Editrice Atanor.

- D'ANDREA, Anthony (2000). **O Self perfeito e a Nova Era, individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais**. Rio de Janeiro: Edições Loyola.
- FAIVRE Antoine (1994). **Access to Western Esotericism**. New York: State University of New York Press.
- FESTUGIÈRE André-Jean (2006). **La Révélation d'Hermès Trismégiste**. Paris: Les Belles Lettres, parte I e II.
- FORTUNE, Dion (1993). **A cabala mística**. São Paulo: Pensamento.
- GUERRIERO, Silas. (2013). **El proceso de resignificación de las religiones tradicionales y las nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña**. In: TORRE, Renee de la, ZUNIGA, Cristina Gutierrez, HUET, Nahayeilli Juarez (Coord.). Variaciones y apropiaciones latinoamericanas de! new age. Mexico: Ciesas, pp. 263-284.
- GUERREIRO, Silas; MENDIA, Fabio; COSTA, Matheus Oliva da; BEIN Carlos; PROSPERI, Ana Luisa (2016). Os Componentes constitutivos da Nova Era, a formação de um novo ethos, in **Rever**, V. 16, n.2, pp. 9-30. São Paulo: PUC SP.
- HANEGRAAFF Wouter, J. (2012). **Esotericism and the Academy, rejected knowledge in western culture**. London: Cambridge University Press.
- _____ (1996). **New Age religion and western culture, esotericism in the mirror of secular thought**. Leiden: Brill Academic Publishers.
- _____ (2008). Altered States of Knowledge, the Attainment of Gnosis in the Hermetica. **The International Journal of The Platonic Tradition**, v. 2, Leiden: Koninklijke Brill. p.128-163.
- _____ **Open access to the Absolute, some remarks on the concept of religion, in Religion, perspective from the Engelsberg Seminar**, pp 89-102. Kurt Almqvist & Alexander Linklater (ed). Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014.
- HEELAS, Paul (2008). **Spiritualities of Life, Romantic Themes and Consumptive Capitalism**. Oxford UK, Camden USA: Blackwell Publishing.
- KNOBLAUCH, Hubert (2014). A dissolução da religião no religioso. In: LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água/Loyola, apresentação.
- MENDIA, Fabio (2017). **A Rosa do Encoberto, uma hermenêutica exploratória do pensamento esotérico de matiz rosacruciano de Fernando Pessoa**. Curitiba: Amorc, Urci GLP.
- REALE, Giovanni (1994). **História da Filosofia Antiga São Paulo**: Loyola, v. IV.

SOMMERMAN, Américo (2002). Plotino; Tratado das Enéades. São Paulo: Polar Editorial.

YATES Frances (1978). The Rosicrucian enlightenment. Boulder Colorado: Shambhala Publications, 1978.

A DIFERENCIAÇÃO ENTRE ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE PROPOSTA PELA ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE E SEUS PROBLEMAS PELA ÓPTICA DO CIENTISTA DA RELIGIÃO

Fábio Stern – Doutorando – PUC SP

Resumo: Em 1998 a dimensão religiosa foi incluída na definição oficial de saúde da Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS). Desde então a instituição passou a divulgar internacionalmente que a saúde consiste em um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social. Isso, evidentemente, gerou uma demanda para se discutir o que seria “completo bem-estar espiritual”, em especial frente ao fato de que a maioria dos conselhos profissionais da saúde, entre os estados-membro da ONU, rejeitam interferências de seus profissionais no campo religioso de seus pacientes. Assim, logo após a mudança, a OMS elaborou um documento propondo um método de quantificação desse “bem-estar espiritual”, apresentando uma definição do que é espiritualidade e as diferenças entre espiritualidade, religião e religiosidade, o que permitiria que os profissionais médicos pudessem atuar no campo da espiritualidade sem ferir seus códigos de ética. Desde então, isso nunca mais foi discutido, e esse conceito nunca foi revisado ou ampliado por nenhum outro documento da OMS. Do ponto de vista dos acadêmicos que discutem a epistemologia do que é religião com profundidade, essas distinções não somente são superficiais como também bastante problemáticas. Sobre o termo religião/religiosidade, a definição da OMS é eurocêntrica, baseada no modelo hierarquizado e institucionalizado de igrejas adotado pelas religiões abraâmicas. Além disso, a distinção de espiritualidade da OMS não parece suficiente para identificar quais elementos seriam somente espirituais sem serem religiosos. A OMS define espiritualidade como algo relacionado à autorrealização, aos sonhos, à busca de sentido pessoal, à autonomia em relação às instituições, a espontaneidade, à criatividade, à autenticidade e à liberdade; muito do que Woodhead e Heelas definem, justamente, como formas que as religiões se apresentam nas sociedades modernas. O presente trabalho teve como objetivo discutir essas questões, apresentando que para cientistas da religião, a distinção entre espiritualidade e religião não é tão fácil assim de ser traçada como aparentemente a OMS propõe.

Palavras-chave: Ciência da religião; Definição de religião; Espiritualidade e saúde.

As Guerras Mundiais do século XX promoveram grandes mudanças na concepção de saúde. Questionamentos surgiram sobre os soldados, que retornavam sofrendo de E.P.T. e viciados em opiáceos. Como estariam eles saudáveis nessas condições, por mais que não lhes fosse identificada uma doença física? Assim, o descrédito do pós-guerra levou à construção da noção de *welfare*, e demandas de sua seguridade passaram a ser apresentadas aos membros da recém-criada ONU. Em resposta a isso, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi inaugurada, com o intuito de incorporar em suas abordagens tanto o *welfare* quanto a questão da saúde mental (Neves, 2011; Laplantine, 2010).

Desde sua fundação, a OMS recusou-se a definir saúde simplesmente como a ausência de doenças. Embora indícios de uma ruptura paradigmática fossem observados, pouco mudou na prática médica durante os primeiros anos da OMS. Contudo, a Contracultura de 1960 passou a exigir o desenvolvimento de uma medicina integrativa, que se preocupasse com o ser humano em sua totalidade, incluindo em sua prática também a dimensão espiritual (Bloise, 2011).

O problema é que desde o fim da Idade Média domina um *ethos* na área médica que trata a religião como tabu. Alimentado por um mito de continuidade iluminista que considera que a prática médica surgiu na Antiguidade, passou por Hipócrates e Galeno até atingir a iluminação na Modernidade, exorcizando o suposto “misticismo religioso medieval”, a noção atual de avanço científico se pautou na manutenção de uma imagem social do médico como cientista, opondo radicalmente a medicina a qualquer coisa religiosa (Laplantine, 2010; Foucault, 2012).

No Brasil, a maioria dos códigos de ética que regulam as profissões da saúde age como mantenedora desse *ethos*, proibindo interferências no campo religioso. No Código de Ética da Medicina é dito que o trabalho médico não pode ser explorado para fins religiosos (CFM, 2010, p. 30). O Código de Ética da Psicologia, ao abordar as responsabilidades profissionais, proíbe que psicólogos induzam convicções religiosas no exercício de suas funções (CFP, 2014, art. 2º, § b). O descumprimento desses códigos acarreta sanções dos conselhos, com possibilidade de cassação do direito de exercício profissional.

Contudo, as demandas por uma medicina integral gerou um mercado paralelo de práticas que a medicina hoje se demonstra interessada em absorver. Um levantamento feito por Koenig (2005) demonstrou que de 1980 a

2000 houve um aumento de 800% a 1.000% no número de artigos da Medline e da Psyclit relacionando saúde e religião. Também começaram a surgir cursos de extensão e disciplinas sobre religião em formações da área da saúde no mundo todo, estimulados pela própria OMS, mas com outra nomenclatura: “espiritualidade”.

Preocupações com “espiritualidade” são observadas desde 1983 na OMS, quando ocorreram os primeiros debates sobre a inclusão de uma dimensão metaempírica, não material, em sua definição oficial de saúde. Em 1998, na 101ª sessão do conselho executivo, um pedido formal foi feito ao diretor geral da OMS, e assim a Constituição da OMS passou a definir saúde como “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, *espiritual* e social, e não apenas a ausência de doenças ou enfermidades” (WHO, 1998, p. 4, tradução minha, grifo meu).

Isso gerou uma necessidade mundial de explicação do que se entendia por “bem-estar espiritual”. Um documento elaborado logo após a mudança propôs um método de quantificação desse “bem-estar espiritual”, apresentando uma definição, em um único parágrafo de 251 palavras, do que é “espiritualidade” e as diferenças entre “espiritualidade”, “religião” e “religiosidade”. Desde então, esse conceito nunca foi revisado ou ampliado por nenhum outro documento oficial da OMS.

Dentre as definições apresentadas, a OMS descreveu *religião* como “a crença na existência de um poder sobrenatural dominante, criador e controlador do universo, que deu ao ser humano uma natureza espiritual que continua a existir após a morte do corpo” (WHO, 1998, p. 7, tradução minha). Segundo esse mesmo documento, *religiosidade* seria o ato de seguir, praticar ou acreditar em uma religião. Por fim *espiritualidade*, o termo de maior interesse pela OMS, é definido como

[...] a crença em uma natureza não material com a suposição de que há mais na vida do que aquilo que pode ser percebido ou totalmente compreendido. A *espiritualidade* aborda questões como o significado da vida e o propósito na vida, e não necessariamente está limitada a quaisquer tipos específicos de crenças ou práticas (WHO, 1998, p. 7, tradução minha, grifo meu).

Embora assumo uma tendência de sobreposição das duas categorias, o texto declara que “a *religiosidade* difere [da *espiritualidade*] por haver uma sugestão clara de um sistema de culto e uma doutrina específica, que é compartilhada com um grupo” (WHO, 1998, p. 7, tradução minha, grifo meu). Para a OMS, a espiritualidade não necessariamente se relacionaria a qualquer religião – o que permitiria a ação dos profissionais médicos sem ferir seus códigos de ética.

Primeiramente, deve-se ter em mente que as explicações apresentadas aqui são maiores do que o próprio texto da OMS sobre o assunto. Em segundo lugar, do ponto de vista dos acadêmicos que discutem a epistemologia do que é religião com profundidade, essas distinções não somente são superficiais como também bastante problemáticas.

Ao declarar que a espiritualidade não necessariamente se relaciona a uma religião, a OMS legitima a ação dos profissionais médicos sem ferir seus códigos de ética. Embora “resolva” a questão dos códigos de ética, as definições da OMS não diminuem outro grave problema ético. Os profissionais da saúde mal são preparados para identificar o que é uma religião em sua formação, quem dirá para diagnosticar “bem-estar espiritual”. Conforme ressalta Sloan (2000), apesar de seu crescente interesse pelas práticas religiosas, médicos são inaptos a “prescreverem” atividades religiosas.

Sobre os termos “religião” e “religiosidade”, a definição da OMS é claramente eurocêntrica, baseada no modelo hierarquizado e institucionalizado de igrejas adotado pelas religiões abraâmicas. Ao descrever que somente a crença em algo sobrenatural, dominante, criador e controlador do universo é religião, a OMS exclui do escopo o budismo e o daoísmo, religiões majoritárias no leste da Ásia. Não só isso, ao declarar que a religiosidade difere da espiritualidade por possuir uma doutrina específica, a OMS legitima interpretações de que ser católico é religiosidade, mas receber um passe espírita é *apenas* espiritualidade se a pessoa não segue a doutrina kardecista.

Além disso, a distinção de espiritualidade da OMS não parece suficiente para identificar quais elementos seriam somente espirituais sem serem religiosos. A OMS define espiritualidade como algo relacionado à autorrealização, aos sonhos, à busca de sentido pessoal, à autonomia em relação às instituições, a espontaneidade, à criatividade, à autenticidade e à liberdade; muito do que Woodhead e Heelas (2000) definem, justamente, como formas das religiões se apresentarem nas sociedades modernas. Não somente isso, essa descrição é tão inclusiva que coisas tão amplas quanto a maternidade, adesão a movimentos sociais, identidade política e até o nazismo poderiam encaixar-se como espiritualidade.

Mas o que mais chama a atenção é que esse modelo apaga determinadas linhagens, e suas práticas passam a não mais serem apresentadas como religiosas. Devemos nos questionar a quem é vantajoso que isso aconteça. Citando dois exemplos para reflexão, a medicina chinesa é pautada no daoísmo. Se o daoísmo não é mais uma religião, a medicina chinesa deixa de ser religiosa e pode ser utilizada pela medicina? A antroposofia é derivada da teosofia, escola esotérica europeia. Sua ruptura se deu pela centralidade de Cris-

to entre os antroposóficos, algo não compartilhado pela teosofia (Toncheva, 2013). Mas como ela não possui o “formato igreja” previsto pela definição da OMS, a antroposofia também deixa de ser uma religião, mesmo que fale sobre “energia crística” e “ciência espiritual”?

Acreditamos que determinadas práticas religiosas que nos últimos anos vêm se apresentando como mercadologicamente interessantes para a medicina têm sido absorvidas sob a égide do termo “espiritualidade” sem maiores questionamentos. Usualmente trata-se de práticas não institucionalizadas (p. ex. plantas sagradas, imposição de mãos), de minorias religiosas no ocidente, usualmente não ocidentais (p. ex. acupuntura, ioga, *āyurveda*, meditação) ou esotéricas (p. ex. antroposofia, remédios florais), que passam a ser explicadas por chaves de leitura psicologizadas das religiões.

A hipótese levantada é reforçada pelo fato de Sutcliffe e Gilhus (2014) identificarem que a palavra “espiritualidade” está sendo empregada nos dias atuais cada vez mais como um sinônimo para aquilo que, em 1970, foi descrito como o movimento da Nova Era. Nesse sentido, um hiato importante é observado, que nos leva ao seguinte questionamento: Está ocorrendo uma comodificação de bens religiosos pela medicina? A medicina está incorporando para si esses bens, resignificando-os para não perder seu mercado para as terapias holísticas e outras formas de medicina paralela?

REFERÊNCIAS

- BLOISE, Paulo. Medicina integrativa: corpo, mente e espiritualidade. In: _____. **Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade**, São Paulo: SENAC, 2011, p. 135-164.
- CFM (Conselho Federal de Medicina). **Código de ética médica: Resolução CFM nº 1.931, de 17 de setembro de 2009 (versão de bolso)**. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 2010.
- CFP (Conselho Federal de Psicologia). **Código de ética profissional do psicólogo: Resolução CFP nº 010/05, de 21 de julho de 2005**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **The birth of the clinic: an archaeology of medical perception**. 3rd ed. rev. London: Routledge, 2012.
- KOENIG, Harold G. Health and religion. In: JONES, Lindsay (org.). **Encyclopedia of religion**. 2nd ed. Farmington: Thomson Gale, 2005.
- LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. 4^a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

NEVES, Afonso Carlos. Conceito ampliado de saúde. In: BLOISE, Paulo (Org.). **Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade**. São Paulo: SENAC, 2011, p. 23-35.

SUTCLIFFE, Steven J.; GILHUS, Ingvid Sælid. **New Age Spirituality: Rethinking Religion**. Routledge: Abingdon, 2014.

TONCHEVA, Svetoslava. Antrophosophy as religious syncretism. **SOTER: Journal of Religious Science**, [s.l.], v. 48, n. 1, p. 81-89, 2013.

WHO (World Health Organization). **WHOQOL and Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs (SRPB)**. Geneva: WHO, 1998.

WOODHEAD, Linda; HEELAS, Paul. **Religion in Modern Times: an interpretive anthology**. Oxford: Blackwell, 2000.

PNEUMATOLOGIA E DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: AS TENTATIVAS DE AMOS YONG E GEORGE KHODR

Fabrício Veliq – Mestre – FAJE

Resumo: A pluralidade religiosa é uma realidade desde os primórdios da sociedade. O povo de Israel, desde o início de sua existência, se viu cercado por outras religiões e teve que conviver com elas. O Cristianismo também, desde suas origens no primeiro século, teve a necessidade de conviver e responder às questões propostas por outros grupos que não tinha Cristo como Senhor. Nesse sentido, a pluralidade religiosa não se mostra como algo novo. Contudo, nem sempre a pluralidade religiosa foi vista como benéfica, e o próprio Cristianismo durante muito tempo teve uma postura de recusa em ouvir o que as outras religiões tinham a dizer, considerando-se a única voz digna de falar a respeito dos mistérios de Deus. Com o advento da modernidade, a hegemonia do Cristianismo deixa de existir e os discursos de explicação do mundo, do humano e da sociedade propostos por outras religiões também passam a ser considerados como verdadeiros e dignos de existência. No cenário atual, o diálogo interreligioso se coloca como tarefa imprescindível para o Cristianismo, caso esse queira continuar como uma voz que faça sentido dentro de uma sociedade plural. Diversas foram as tentativas, no âmbito teológico cristão de dialogar com as outras religiões. De início, essas tentativas foram feitas pelo viés cristológico. Essas, porém, dividindo-se em exclusivistas, inclusivistas e pluralistas não conseguiram, segundo Amos Yong, dar respostas satisfatórias à questão do diálogo interreligioso. Mediante isso, ocorre uma guinada para a tentativa do diálogo interreligioso pela via da pneumatologia. O intuito dessa comunicação é mostrar, brevemente, duas tentativas de diálogo interreligioso por essa via, a saber, a tentativa de George Khodr, teólogo Ortodoxo, e a tentativa de Amos Yong, teólogo Pentecostal. Tentaremos expor as linhas gerais do pensamento desses dois teólogos sobre a temática a fim de mostrar os avanços e possíveis limitações existentes em suas propostas de diálogo interreligioso.

Palavras-chave: Diálogo interreligioso; Pneumatologia; Amos Yong; George Khodr.

INTRODUÇÃO

Ao longo de sua história, o Cristianismo sempre conviveu com as outras religiões. Sua própria origem tem fundamento na religião judaica de seu tempo e não pode ser desvinculada dos aspectos religiosos que perpassam essa religião. No entanto, essa convivência religiosa nem sempre se deu de maneira amistosa, sendo constantes os embates entre o Cristianismo e as outras religiões, tanto na Idade Antiga quanto nas Idades Média.

Com o advento da Idade Moderna e Contemporânea, pensar a questão do diálogo inter-religioso se tornou uma tarefa mais que fundamental dentro da sociedade, uma vez que o Cristianismo, diferentemente da Idade Média, não gozava mais da hegemonia que tinha anteriormente.

Dessa forma, no século XX surge no meio cristão a chamada Teologia Cristã das Religiões que tem o intuito de refletir sobre a relação entre Deus e o fenômeno da religião a partir da fé cristã (YONG, 2003, p.14), ou seja, “pensar teologicamente sobre o que significa para cristãos viver com pessoas de outras fés e sobre a relação do Cristianismo com outras religiões” (KÄRKKÄINEN, 2004, p.2). Por causa disso, alguns autores, como o próprio Kärkkäinen, preferem o termo Teologia do Pluralismo Religioso, por refletir melhor o desafio de uma teologia das religiões na atualidade.

Diversas foram as tentativas para a efetivação desse diálogo entre as religiões. De início, essas tentativas se deram pelo viés cristológico, em que nomes como Jacques Dupuis e Paul Knitter são constantemente lembrados pelas suas inúmeras contribuições.

Contudo, essa tentativa cristológica, dividida nas perspectivas exclusivistas, na qual a salvação somente se dá por meio da adesão à fé cristã, inclusivista, na qual a salvação pode ser alcançada por meio das outras religiões por meios que somente são conhecidos por Deus e pluralista que admite que a salvação é universal e acessível a todos e todas, independente da cultura religiosa onde ela está inserida, resulta, segundo Yong, em um impasse uma vez que somente se preocupam em como se dá a salvação nessas outras religiões e não nas próprias religiões em si

Diante disso, alguns autores voltam sua atenção para uma abordagem pneumatológica para o diálogo inter-religioso. Dentre vários, essa comunicação tem o intuito de apresentar a tentativa de dois autores: George Khodr e Amos Yong.

A TENTATIVA DE GEORGE KHODR

Georges Khodr é um teólogo ortodoxo que, à época da escrita das ideias que abordaremos era o Metropolitano da Diocese de Monte Líbano, pertencente ao patriarcado Greco-Ortodoxo da Antioquia.

Em seu pensamento, pensar a questão do diálogo entre as religiões tem a ver com pensar a própria paz mundial, mesmo que a questão central desse diálogo não seja a paz, antes a questão da verdade, ainda mais se ela for considerada como pertencente nas fronteiras da Igreja histórica. Em suas palavras:

A vida espiritual que levamos é uma coisa se a verdade de Cristo é confirmada dentro das fronteiras da Igreja histórica; é uma coisa bastante diferente se é irrestrita e dispersa pelo mundo. Na prática e a contento, amor é uma coisa se a cristandade é exclusiva e uma coisa muito diferente se é inclusivo (KHODR, 1971, p. 118)

Assim, para Khodr, promulgar julgamentos a respeito do relacionamento da cristandade com as outras religiões sem que os dados dessas religiões estejam dentro dos escopos teológicos de maneira criativa e crítica se mostra como completo *nonsense* por parte dos teólogos que o fazem.

Para o teólogo ortodoxo, a teologia contemporânea deve ir além de uma noção de história da salvação para, assim, redescobrir o significado de *oikonomia*, sem reduzir a economia de Cristo à sua manifestação histórica, porém indicando que participamos na vida de Deus mesmo (KHODR, 1971, p. 123).

É a partir desse ponto que entra a questão do Espírito Santo na proposta de Khodr, uma vez que a noção de economia é a noção do mistério, entendendo mistério como sendo a força que está respirando no evento (KHODR, 1971, p. 123).

Porém, para ele, a economia do Espírito é diferente da economia do Filho, sem contudo estarem desassociadas. Uma das consequências é que a vinda do Espírito não está subordinada ao Filho, ou seja, não é uma mera função da palavra, sendo antes, sua consequência¹⁰⁴.

Para Khodr, o Espírito é aquele que faz Cristo presente. Dessa forma,

¹⁰⁴ Aqui Khodr se baseia no texto de LOSSKY, Vladimir. *Théologie mystique de L'Église d'Orient*. Montaigne. Aubier Éditions:1944, p. 156: "O Pentecoste não é uma "continuação" da encarnação, ele é sua sequela, sua consequência".

O Espírito opera e aplica Suas energias de acordo com Sua própria economia e nós podemos, a partir desse ângulo, olhar as religiões não cristãs como pontos onde Sua inspiração está trabalhando. Todos que são visitados pelo Espírito são o povo de Deus (KHODR, 1971, p. 126).

Assim, o pensamento de Khodr a respeito desse diálogo com as outras religiões pode ser resumido como

A tarefa suprema é identificar todos os valores crísticos nas outras religiões, para mostrar a eles Cristo como vínculo que os une e seu amor como sua realização. A verdadeira missão repousa na atividade missionária. Nossa tarefa é simplesmente seguir os passos de Cristo percebido nas sombras das outras religiões (KHODR, 1971, p. 128).

Um pequeno avanço pode ser considerado em um artigo publicado vinte anos depois, no qual admite que as outras religiões também se encontram em contato com Deus, mesmo que Cristo não seja confessado ou divulgado (KHODR, 1991, p.25-27) e, assim, O motivo das outras religiões permanecerem entre nós, faz parte da economia divina, o que implica que nunca saberemos o porquê de sua presença no mundo.

A TENTATIVA DE AMOS YONG

Amos Yong, teólogo malasiano e crescido nos Estados Unidos, pode ser considerado, na atualidade, um dos teólogos que mais se debruçou a respeito do diálogo inter-religioso por meio de uma questão pneumatológica.

Como dito anteriormente, o interesse de Yong por uma abordagem pneumatológica acerca do diálogo inter-religioso se dá devido ao impasse que as perspectivas exclusivistas, inclusivistas e pluralistas oferecem a essa temática, sendo mais uma teologia soteriológica a uma teologia das religiões (YONG, 2003, p.23-26).

Sua proposta se baseia em três axiomas, 1 – Deus é universalmente presente e ativo no Espírito, o que leva Yong a se perguntar sobre a ação do Espírito na vida humana, na sua cultura e em seu aspecto social; 2 – O Espírito de Deus é o sopro de vida da imago Dei em todo ser humano e o pressuposto de toda relação humana e comunitária; 3 – as religiões do mundo, como tudo que existe, são providencialmente sustentadas pelo Espírito de Deus para propósitos divinos. (Cf. YONG, 2003, p.44-46)

Diante disso, toma como base a chamada pneumatologia fundacional desenvolvida por Donald Gelpi, e propõe um fundacionismo ancorado naquilo que denomina como imaginação pneumatológica. Em resumo, a pneumatologia fundacional (que diz que toda experiência humana é uma experiência do Espírito¹⁰⁵) tem sua epistemologia em uma imaginação pneumatológica (a lente pela qual vemos determinada coisa, ou seja, “um processo sintético de fazer-o-mundo que faz a ponte entre a percepção elementar e a cognição na experiência humana”). (Cf. YONG, 2003, p.80).

Torna-se preocupante a primeira tese, uma vez que nosso teólogo coloca em suspenso a conexão entre o Espírito e o Filho. Nesse sentido, assim como George Khodr, separa a economia do Filho da do Espírito.

Com isso em mente, sua proposta de diálogo inter-religioso pela via pneumatológica, num primeiro momento, foca na questão do discernimento, ou seja, como o Espírito pode ser discernido dos espíritos das outras religiões, tendo por base três teses centrais: a primeira é a de que todas as coisas são compostas por *Logos* e *Pneuma* (as duas mãos do Pai), sendo o *Logos* a forma concreta e o *Pneuma* “o complexo de hábitos, tendências, e determina aquela forma, guia, e em algum aspecto manifesta e, ou determina seu comportamento fenomenal ou concreto” (YONG, 2003, p.130), a segunda de que que os autores bíblicos entendem discernimento como a “cultivação da percepção humana e sentidos cognitivos que capacitam penetrar as formas concretas das coisas no interior de seus espíritos” (*Ibid.*, p.130), e a terceira é que o discernimento espiritual em seu sentido mais amplo inclui, mas não se limita por isso, ao dom carismático de discernir os espíritos, devendo ser entendida como uma hermenêutica de vida que tem a ver tanto com um dom divino como uma atividade humana que pretende ler os processos internos de todas as coisas (*Ibid.*, p.130).

Sua primeira tese, contudo, é a que se mostra mais complicada, uma vez que, para que ela funcione, Yong negocia a conexão entre o Espírito e o Filho, separando as duas economias.

Pouco depois, em sua obra *The Spirit poured out on all flesh: pentecostalism and the possibility of global theology* reconhece seu erro ao propor a separação da missão do Filho e do Espírito.

Nessa obra, ancorado no evento do Pentecostes relatado em Atos 2, no qual houve uma variedade de línguas para falar a respeito das maravilhas de Deus, assim também é possível pensarmos o testemunho da verdade em suas diversas formas. Para Yong, da mesma forma que a questão da diversi-

¹⁰⁵ Chamamos a atenção que isso remete ao pensamento que Moltmann desenvolveu em sua pneumatologia na década de 1990.

dade das culturas e das religiões não podem ser subestimadas, também a unidade da verdade não deveria minar a particularidade de cada voz. Para nosso teólogo, o derramamento do Espírito, seguindo a narrativa do Pentecostes, preserva as diferenças e não as apaga e, assim, “A integridade de cada caminho precisa ser protegida e não subsumida em um sistema todo-inclusivo que ou ignora ou transmuta ilegitimamente seu caráter distintivo (YONG, 2003, p. 195)”.

Nessa mesma obra, Yong tenta abordar o diálogo inter-religioso de maneira efetiva, propondo um diálogo com a religião islâmica. Contudo, ao tentar fazer isso, Yong segue a partir da teologia do pentecostalismo uniconista¹⁰⁶ que não aceita o dogma trinitário. Assim, novamente, compromete a identidade cristã, fazendo sua abordagem pneumatológica desvincilhada da Trindade.

CONCLUSÃO

O intuito dessa comunicação foi expor brevemente as tentativas de George Khodr e Amos Yong para uma abordagem pneumatológica do diálogo inter-religioso. Uma coisa que nos chama a atenção é a negociação da identidade cristã que ocorre nas duas tentativas. Tanto Khodr quanto Yong em um primeiro momento, separam a economia do Filho da economia do Espírito e, ao fazerem isso, comprometem a questão trinitária que faz parte do cerne da fé cristã.

Especificamente no caso de Khodr, a nosso ver, é possível perceber ainda uma visão imperialista, (ainda que em certa versão *light*) da missão, em que à Igreja é dada a verdade última e ela deve trazer ao conhecimento das outras religiões o nome correto e verdadeiro do deus experienciado por elas.

Outro aspecto que nos chama a atenção é a ausência da questão da experiência humana como fator levado a sério na abordagem pneumatológica das religiões. Mesmo Yong que tem como base a ideia de uma pneumatologia fundacional que nos diz que toda a experiência humana é também uma experiência do espírito, ainda que em bases de uma filosofia norte-americana de caráter analítico como a de Pierce, este não aborda essa categoria em sua abordagem pneumatológica.

¹⁰⁶ A ideia do pentecostalismo uniconista remete a John Schaepppe e Frank Ewart e considera Jesus como no “nome” de Deus, entendido como Pai, Filho e Espírito. Dessa forma, não há distinção das pessoas em Deus e em Jesus está a completude da divindade encarnada. Cf. YONG, Amos. *The Spirit poured out on all flesh: Pentecostalism and the possibility of global theology*. 2003, p. 205-213.

Diante disso, ligar a experiência humana com a experiência do Espírito é algo que merece atenção e pode servir de base para uma abordagem pneumatológica na teologia do diálogo inter-religioso contemporâneo.

REFERÊNCIAS

KÄRKKÄINEN, Velli-Matti. **Trinity and religious pluralism**: the doctrine of trinity in Christian theology of religions. Aldershot. Ashgate: 2004, 197 p.

KHODR, Georges. An orthodox perspective of inter-religious dialogue. In: **Current Dialogue**. n.19, Jan 1991, p. 25-27.

_____. **Christianity in a pluralistic world** – The economy of the Spirit. In: *Ecumenical Review*. Vol 23, n. 2, abr 1971, p. 118-128

LOSSKY, Vladimir. **Théologie mystique de L'Église d'Orient**. Montaigne. Aubier Éditions: 1944, 248 p.

YONG, Amos. **Beyond the impasse**: toward a pneumatological theology of religions. Minnesota. Baker Academic: 2003, 205 p.

_____. **The Spirit poured out on all flesh**: Pentecostalism and the possibility of global theology. Michigan. Baker Academic: 2005, 320 p.

GÊNERO NO BRASIL: BINARISMOS E REPRODUÇÕES PATRIARCAIS NO DISCURSO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO

Fernanda Marina Feitosa Coelho – Mestra – UMESP

Resumo: O texto contém excertos da minha pesquisa de mestrado. Este recorte explana, historicamente, como se deu o papel de legitimação da “naturalidade dos sexos” como senso comum no país, remontando à sua colonização, de maneira que foram produzidas imprecisões que fazem com que as concepções “sexo” e “gênero” se confundam como sinônimos. Depreende-se, assim, do discurso de parlamentares que se autodeclaram religiosos, a concepção biologizante e naturalizante que associa sexo biológico à gênero, em detrimento das pessoas, de suas particularidades e de seus marcadores de interseccionalidades. Visto que consideramos que a escola é um dos principais espaços de sociabilidade com vistas à formação de cidadãs e cidadãos que prezem pelo respeito aos princípios democráticos e pelo respeito à diversidade e à pluralidade, o texto aponta para a responsabilidade na formação de cidadãos e cidadãs plenos de direitos.

Palavras-chave: Gênero; “Ideologia de gênero”; Colonização; Educação.

A religião tem forte importância na formação de símbolos culturais (GEERTZ, 2008), sejam estes polutos ou imaculados. Esse potencial permite grande influência na formação e aceitação do senso comum brasileiro e, conseqüentemente, do forte acolhimento de seus discursos por grande parte da sociedade. Neste sentido, apelar para o repúdio ao que é estranho, surte efeitos concretos, pois desestabiliza o que temos como certo. Em outras palavras, o que causa estranhamento denuncia que aquilo que nos é tido como realidade óbvia, na verdade, é uma convenção social, ou seja, uma invenção acolhida pelo senso comum como verdade universal. Sobre esta instabilidade nos alerta Geertz (2008, p. 73) que tanto os símbolos como sua perda podem ser decisivos para a nossa viabilidade como criaturas.

Semelhantemente, a categoria gênero desestabiliza as certezas históricas dos sexos, não somente por sua infixidez, mas pela denúncia que faz dos símbolos que buscam prender homens e mulheres em comportamentos e papéis socialmente determinados e distribuídos com o intuito de hierarquizar os

sexos e com a consequência de punir todos aqueles que causam estranheza ao senso comum de como os sexos deveriam se comportar.

No Brasil, o senso comum sobre a divisão sexuada do poder remonta à sua própria formação. Assim, é relevante compreender historicamente como se deu o papel de legitimação da “naturalidade dos sexos” como senso comum e ao longo da construção do país. Esta leitura histórica nos permitirá a percepção de que a “naturalidade” dos papéis sociais que atribuímos aos homens e mulheres não é tão natural assim, mas instituída na colonização. Em outras palavras, explicitaremos a construção dos papéis sociais feminino e masculino no Brasil enquanto historicamente construídos e legitimados pela religião como tais em oposição a sua configuração “natural”, como afirmam os discursos religiosos.

Muitos são os apelos ao que é “natural” ou da “natureza humana”, quando do discurso político-religioso no que diz respeito a gênero enquanto ideologia. Reproduções destes binarismos – mulher/homem, heterossexual/homossexual, etc. – parecem, por sua vez, apresentar raízes nas observações das tarefas desempenhadas por cada sexo nos estudos sociais de sociedades colonizadas na busca pelos resultados da distinção de gênero.

Destarte, a missão civilizadora aplicou a dicotomia de gênero hierárquico na colonização como uma forma de julgamento e de atrelar tais costumes aos locais como normativa (LUGONES, 2010). Desta maneira, ao distribuir os papéis feminino e masculino socialmente aos colonizados, hierarquizou-se gênero no Brasil como algo natural e pré-existente, de forma que “onde se via sexo, ver-se-ia gênero”, notando assim a percepção dicotômica de gênero. Em outras palavras, a separação dos sexos e de suas funções culminou na falsa percepção de características que são socialmente sabidas femininas ou masculinas como particularidades inerentes às naturezas feminina e masculina.

Esta tentativa de “apagar” as práticas locais e “controlar práticas sexuais e reprodutivas” promoveram, durante a colonização, uma “desumanização constitutiva da colonialidade do ser”, ou seja, uma construção do ser a partir da visão dos colonizadores em detrimento e (em alguma medida) substituição das já existentes práticas locais. Também por este motivo, as reproduções dicotômicas e classificatórias do discurso político-religioso sobre gênero encontram terreno tão fértil no pensamento comum da sociedade brasileira; é crença e senso comum que existe uma dada “natureza feminina” e uma outra tal “natureza masculina” que estejam atreladas ao sexo biológico e que sejam compostas por características tais que conformem o homem em um ser necessariamente dominante, viril e provedor em oposição à mulher necessariamente inferior, frágil e dependente. O que tal discurso esconde é que, atrelando gê-

nero ao sexo biológico, mascara-se a construção social dos papéis atribuídos aos sexos e que perpetuam as hierarquias sociais que mantêm as chamadas minorias sexuais em posições socialmente inferiores não somente no tocante à sexualidade, mas também e conseqüentemente, política e economicamente.

Adicionalmente, Rita Segato (1998) esclarece a necessidade de estender a discussão de gênero, historicamente colonizado, em suas interseccionalidades e outras configurações hierárquicas. Neste sentido, gostaríamos de afirmar que gênero seria um ponto de partida para compreender como se produzem e reproduzem as mais variadas estruturas de dominação e subordinação em sociedades patriarcais. Ao descortinar o caráter de construção social das hierarquias estabelecidas entre os sexos, uma das formas primeiras de distinção social causadoras de opressão, as reflexões sobre gênero abrem a possibilidade de perceber outras formas de opressão que existem e foram capilarizadas muito por conta de processos de colonização.

Rita Segato também sustenta que o senso comum institui representações que estabelecem correlação entre sexos e comportamentos. Para a autora, o senso comum apreende o que é ser homem ou mulher, de forma que existem “ (...) posições e lugares numa estrutura de relações aberta a ser preenchida, e condenados a reproduzir os papéis relativos previstos para eles na “ficção dominante” ou cena originária” (SEGATO, 1998, p. 4).

Essa tentativa de monopolização da sexualidade e das escolhas sexuais promove colonização da categoria gênero, pela propagação das configurações patriarcais e pela perpetuação da ideia implícita de que somente a opção heterossexual cisgênera é legítima. Esse cultivo de moralidade condena toda uma sociedade a viver sob uma suposta relação “inerente” entre sexo e gênero de maneira que todos que transgridam esta norma sejam marginalizados.

A hierarquização, ao acobertar uma qualificação dos “tipos de gênero”, conforma uma matriz heterossexual que perpassa a vida de todos estes mesmos “tipos de gênero” a partir da realidade construída. Isso se dá porque, antes mesmo de se atribuir papéis de gênero a homens e mulheres e de ensiná-los seu “devido” lugar na estrutura social, pressupõe-se que estes sejam opostos que se complementam e, portanto, que suas características são também opostas e complementares. Rita Segato (1998) estabelece que essa matriz heterossexual é a matriz de poder que solidifica as bases pelas quais as outras formas de manifestação e capilarização do poder se formulam.

Por sua vez, o discurso religioso cristão da “ideologia de gênero” promove colonização de gênero por reproduzir e legitimar a desigualdade entre os sexos não somente entre os cidadãos religiosos, mas atuando politicamente junto à sociedade e usando o Estado como espaço de articulação da ordem

dominante, do que é ou não “correto”, do que é ou não “permitido” e, portanto, “legítimo”. Analisando as estruturas elementares que compõem a violência, Segato (2003, p. 15) afirma a reprodução de um mundo violento como consequência do efeito moral e moralizador da reprodução do patriarcalismo. No Brasil, percebemos que tal reprodução ocorre por meio da evocação de papéis que foram atribuídos aos homens e mulheres no projeto colonizador civilizatório e que foram tidos como “naturais” em detrimento das práticas locais já existentes.

Neste sentido, a sociedade, já conformada, sente suas fobias legitimadas pelas falas católicas e protestantes no cenário político brasileiro. A percepção da hierarquia dos sexos na sociedade propicia a fobia de gênero por meio da realidade objetivada (BERGER, 1985) e do estranhamento, mas também possibilita resistência. A luta ideológica que se dá no contexto das discussões que ocorreram em torno da categoria gênero nos debates que envolveram o Plano Nacional de Educação alcançaram diferentes instâncias públicas, especificamente, da “família tradicional” ou “natural”, como aquela constituída somente por homem e mulher.

Se conceituarmos tais questionamentos e denúncias nos mesmos termos utilizados por Geertz (2008), podemos dizer que, por sua legitimação de base religiosa, as sexualidades que diferem das normas “naturais” e os comportamentos que diferem daqueles esperados do “masculino” e “feminino”, explicam os rechaços religiosos a estes pelas resistências ao seu próprio poder. O autor afirma que os sistemas religiosos consolidados enxergam tais ameaças a seus preceitos como indícios de um caos que deve ser combatido.

Sabe-se que o veto à diretriz de gênero ocasionado pela forte ingerência política religiosa nas tramitações do PNE 2014-2024 reproduz e legitima a desigualdade entre os sexos e sexualidades nas instituições educacionais e, conseqüentemente, na sociedade de maneira geral, agindo na forma de religião consolidante. Visto que a escola é ambiente de biopoder (FOUCAULT, 2008) permeado pelos mesmos códigos de sentido que o senso comum, termina por servir aos interesses das classes dominantes, onde somos amoldados pelo sistema educacional excludente e consolidador das mesmas opressões. Neste sentido, o comportamento político-religioso conservador age em prol de manter as hierarquias sexuais tais quais são.

Tivesse o resultado do PNE sido diferente no que diz respeito à inclusão das diretrizes que explicitavam as discriminações existentes no Brasil, uma vez que o respeito à diversidade sexual fosse ensinado e as discriminações com base em gênero, orientação sexual e outros marcadores fossem combatidas, as classes dominantes perderiam seu status privilegiado e seus interesses

seriam, conseqüentemente, minados. Mesmo que, na realidade, quando olharmos para a nossa sociedade, já vejamos exemplos pouco ou muito distantes deste padrão – como mães solteiras, casais não heterossexuais, mulheres que não querem ser mães e tantos outros –, ainda persiste a crença de que estas configurações entendidas como “alternativas” não correspondem aos códigos de sentido percebidos como “naturais”. Primeiro, porque não adquiriram status de legitimidade, e, segundo, porque são tratados pelo discurso dominante religioso como “gambiarras” de um único modelo de comportamento a ser seguido.

É possível compreender que o repúdio à diversidade sexual ocorre em diferentes níveis se a observarmos em suas diversas configurações e quando comparada aos padrões “normais” de comportamento/relacionamento e, portanto, aceitos como “corretos”. Como exemplo, citamos a análise de Cheryl Anderson, que afirma que o relacionamento homossexual masculino é mais repudiado que o feminino por representar um homem se submetendo ao papel feminino, ao ser penetrado e ao abrir mão de seu papel social dominante (ANDERSON, 2016, p. 129).

Outras configurações de relacionamentos causam estranhamento ao senso comum por transgredirem o padrão dominante de relação. Por exemplo, a uma relação cisgênera em que a mulher é a provedora e o homem cuida da casa e dos filhos, temos uma reação. Quando o relacionamento homossexual feminino é fetichizado, temos outra. Aos relacionamentos homossexuais masculinos associa-se o estigma da promiscuidade e da doença por conta de epidemias como o HIV/AIDS e outras. Entretanto, da mesma forma que a religião tem forte papel de legitimação em relação aos papéis social e culturalmente atribuídos aos indivíduos, ela valida e reforça a hierarquia entre estes, avaliando opressões até mesmo nas relações cisgêneras.

É “óbvio” que uma relação cisgênera onde o homem é o parceiro dominante e a mulher é a parceira submissa e sacrificial não causa estranhamento à religião cristã tradicional. É necessário lembrar, entretanto, que para Foucault (2015), a normalidade implica uma relação de poder. Assim, o poder classifica, ordena e controla, decidindo o que é correto a cada momento. Quem diverge desta norma, passa a ser estranho e a ideia de que para sermos aceitos, precisamos cuidar da forma como fazemos as coisas e de nosso comportamento social, é reforçada.

Especificamente no tocante ao ambiente escolar, sobre o desequilíbrio da ordem que causa a homossexualidade, Guacira Lopes Louro (1997) salienta a negação de suas existências que o ocultamento desta realidade causa. Neste

sentido, o silêncio se configura como violência simbólica. De acordo com a autora:

Ao não se falar a respeito deles e delas talvez se pretenda eliminá-los/as ou, pelo menos, se pretende evitar que os alunos ou as alunas “normais” os/as conheçam e possam desejá-los/as. (...) A ignorância (chamada por alguns de inocência) é vista como a mantenedora dos valores e dos comportamentos “bons” e confiáveis. A negação dos/as homossexuais no espaço legitimado da sala de aula acaba por confiná-los às gozações e aos insultos dos recreios e dos jogos, fazendo com que, deste modo, jovens gays e lésbicas só possam se reconhecer como desviantes, indesejados ou ridículos (LOURO, 1997, p. 67-68).

Neste contexto, ao silenciar e ocultar promove-se não somente a intolerância e o desrespeito, mas a configuração de outras sexualidades como desviantes, não legitimadas e que, conseqüentemente, não recebem devido status de cidadania, respaldando a cultura de desrespeito e fobia de gênero que se percebe, não somente no discurso religioso, mas também dos cidadãos que acolhem e reproduzem o senso comum como diretriz. Como consequência, são construídas e reforçadas hierarquias não somente entre os gêneros, mas também entre as orientações sexuais, que neste cenário, são tidas como anormais e prejudiciais.

Nestas circunstâncias, ao não defender todos os seus cidadãos, ou simplesmente ao se posicionar de forma neutra, o Estado desempenha um papel excludente, seletivo e segregador. Ao ser representado pelo conservadorismo moralista cristão tradicional, o Estado se coloca como produtor de, por um lado, cidadãos com privilégios conforme seus papéis de gênero e, por outro, cidadãos menores desonrados e atribuídos de suas respectivas posições hierárquicas inferiores, social e politicamente. Na escola, tais segregações são perpetuadas na cobrança das crianças por adequação aos papéis de gênero esperados. Esse esforço de associação entre gênero e sexo biológico, portanto, não se dá ao acaso, mas com o objetivo de manter a realidade organizada tal qual se acredita que ela é, o que, conseqüentemente, preserva a capacidade de influência religiosa sobre a população e sobre aquilo que a sociedade tem como senso comum.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Cheryl B. Biblical interpretation as violence: Genesis 19 and Judges 19 in the context of HIV and Aids. In: SCHOLZ, Susanne; ANDIÑACH, Pablo R (Edit.). **La violencia and the Hebrew Bible: the politics and histories of biblical hermeneutics on the American continent.** Atlanta: SBL Press, 2016.
- BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.
- COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: The creation of the mods and rockers.** London: Routledge, 2002, 327p.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978).** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2007.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis: Vozes, 1997.
- LUGONES, María. **Toward a Decolonial Feminism.** Hypatia, 25(4):742–759, 2010.
- SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia.** Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal: Universidad Quilmes, 2003.
- SEGATO, Rita Laura. **Os percursos do gênero na antropologia e para além dela.** Brasília, Série antropologia, 1998.

IGREJAS INCLUSIVAS: UMA FORMATAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NORMATIVA HETEROSSEXUAL?

Fernando Cesar Bertolino Junior – Mestrando – PUC SP

Resumo: O projeto de pesquisa desenvolvido visa investigar o crescimento, o desenvolvimento e a prática das denominadas “igrejas inclusivas” em relação a dicotomia ou concordância do discurso religioso e a prática/vivência das pessoas homossexuais. Neste sentido, propõe-se uma investigação de uma possível configuração heteronormativa na constituição e participação de fiéis homossexuais em duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo, a Igreja Cristã Metropolitana (ICM) e a Comunidade Cidade de Refúgio. Há uma pretenção observação se estas comunidades são apenas de “inclusão” dos mais diversos gêneros, com seus anseios místicos e com uma leitura e interpretação dos textos sagrados conforme uma ótica positiva de aceitação da homossexualidade em uma cultura secular, tão marcada pelo equívoco da não aceitação por parte das igrejas cristãs tradicionais ou ainda uma ratificação dos valores cristãos que devem ser inculcados à filosofia de vida dos congregados homossexuais, fazendo assim com que a heteronormatividade impere sobre a vida destes, sem uma mínima militância e reconhecimento de seus corpos, posturas e cultura. De cunho qualitativo, a metodologia utilizada se vale primeiramente de levantamento bibliográfico e material a respeito das igrejas inclusivas em São Paulo, assim como a problematização da relação homossexualidade e religião, fator este que levou ao surgimento destas igrejas. Em um segundo momento, a partir de visitas às duas igrejas inclusivas, como um observador participante, notar-se-á como as identidades homossexuais são construídas ou desconstruídas a partir do discurso religioso cristão pentecostal. É nítida uma distinção entre a igreja de matriz americana para com a igreja de matriz neopentecostal tipicamente brasileira. Esse neopentecostalismo “à brasileira”, faz com que as igrejas inclusivas tipicamente nacionais adotem posturas e discursos mais conservadores, possuindo assim fortes indícios de formação à heteronormatividade.

Palavras-chave: Igrejas inclusivas; Homossexualidade; Heteronormatividade

Recentemente a mídia tornou notório uma não tão recente ocorrência religiosa: a expansão das chamadas Igrejas Inclusivas. A primeira vez que ou-

vi falar sobre tais igrejas foi no ano de 2015, durante uma viagem ao Canadá, diante de um fato curioso na cidade de Montreal, onde duas igrejas, uma frente a outra, possuíam além da arquitetura neogótica, dois interessantes chamativos: uma hasteava uma bandeira do movimento LGBT e a outra uma placa discreta “aqui, todos são bem vindos”. Estas igrejas estão localizadas no tradicional bairro da *Village*, região central e marcada pela comunidade *gay*. As indagações foram inevitáveis junto ao nosso *concierge*, esclarecendo-me que a igreja com identificação da *flag* LGBT, era uma igreja inclusiva e a outra, era uma igreja católica, que para não perder seus fiéis, havia colocado uma pequena placa dando boas vindas a todos, porém sem assumir uma posição mais radical, o que seria totalmente esperado, já que se tratava de uma paróquia católica. A partir desse momento, por curiosidade passei a pesquisar se no Brasil havia este tipo de igreja, ocasião em que descobrimos que não havia apenas uma, mas algumas dezenas e que elas eram bem divulgadas nos meios de comunicação, nas redes sociais e, como dito anteriormente não se tratava de um fenômeno tão recente.

Numa rápida busca pela internet, descobri que artigos acadêmicos, dissertações e teses já haviam sido desenvolvidas e que alguns referenciais para o tema se destacavam, tomando para mim como leitura obrigatória. Perguntas densas surgiram e se tornariam peça central para um projeto de mestrado: haveria uma formatação heteronormativa? A cultura *gay* deveria ser deixada de lado ou era mantida dentro destas igrejas? Haveria influência na construção ou desconstrução das homossexualidades já estabelecidas? Eis os questionamentos.

Vista até então como antagônicas, a relação entre religião e homossexualidade, se tornou minha a pesquisa, a partir de quais homossexualidades as Igrejas Inclusivas construiriam ou desconstruiriam, projeto que ora desenvolvo junto ao Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, da Faculdade de Ciências Sociais da PUC/SP.

Partindo primeiramente de uma rememoração histórica das igrejas inclusivas nos EUA, procurei interpelações entre autores que vivenciaram e outros que pesquisaram: o reverendo Troy Perry, a contraditória figura de Joe Dallas¹⁰⁷ e mais recentemente os sítios da Igreja da Comunidade Metropolitana. A partir do entendimento e do resgate do surgimento da primeira igreja inclusiva, que foi a Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM, em 1968, na

¹⁰⁷ Assumidamente “ex homossexual”, ele foi um dos primeiros a historiar a fundação da primeira Igreja Inclusiva em Los Angeles, em 1969. O trabalho de leitura não foi fácil, tornando claro aqui minha posição de colocá-lo entre muitas ressalvas, dado a problemática na qual estava inserido, primeiramente como militante, depois como avesso aos movimentos LGBT e posteriormente apresentando-se como ex homossexual, tendo sido supostamente curado de sua doentia homossexualidade

figura do Pastor Troy Perry e dos movimentos feministas e LGBT da década de 60, do século XX, passei a um resgate histórico da formação de tais núcleos religiosos no Brasil, interpelando autores que vivenciaram esta formação como Marcelo Natividade, Peter Fry, André Musskopf, Regina Facchini e Fátima Weiss.

Passadas estas considerações iniciais e históricas, a partir da problemática apresentada para o desenvolvimento deste projeto, cuja pergunta cerne está na construção ou desconstrução das homossexualidades, foi-se necessário o desenvolvimento de uma etnografia, como uma das mais tradicionais premissas das ciências sociais e não seria diferente com ciência da religião, que é a necessidade de uma distância mínima que garanta ao investigador condições de objetividade em seu trabalho (VELHO, 2004, p.123). Porém em meu caso, a situação aqui apresentada me oferecia uma dupla inserção: a primeira inserção se dava em um ambiente religioso, que por mais que não fosse o ambiente católico, estava diante de um templo sagrado, de pessoas “ungidas”, e este ambiente sagrado que observava, devia ser respeitado. A segunda inserção estava ligada ao ambiente marcado pela homossexualidade, predominante masculina, que me era muito familiar e nas palavras de DaMatta, transformando o familiar em exótico (DAMATTA, 1978, p.04), estranhando aquilo que estava acostumado a vivenciar, a ver, marcado pelos estereótipos criados a partir das experiências repetidas e hierarquizadas, afinal a hierarquia organizada, mapeia e, portanto, cada categoria social tem seu lugar através de estereótipos (VELHO, 2004, p.127), pois o fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes, porém, aproximados por preferências, gostos, idiosincrasias (VELHO, 2004, p. 124-125), assim, deveria relativizá-lo, torna-lo um objeto de reflexão sistemática, pois poderia, como aponta o autor, comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Eis o desafio, desconstruir o imaginário de um ambiente homossexual, com seus nuances, olhares, gestos, roupagens, para poder assim mais tarde, refletir e interpelar minhas hipóteses com autores e a produção literária sobre o assunto. Esse movimento de relativizar as noções de distância e objetividade, se de um lado nos torna mais modestos quanto à construção do nosso conhecimento geral, por outro lado permite-nos observar o familiar e estuda-los sem paranoias sobre a possibilidade de resultados imparciais.

Foi assim a escolha recaiu sobre duas igrejas inclusivas para minha pesquisa: a Comunidade Cidade de Refúgio – CCR e a Igreja da Comunidade Metropolitana – ICM-SP, ambas localizadas em São Paulo/SP. As duas igrejas são praticamente vizinhas em questões territoriais e estão instaladas na região

central de São Paulo, no bairro de Santa Cecília, bem próximo a um dos mais tradicionais pontos da diversidade homossexual da capital paulistana, a região do Largo do Arouche, o que não seria de se estranhar, pois assim como a primeira igreja inclusiva que conheci na região de Montreal localizava-se na *Village*, aqui também não haveria melhor local para estas igrejas se instalarem. Quanto a esta localização, recordo o conceito de David Sopher, a respeito da Geografia da Religião (SOPHER, 1968, pp.1-2):

A geografia cultural diz respeito ao homem, não como indivíduo, mas como um compartilhador e um transmissor de cultura. Seu principal interesse diz respeito a dois tipos de relações: a interação entre a cultura e seu complexo ambiente terrestre, e a interação espacial entre as diferentes culturas. A Geografia da Religião investiga essas relações, concentrando sua atenção no componente religioso presente na cultura” (*apud* GIL FILHO, 2013, p.279)

Essa região, marcada pela cultura homossexual e suas diversas construções ou desconstruções, seria o espaço mais apropriado para uma presença sagrada, até então não inserida nesta cultura, marcada pela exclusão e não aceitação de sua condição. Sua observação é interessante ao apontar quatro aspectos temáticos a serem considerados: i) *a significância do meio para a evolução dos sistemas religiosos e especialmente das instituições religiosas*; ii) *o modo como os sistemas e instituições religiosas modificam o meio*; iii) *as diferentes maneiras pelas quais os sistemas religiosos ocupam e organizam o espaço terrestre*; iv) *a distribuição geográfica, a dispersão e a interação dos diferentes sistemas religiosos* (GIL FILHO, 2013, p.279). Partindo do primeiro ponto, o meio no qual as duas igrejas se encontram é extremamente significativo, uma vez que a região do Largo do Arouche e seu entorno, como já dito, possui uma tradição em bares, casas noturnas, saunas e ambientes públicos predominantemente marcados pela cultura *gay*. Durante a observação participante nos cultos em ambas igrejas, pude perceber em vários momentos falas do tipo que o cristão deveria “invadir o Arouche, a República, a Frei Caneca” e levar “luzes para estes locais”. Essa pretensão, e um tanto quanto preconceituosa, visão missionária, nos remete ao segundo item, cuja tentativa de modificar o meio para algo “puro, limpo, claro”, nos oferece uma conotação que a tais igrejas, especialmente a Comunidade Cidade de Refúgio, possuem a salvação e que os ambientes citados, eram ambientes que levavam ao pecado, ao vício, ao erro. Diferentemente da antiga realização social, onde as cidades surgiam em torno de uma igreja matriz, o entorno das igrejas já existia, com

toda sua agitação e efervescência, de forma que no terceiro item apontado por Sopher, não vemos, ao menos por enquanto, uma organização do ou mudança no espaço simplesmente por estas igrejas estarem instaladas numa região com um altíssimo índice de população LGBT. Por fim, ao analisar o quarto item, é notório que apesar da pequena distância entre as duas igrejas, a interação não é visível, ao meu ver, devido a diferença de público e de abordagem religiosa que possuem. Enquanto na Comunidade Cidade de Refúgio, o público é predominantemente jovem, com características heteronormativas mais cerradas ao binarismo sexual, na ICM o público é predominantemente de pessoas maduras e sem muitas preocupações em encontrar uma identidade binária.

Essa distinção me chamou atenção, pois, investigando a história das duas igrejas e formação de seus líderes, descobre-se que as líderes da CCR vieram de igrejas protestantes neopentecostais tradicionais. Nitidamente, as igrejas neopentecostais cristãs, sempre condenaram a homossexualidade. Conforme aponta Natividade, em determinados cultos, aparecia naquele contexto ritual uma pista sobre as vinculações entre sexo biológico e padrões de masculinidade e feminilidade. Ali foram anunciados os termos do repúdio da homossexualidade: a atenção que lhe será dedicada está diretamente ligada à ideia difundida de que os homossexuais, em especial os afeminados, transgridem uma norma divina (NATIVIDADE, 2006, p. 95). Observa-se, nesse contexto religioso, um retorno ao problema da inversão do gênero, cujas raízes remonta a obsessão da ciência médica do século XIX com a chamada “inversão sexual” (Fry, 1982; 1985).

Assim também, aponta Weiss, que as igrejas inclusivas, embora atribuam significado positivo à homossexualidade, ainda têm entre si, diferentes posições acerca do exercício da sexualidade. Nesse sentido, as igrejas, além de serem distintas naquilo que diz respeito aos “significados da homossexualidade” também são distintas em sua cosmologia, por estes motivos possuem discursos diversos no que concerne a esta geografia religiosa e o modo que influenciam e vivem seus fiéis e até mesmo as próprias instituições.

Continuando essa aventura etnográfica, minha preocupação era uma possível afetação de alguma forma por aquilo que eu acredito como sagrado, mesmo sendo católico, estava em um espaço cristão, que merecia o devido respeito e temor, porém queria me manter como um observador *outsider*, sem grandes ou quaisquer influências, mantendo aquele rigor metodológico como citado há pouco por Gilberto Velho e Roberto DaMatta. Mas como aponta Jeanne Fravet Saada, ao falar sobre os etnógrafos

(...) quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem se aproveitar da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, pp. 3-9. Tradução de Paula Siqueira, 2005, p.160).

Portanto, passada esta preocupação, era perceptível que afetação iria ocorrer mais cedo ou mais tarde, afinal não faria sentido minhas idas as igrejas inclusivas, apenas como um telespectador de um show de calouros. Passei a observar os discursos e pregações, analisando minha vida e o momento que vivia, com meus dilemas existenciais, sentimentais, afetivos, emocionando-me algumas vezes. Estava sendo afetado pela minha pesquisa, pois estava dando significado a ela, fazendo sentido a vários elementos de minha vida pessoal que estavam desestabilizados, fazendo assim o que Berger chama de "nomia", salientando que o indivíduo social necessita de "nomos", ele se apropria dessa "nomia" que ordena a própria experiência subjetiva, é desta forma que o sujeito dá sentido à própria vida:

Os elementos discrepantes da sua vida passada são ordenados em termos que ele "sabe objetivamente" sobre sua condição e a dos outros (...). Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa (...). É por este motivo que a separação radical do mundo social, ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo (BERGER, 1985, p.34)

Assim, sendo afetado pela minha condição de cristão e *gay*, pude observar as mais variadas construções homossexuais, não apenas como seres sexuais, conforme pontuado por Nunan (2003), ao tentar compreender que todas as dimensões da vida das pessoas ocorrem simples e basicamente por meio da sexualidade, seria incompleto e empobrecedor. "Em suma, quando falamos em identidade gay deixamos claro que a homossexualidade é apenas um aspecto destes indivíduos, e que, portanto, estes não podem ser reduzidos a isto" (NUNAN, 2003, p. 119). Contudo, como também é defendido pela autora,

(...) há de se entender que tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade são identidades socioculturais que condicionam as formas de viver, sentir, pensar, amar, sofrer etc. dos indivíduos. Assim, no caso da identidade gay, afirmar-se como homossexual [...] afeta gradativamente a inserção social e a vivência psíquica destas pessoas, o que significa que não se pode ignorar a importância desta identidade [...]. Apesar destes comentários, visto que o desejo, seja homo ou heterossexual, é polivalente, talvez seja mais correto falar em homossexualidades, isto é, em várias identidades homossexuais. (NUNAN, 2003, p. 119).

Poderíamos ainda analisar a necessidade da busca por reconhecimento social perpassada por uma constante reflexão sobre como proceder na promoção da igualdade. Nesse sentido, temos outra questão: essas igrejas assumem a diferença sexual como eixo de suas reivindicações, tornando-se assim militantes e adeptas a todas as "homossexualidades" ou elaboram discursos que tendem a apagá-las, normatizando os seus partícipes dentro de uma estrutura heteronormativa? Essa pergunta foi discutida por Butler (2003) que propõe o termo "inclusivo" de forma a dar conta de "corpos abjetos", ou seja, incluir a todos, indistintamente de suas sexualidades e normatividades enquadradas em padrões estereótipos daquilo que seria considerado comum, normal e usual, pois não há como escapar dessa heteronormatividade. O inclusivo, assim, fortaleceria os discursos que colocam sexualidades e corpos não heterossexuais e não normativos à margem da religião e da sociedade ou alertaria para uma necessária legitimação de muitas existências que a normatividade mantém "abjetas".

Por fim, até o momento da presente investigação, conclui-se que as diversas construções homossexuais são em partes configuradas pela religião considerando o pressuposto básico o fato de a conduta sexual ser um domínio que depende da socialização e da atribuição de significados regulada por parâmetros sociais (Heilborn, 1999; Weeks, 1999, *apud* NATIVIDADE, 2006, p. 61), e a religião seria uma dessas instâncias que fomentaria a conduta sexual, haja visto que ela é constituída de sistemas simbólicos, como nos aponta Natividade. Tal afinidade eletiva¹⁰⁸, entre igrejas inclusivas brasileiras e heteronormatividade teria influenciado esta aceitação e incluindo os homossexuais dentro daquilo que tradicionalmente não seriam aceitos, porém com alguns

¹⁰⁸ Afinidades eletivas utilizada aqui no contexto de Max Weber, onde detectamos que a unidade de dois elementos a princípio, incompatíveis, mas que se unem para uma causa. *In: M. WEBER, A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 83.

vieses. Um consolo e bálsamo para aqueles que estavam excluídos surge em meio a novas interpretações bíblicas, lideradas pela livre exegese pentecostal, fazendo que a transformação holística dos comportamentos sejam sublimados e direcionados para uma nova conduta embasados nos ensinamentos cristãos, sem que perdessem sua condição sexual, mas devendo-se adequar a determinados padrões comportamentais normativos.

Referências

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

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

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter a "*Anthropological Blues*" in NUNES, Edison de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. Páginas 23-35.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião, p. 279. **Compêndio da Religião**, Paulinas: São Paulo, 2013.

JESUS, Fátima Weiss de. Notas sobre religião e (homo)sexualidade: 'igrejas gays' no Brasil. Porto Seguro: Trabalho apresentado na **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Belém, 2008.

_____. Igrejas Inclusivas em perspectiva comparada: da "inclusão radical" ao "mover apostólico". **Anais do X Seminário Internacional Fazendo Gênero**. Florianópolis, UFSC, 2013.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Revista Religião e sociedade**, Rio de Janeiro vol. 30, n.2. p. 90-121, 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872010000200006>

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo**. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

SIQUEIRA, Paula. "Ser afetado", de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, mar. 2005. ISSN 2316-9133. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

VELHO. Gilberto. **Individualismo e Cultura**. 8 ed. São Paulo: Zahar, 2004.

O MITO DO ETERNO RETORNO DE MIRCEA ELIADE NO VIDEOCLÍPE *BUSCA VIDA DOS PARALAMAS DO SUCESSO*

Flávia Medeiros – Doutora - UMESP

*Palavras pra dizer/ De novo o que foi dito/
Todas as folhas em branco/
Todos os livros fechados/
Tudo com todas as letras/
Nada de novo debaixo do Sol.*

Sérgio Brito e Marcelo Fromer

Resumo: Na presente pesquisa vamos discutir possíveis aproximações do imaginário sobre a cosmologia relacionada ao Ano Novo nas sociedades arcaicas, utilizando como base a obra *O mito do eterno retorno*, de Mircea Eliade, e o pensamento imagético que constitui o videoclipe de uma banda de rock brasileiro do século XX, o videoclipe da música *Busca Vida* da banda Os Paralamas do Sucesso. Pretendemos, com isso observar que muitos dos aspectos destacados por Eliade sobre as sociedades arcaicas ainda são presentes no imaginário da sociedade pós-moderna. Escolhemos utilizar o videoclipe para essa observação porque ele exprime as características de nossa sociedade contemporânea, que tem em seus pilares de sustentação a comunicação rápida, a aceleração do tempo e a cultura visual. Utilizamos como métodos a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental com análise de audiovisual. Após a leitura da obra de Eliade, foi possível encontrar aproximações do pensamento das sociedades arcaicas, em relação ao imaginário sobre o ano novo e o eterno retorno, e a narrativa visual do videoclipe da música *Busca Vida*. Dessa forma, concluímos que o imaginário da humanidade pós-moderna ainda é influenciado por diversas tradições arcaicas e antigas. Filmes, novelas, contos, peças teatrais, canções e no nosso caso, o videoclipe, produtos culturais de nossos tempos, buscam, enredos nessas tradições. Nossas práticas rituais, e celebrações de Ano Novo também são permeadas por esses imaginários, o que parece também nos remeter a eternos retornos, como os estudados por Mircea Eliade.

Palavras-chave: Cultura Visual; Cosmologia; Videoclipe; Imaginário.

“Hoje é um novo dia/ De um novo tempo que começou/ Nesses novos dias, as alegrias/ Serão de todos, é só querer/ Todos os nossos sonhos serão verdade / O futuro já começou”¹⁰⁹. Todo final de ano, nas últimas quatro décadas, quase como um ritual da cultura brasileira, nossos ouvidos acostumaram-se a escutar os trechos dessa canção, *jingle* da publicidade de uma emissora de televisão. Tais expectativas de um novo tempo, de novos dias, sonhos realizados são imaginários que acompanham a humanidade em todo os finais de anos, desde o homem primitivo até nossos dias. Ciclos que começam, ciclos que terminam, criam nas pessoas a expectativa de que num passe de mágica tudo irá se resolver com a mudança no calendário. Como aponta Mircea Eliade: “Cada Ano Novo é considerado como o reinício do tempo, a partir do seu momento inaugural, isto é, uma repetição da cosmogonia”. (ELIADE, 1992, p.57)

Mircea Eliade foi um filósofo romeno do século XX, que dedicou uma parte significativa de sua obra a história das religiões comparadas, e a estudos e obras sobre a questão do mito. Nas relações das sociedades e Ano Novo Eliade comenta:

(...) em toda a parte existe uma concepção de final e começo de um período de tempo, baseada na observação dos ritmos cósmicos e que faz parte de um sistema mais abrangente – o sistema de purificação periódicas (cf. expurgos, jejum, confissão dos pecados, etc.) e de regeneração periódica da vida. Essa necessidade de uma regeneração periódica nos parece ser de considerável significado em si mesma. (...) uma regeneração periódica do tempo pressupõe, de um modo mais ou menos explícito – e, em especial, nas civilizações histórias-, uma nova criação ou seja, uma repetição do ato cosmogônico. (ELIADE, 1992, p. 56).

Dessa forma, podemos destacar quatro principais pontos para entendermos o pensamento de Eliade sobre as sociedades primitivas e sobre as civilizações históricas: a abolição do tempo passado; a restauração do caos primordial; a repetição do ato cósmico e a regeneração do mundo através da repetição da cosmogonia. Para a maioria das sociedades primitivas a concepção de ano novo está ligada aos rituais da renovação das reservas alimentares (ELIADE, 1992, p. 55). O ciclo de colheitas são os aspectos que delimitam a

¹⁰⁹ A canção Um novo tempo (Hoje é um novo dia) foi composta por Marcos Valle, Paulo Sérgio Valle e Nelson Motta, em 1971.

medida do tempo para estes povos. Para as civilizações históricas, o ano solar, ou o lunar é que os ajudavam a medir o tempo.

Contudo, a concepção de divisão do tempo está ligada em todos os povos a aspectos cósmicos. O caos é instaurado durante todo o ano, e seu reestabelecimento está ligado com a volta à cosmogonia da criação. É por isso, que, segundo Eliade, para muitos povos, a repetição do ato de criação é que marca as festividades do final de ano. A repetição do ato da criação é importante para as cerimônias rituais de muitos povos, que acreditam que, no princípio, os deuses realizaram essa criação. Dessa forma, os homens também devem realizar esses rituais de criação. Em muitos povos indo-europeus, o festival de Ano Novo conflui com cerimônias de expulsão de doenças, de demônios e pecados, num ato de purificação para a chegada do novo tempo. Outros povos aproveitam o festival de Ano Novo para realizar batizados, pois, simbolicamente o batizado representa um renascimento, o fim e o início de um novo tempo, simbolismo reforçado ainda pela utilização do elemento água. Pois, a água representa purificação. O simbolismo da água aparece ainda nas narrativas de muitas histórias de dilúvio contadas por esses povos, e neste caso, o dilúvio representa um novo começo purificado para o povo. A repetição do ato cósmico pode ser encontrada ainda nas cerimônias quando um território é ocupado, nos matrimônios, em toda cerimônia “cujo propósito é a restauração da integridade total (...) as curas, a fecundidade, o nascimento de uma criança, as atividades agrícolas (...) antes da mais nada, a cosmogonia representa a Criação”. (ELIADE, 1992, p. 31). A repetição da cosmogonia, nesses diversos aspectos representa também uma periódica repetição do mundo:

Esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. (...). Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante inaugural do princípio. (ELIADE, 1992, P.79-80)

Em todos os povos estudados por Eliade, apesar de suas especificidades, ele conseguiu observar aspectos semelhantes no que diz respeito a esse retorno à criação, ao tempo primordial através da cosmogonia. Para muitos povos indo-europeus o festival de Ano Novo conflui com cerimônias de expul-

são de doenças, de demônios e pecados. Doravante, seria possível observar aspectos dos mitos do eterno retorno num videoclipe do século XX? Os imaginários de eternos começos e fins ainda permeiam o imaginário humano? Antes de buscarmos responder essas perguntas é necessário destacar que existe ainda uma relevância da imagem na percepção humana: “A capacidade humana de transformar o mundo em imagens na percepção e incorporá-los é parte da condição humana. (...) Através do olhar, seres humanos transformam o mundo exterior em mundo interior e expressam sua relação com ele”. (WULF, 2013, p. 41). Logo, somos uma cultura que baseia parte significativa de sua relação no e com o mundo através da imagem, criando dessa forma a cultura da imagem. E como fruto da forma de consumir música na televisão, local essencialmente da imagem, surgiu o videoclipe. O videoclipe tornou-se mais popular no início da década de 1980, especialmente com a criação de uma emissora estadunidense de televisão que vinculava videoclipes durante 24 horas, a MTV (*Music Television*). Com o tempo, a produção dos videoclipes tornou-se mais sofisticada, em alguns deles quebraram paradigmas e mudaram a indústria de entretenimento musical. A MTV brasileira foi inaugurada em outubro de 1990. Por definição podemos dizer que o videoclipe:

A princípio, o clipe foi chamado simplesmente de número musical. Depois, receberia o nome de promo, numa alusão direta a palavra “promocional”. Só a partir dos anos 80, chegaria finalmente o termo videoclipe. Clipe, que significa recorte (de jornal, revista, por exemplo), pinça ou grampo, enfoca justamente o lado comercial deste audiovisual. Temos delineada uma primeira característica do videoclipe: a noção de recorte, pinça ou grampo. As imagens que ilustram o videoclipe são “amostras para vendagem”, portanto, devem ter rápido “prazo de validade”. (SOARES, 2004, p. 23)

Com essa sobreposição rítmica e veloz das imagens, o videoclipe é uma expressão cultural bem característica de nossos tempos pós-modernos. Na aceleração de tempo de nossa sociedade é que podemos encontrar tempo e lugar para consumir som e imagem, transmitir e receber uma mensagem em três, quatro minutos. A MTV viabilizou a popularidade de muitas bandas. Este é o caso da banda do videoclipe que escolhemos analisar nesse estudo, *Os Paralamas do Sucesso*. *Os Paralamas do Sucesso* são uma banda de *rock* de Brasília, que surgiu em 1985. Composta pelo vocalista e guitarrista Herbert Vianna, pelo baixista Bi Ribeiro, e o baterista João Barone. A banda faz um grande investimento na produção de seus videoclipes, o que permitiu que eles

fossem vencedores de diferentes prêmios no *Video Music Brasil*, uma premiação da MTV Brasileira, destinada a premiar os melhores videoclipes do ano em diferentes categorias. A música *Busca Vida*¹¹⁰, de composição de Herbert Vianna, faz parte do álbum *Nove Luas*, lançado em 1996. Todo o álbum tem como temática o espaço, o universo e o cosmo, como o próprio nome sugere. Escolhemos nessa pesquisa analisar esse videoclipe porque ele nos pareceu mais apropriado para as observações do pensamento de Eliade.

O videoclipe começa com a imagem de um universo repleto de estrelas, nesse universo, pequenas explosões vão acontecendo. Em cada uma dessas explosões um novo planeta surge. No centro da imagem surge um planeta onde os integrantes da banda aparecem tocando seus instrumentos. Durante o transcorrer do videoclipe os integrantes da banda vão aparecendo juntos ou separados andando na superfície de algum planeta diferente. Eles aparecem fantasiados de magos, soldados, deuses, astronautas, aviadores, mercadores. Quando aparecem como aviadores ou astronautas estão orbitando pelo espaço ou num avião ou num foguete. Explosões, fogo, cometas aparecem de forma frequente também. Todas as ações do videoclipe acontecem nesse universo estrelado. Ele não segue uma narrativa linear, contudo em alguns momentos há uma sincronia como o que é cantando na letra da canção e o que aparece nas imagens. Como, por exemplo, quando a canção fala “ Como se guiam os cometas pelo espaço” cometas surgem no espaço. Ou na cena em que um dos integrantes da banda está sentado na mesa, na superfície de um planeta, contando dinheiro e a canção diz: “Ele ganhou dinheiro/ Ele assinou contratos”. Na cena final do videoclipe um *close up* num homem, que pode ser um mago ou um deus, aparece fechando um livro. O que dá a entender que a história narrada no videoclipe estava nesse livro. Contudo, quando a imagem vai para um plano maior é possível observar que este homem está dentro da cratera de um planeta que explode na cena final do videoclipe. Buscamos dessa forma sintética descrever algumas das ações e as imagens que fazem parte da narrativa desse videoclipe, e, dessa forma apontar alguns aspectos desse imaginário que nos remetem ao mito do eterno retorno de Eliade. A história da canção, bem como algumas passagens do videoclipe narram a história de um

¹¹⁰ Letra da canção: Vou sair para ver o céu, /Vou me perder entre as estrelas/ Ver daonde nasce o sol/ Como se guiam os cometas pelo espaço/ E os meus passos, nunca mais serão iguais/ Se for mais veloz que a luz, /Então escapo da tristeza/ Deixo toda a dor pra trás, / perdida num planeta abandonado no espaço./ E volto sem olhar pra trás/ No escuro do céu/ Mais longe que o sol/ Perdido num planeta abandonado/ No espaço.../Ele ganhou dinheiro/ Ele assinou contratos/E comprou um terno/ Trocou o carro/E desaprendeu/ A caminhar no céu/ E foi o princípio do fim/ Se for mais veloz que a luz/ Então escapo da tristeza/ Deixo toda a dor pra trás/ Perdida num planeta abandonado/No espaço e volto sem olhar pra trás...

homem que está na busca do sentido de sua vida, o próprio título da canção sugere isso, *Busca Vida*. Essa busca do personagem é narrada no videoclipe através da criação cósmica, tanto dos planetas, como da busca do homem por voar e percorrer o espaço. No início da canção o eu-lírico está na primeira pessoa do singular, na segunda parte, porém, é utilizado a terceira pessoa do singular. O que pode nos levar a crer que ele fez escolhas no transcorrer da vida que marcaram recomeços, e algumas delas não foram boas, e fizeram com ele não pudesse reconhecer mais a si mesmo. Outro ponto de destaque recorrente no videoclipe são as explosões. E o fogo nos remete ao mito da criação cósmica de alguns povos, que relacionam a criação planetária ao fogo: "As pesquisas de Otto Huth e J. Herte, os quais referindo-se aos dados romanos e védicos, insistiram sobre motivos de renovação do mundo através de uma fogueira acesa durante o solstício de inverno, uma renovação que equivale a uma nova criação". (ELIADE, 1992, p. 65). Em alguns povos as cerimônias rituais de acender e extinguir o fogo são realizadas para celebrar o Ano Novo, como uma purificação: "uma combustão, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo – não uma mera "purificação". Regeneração, como o próprio nome indica, é um novo nascimento". (ELIADE, 1992, p. 57). Em outra cena do videoclipe um dos integrantes da banda está caracterizado com roupas de pelo de animal e carrega chaves nas mãos, essa caracterização poderia nos remeter tanto ao imaginário popular cristão católico de que o apóstolo São Pedro tem as chaves do céu. Quanto a lenda dos povos arcaicos, ditados no Talmude: Deus tem três chaves, a da chuva, a do nascimento, e a da ressurreição dos mortos. (ELIADE, 1992, p.63). Quando a narrativa da canção aponta para um encontro do personagem em sua busca pelo sentido da vida, no trecho que diz que ele ganha dinheiro e assina contratos, a um começo de um novo declínio: E desapareceu/ A caminhar no céu /E foi o princípio do fim. A combinação das palavras "princípio" e "fim", nos remete ao eterno retorno. Pois, o personagem encontra um novo sentido para sua vida, mas com o transcorrer no tempo, ela se torna um caos, tem seu fim e um novo recomeço. Esses fins e começos são projetados durante todo o videoclipe nas imagens dos planetas que surgem, e dos integrantes da banda andando por esses planetas ou voando pelo espaço. Semelhante aos povos de concepção lunares e seu eterno retorno:

(...) o fato que predomina em todas concepções lunares cósmico-mitológicas é a repetição cíclica daquilo que existiu antes, ou seja, o eterno retorno. Aqui, encontramos de novo o motivo da repetição de um gesto arquetípico, projetado sobre todos os

planos – cósmico, biológico, histórico, humano. Mas também descobrimos a estrutura cíclica do tempo, que é regenerado a cada novo “nascimento”, em qualquer desses planos. Esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. (ELIADE, 1992, p. 79).

A cena final do videoclipe, com a explosão do planeta, onde estava o mago, ou algum deus com o que poderia ser o livro da vida do personagem central da canção, pode nos remeter ao fim da vida do personagem, ou mesmo um novo começo, que não será mais narrado. O simbolismo do livro da vida é presente nas narrativas bíblicas, especialmente no livro de Apocalipse, do qual destacamos o versículo 15, do capítulo 20: “E todo aquele que não foi achado inscrito no livro da vida, foi lançado no lago de fogo”. Dessa forma, podemos perceber que tanto a canção, bem quanto sua representação visual através do videoclipe buscou mesclar várias tradições de criação, cosmogonia, fins e começos, simbolismos de povos arcaicos e narrativas religiosas cristãs e bíblicas, mitos de eternos retornos.

Assim, pesquisas e estudos sobre as imagens num videoclipe, podem nos revelar aproximações arquetípicas antigas que ainda permeiam o imaginário da cultura visual pós-moderna, bem como ajudam a identificar aspectos das diversas tradições religiosas, desde os povos arcaicos, até nossos dias. Sabemos que a cultura visual é um aspecto primordial na religião, e estudá-los através das diferentes formas em que ele se apresenta, como na velocidade da sobreposição de imagens do videoclipe, pode abrir caminhos para entender muitos imaginários religiosos de nosso tempo. Tanto no estudo de vídeos seculares, como o dessa pesquisa, quanto do amplo universo da cultura gospel da atualidade.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de referência Thompson**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Décima sexta impressão. São Paulo: Editora Vida, 2005. Edição contemporânea de Almeida.

ELIADE, Mircea. **O mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000

SOARES, Thiago. **Videoclipe: o elogio da desarmonia**. Recife: Editora Livro Rápido, 2004.

WULF, Christoph. **Home Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**. São Paulo: Hedra, 2013.

COMUNIDADE CAVERNA DE ADULÃO: ASPECTOS DO SUJEITO NA RELAÇÃO DO *ETHOS* CONTEMPORÂNEO E RELIGIÃO

Flávio Lages Rodrigues – Mestrando – PUC Minas

Resumo: A presente comunicação observará como acontece a construção da relação do *ethos* contemporâneo e da religião entre os jovens que compõem a Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte/MG e também como ocorrem os vínculos entre os membros e sua relação com a comunidade. Outros fatores a serem verificados é se há aceitação da diferença, a autenticidade do sujeito e o “desprezo” da instituição. A adaptação a novos elementos da cultura aponta para uma religiosidade que está aberta e respeita aspectos culturais para a manifestação da religiosidade de forma livre e espontânea. O *rock* como estilo musical e a religião, como elementos culturais podem sinalizar não para uma nova religião, mas para novas roupagens, leituras, releituras e linguagens que sejam livres para manifestar as práticas religiosas juvenis de forma acessível e contextualizada. Assim, os jovens podem aderir a uma religião pelo fato de sentirem integrados com sua cultura peculiar, desenvolvendo um sentimento de pertencimento, de estar-juntos e de sociabilidade. Nesse aspecto não é o adepto que se amolda a religião, mas a religião é quem aceita esses jovens com suas manifestações e elementos culturais juvenis. O *ethos* na composição da comunidade aponta para uma construção dos laços internos e também para seus limites extra comunidade. Essa construção é o que abriga, une e pode sedimentar a vida em comunidade. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por trabalho de campo e análise da referência bibliográfica. Na análise bibliográfica temos como principal referencial teórico-metodológico o livro, “O tempo das tribos” de Michel Maffesoli. Este autor em diálogo com outros teóricos possibilitou entender melhor como ocorre a construção do *ethos* na fusão do *rock* com as práticas religiosas na sociabilidade dos jovens nas tribos urbanas.

Palavras-chave: *Ethos* contemporâneo; Tribos Urbanas; Jovens; *Rock*; Religião e Cultura.

INTRODUÇÃO

Percebemos que ao falar da “COMUNIDADE CAVERNA DE ADULÃO: aspectos do sujeito na relação do *ethos* contemporâneo e religião” é necessário entender o significado do *ethos* contemporâneo e da religião na comunidade. O *rock* e a religião são elementos construídos culturalmente pelos jovens. Esta construção aponta para homens e mulheres como transformadores da cultura em seus próprios contextos de vida. Os jovens constroem suas próprias cosmovisões, com suas posturas, atitudes, ideologias e estéticas próprias de cada tribo urbana. O *ethos* se solidifica nessa construção social do grupo com seus valores e limites que são estabelecidos pelo próprio grupo.

Segundo Vaz (2002, p. 13), o significado original de *ethos* remete a língua grega como “morada”, “covil”, ou “abrigo” dos animais. No contexto da Comunidade Caverna de Adulão muitas pessoas que não se enquadram nos modelos de igrejas tradicionais podem migrar para essa comunidade. Há também os jovens que não têm nenhum contato com igrejas ou comunidades cristãs e ali expressam sua espiritualidade em linguagem e cultura própria, o que acaba por estruturar o *ethos* na comunidade. Ao que parece, jovens que não foram aceitos nas igrejas tradicionais por utilizarem elementos culturais pós-modernos, entre eles a música *rock*, o visual arrojado com uma estética peculiar e a ideologia própria dessa tribo urbana *headbanger* se estabelecem na Comunidade Caverna de Adulão, justamente pela possibilidade de construção do ritual e do costume de forma contextualizada. Assim, o *rock*, como outros estilos musicais, as roupas, os cabelos longos, com cortes extravagantes ou coloridos, tatuagens, *piercing's*, alargadores e outros elementos que antes seriam as marcas para apontar o que não é o estereótipo de um membro de uma igreja evangélica tradicional, agora perdem as forças.

Seguiremos no diálogo com o teórico Maffesoli e outros autores que se pretendem apontar como ocorre a construção da relação do *ethos* contemporâneo e da religião entre os jovens da comunidade. Também como se estabelecem os vínculos entre os membros e sua relação interna. Outros fatores a serem verificados é se há aceitação da diferença, a autenticidade do sujeito e o “desprezo” da instituição. Assim, os jovens podem aderir a uma religião pelo fato de sentirem integrados com sua cultura peculiar, desenvolvendo um sentimento de pertencimento, de estar-juntos e de sociabilidade.

COMUNIDADE CAVERNA DE ADULÃO: ASPECTOS DO SUJEITO NA RELAÇÃO DO *ETHOS* CONTEMPORÂNEO E RELIGIÃO

A gestação da Comunidade Caverna de Adulão tem início em 1992, quando alguns jovens, entre eles os pastores Fábio e Eduardo, despertaram para a necessidade de levar a mensagem do cristianismo à grande tribo urbana *headbanger* em Belo Horizonte. O trabalho começou nas ruas e praças da cidade. Nesta época a cidade já era considerada a capital brasileira do *rock* pesado.

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

O olhar desses pastores para os jovens que estavam nessas tribos espalhadas pela cidade, já apontam para o uso de aparelhos públicos, para a sociabilidade e uma profunda sensibilidade as inquietações próprias dessa faixa etária. As suas revoltas, incertezas, contestações, modo de pensar e também suas indiferenças às instituições sociais estabelecidas, entre elas: a igreja. "É a partir da vida cotidiana que ocorre a reflexão do contexto dos jovens e adolescentes presentes nas tribos urbanas e na cena alternativa e *underground*." (RODRIGUES, 2007, p. 155). Dessa forma os pastores da Comunidade Caverna de Adulão que iniciaram o evangelismo pelas ruas e praças da cidade, entenderam que as igrejas "tradicionais" não conseguiam se comunicar com as tribos dos *headbangers* que estavam espalhadas pela capital.

Jovens que não tinham nenhum contato com o evangelho passaram juntos a viver e vivenciar o cristianismo. O que era apenas para os jovens que gostam de *rock* e estão nas tribos urbanas *headbangers*, estendeu-se também com o passar dos anos para outras tribos que foram atraídas pelo trabalho do grupo. Em 1995, após trabalhar com outras igrejas, o grupo recebe a ajuda de outros cristãos e nasce então a Comunidade Caverna de Adulão. A socialidade das tribos na Comunidade Caverna de Adulão acontece a princípio de forma *underground*, para Maffesoli ela ocorre de forma subterrânea: "para quem e para além das formas instituídas, que sempre existem e que, às vezes, são dominantes, existe uma *centralidade subterrânea informal* que assegura a perdurância da vida em sociedade." (MAFFESOLI, 2010, p. 28).

Essa profundidade abaixo do que é a normalidade e o senso comum, Agamben traduz como contemporâneo que para ele são camadas profundas e aquilo que não pode ser visto de forma clara e a primeira vista. "Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não

as luzes, mas o escuro.” (AGAMBEN, 2009, p. 62). Dessa forma a comunidade aponta para a aceitação do sujeito que ali é heterogênea e eclética em sua formação, composta não somente por jovens, mas também por crianças e idosos. A autenticidade do sujeito é visível não só na composição da comunidade, mas também nas escolhas e na própria linguagem que os mesmos utilizam, com o *rock*, outros estilos musicais e vários elementos culturais em suas práticas religiosas. Nos pequenos grupos, no sentimento de pertencimento e de estar-juntos que se sedimentam os laços sociais. A sociedade então é formada por partes e os microgrupos ou tribos tecem o grande corpo social. Esses laços sociais ultrapassam as formas instituídas e se criam e recriam nos encontros. Para Maffesoli a manifestação religiosa é uma dessas potências que se dinamiza na partilha, ou seja, ocorre no encontro com o outro.

Entretanto, é bom lembrar que o divino é oriundo das realidades quotidianas, que ele se elabora, pouco a pouco, na partilha dos gestos simples e rotineiros. É nesse sentido que o *habitus* ou o costume servem para concretizar, para *atualizar* a dimensão ética de toda a sociedade. (MAFFESOLI, 2010, p. 61).

Não somente o hábito fomenta a dimensão ética da sociedade, mais também a ajuda mútua, que se fundamentam na proximidade, no contato, no simples momento de estar juntos, na partilhar das mesmas ideias e atitudes. “Podemos, então dizer que a ética é, de certa forma, o cimento que fará com que diversos elementos de um conjunto dado formem um todo.” (MAFFESOLI, 2010, p. 53). No entanto com a desconfiança e descrença cada vez mais crescentes nas instituições sociais na atualidade, ressurgem as comunidades de base, os pequenos grupos, as associações e as tribos que permitem o contato mais próximo. Ainda de acordo com Maffesoli a religião também é fundamental para a sociabilidade, pois “a religião, aqui, é aquilo que liga. E ela liga porque existe o ombro a ombro, porque há a proximidade física.” (MAFFESOLI, 2010, p. 74). Muitos jovens que gostam de *rock* e que pertencem as tribos *headbanger* podem ser atraídos a Comunidade Caverna de Adulão pela proximidade física e por expressarem sua religiosidade em linguagem própria.

O rock é social, por princípio. Esse gênero musical surgiu da necessidade de comunicar o que uma geração sentiu, pensou e fez em uma época. Por intermédio da música e da performance, tornou-se fórum de contestações e palco para a expressão das inquietações juvenis. (BRANDINI, 2004, p. 12).

Outro fator importante ocorre pelo fato do membro tanto da tribo como da Comunidade Caverna de Adulão escolher a que tribo ou igreja pertencer na pós-modernidade. A dimensão social e a possibilidade das relações interpessoais é o que passam a dar sentido à vida em comunidade. “Mais do

que a pureza da doutrina, é o viver e o sobreviver juntos que preocupa as comunidades de base.” (MAFFESOLI, 2010, p. 109).

UMA COMUNIDADE DE “CONTRA CULTURA” E DE “PROTEÇÃO”

A ida ao campo na Comunidade Caverna de Adulão foi em um culto de domingo às 18:00 horas. Nessa incursão à comunidade havia 80 pessoas e a maior composição era de jovens, também havia pessoas de várias idades, de crianças a idosos. Os jovens usavam *piercing's*, alargadores, camisas pretas de bandas, calças pretas surradas, bermudas camufladas, alguns usavam tênis cano longo, outros usavam grandes coturnos pretos, cabelos longos e pintados de várias cores, tatuagens multicoloridas por várias partes do corpo. Algumas pessoas tinham praticamente todo o corpo fechado com várias tatuagens. Na entrada da comunidade um pequeno número de pessoas esperavam o início do culto assentadas na calçada do lado de fora, outras permaneciam ali em pé conversando, mas a maior parte das pessoas entravam para o salão a espera do início do culto.

Embora a comunidade tenha em sua maioria pessoas “diferentes” do padrão das igrejas evangélicas. Podemos ver também ali homens e mulheres adultos, como crianças e algumas pessoas idosas, o que não foge aos padrões das igrejas tradicionais. Da mesma forma que demonstra que a comunidade está aberta não só as pessoas ligadas às tribos urbanas, mais também a pessoas de várias idades, o que a torna mais eclética. O louvor é outro elemento que chama a atenção na comunidade, pois louvores conhecidos são executados com as guitarras mais pesadas, o contrabaixo, os vocais e a bateria mais rápida no estilo *heavy metal*. A participação de homens e mulheres de idades variadas na execução dos instrumentos, inclusive de crianças pode apontar ali para uma composição inclusiva. Isto também é demonstrado nos louvores que foram cantados como: “Porque Ele vive”, “Rude Cruz” e “Pai Nosso”. Nesses e nos outros louvores ministrados o sentimento de pertencimento e de estar juntos é sempre apontado para Jesus como unificador de tudo, inclusive dos mais diferenciados membros da comunidade.

A forma como é feita a pregação pelos pastores da Comunidade Caverna de Adulão é outro aspecto que chama a atenção nos cultos. Vários temas são abordados nas pregações pelos pastores e há um grande esforço em realizar uma exegese com os textos bíblicos para que desemboquem numa hermenêutica que possa ser aplicada nas práticas e contexto da comunidade. Na pregação feita pelo Pastor Saimon o texto bíblico de 1 Coríntios 5, foram explanados alguns dos problemas que os cristãos do primeiro século viviam.

Problemas estes de várias naturezas que afligiam a igreja de Corínto, resumidos pelo Pastor Saimon como “todo o tipo de impurezas”. Duas frases ditas por ele na pregação reforçam o *ethos* e a tradição na Caverna de Adulão. Na primeira ele diz: “somos chamados para sermos uma contra cultura, luz nas trevas e não fazer e ter as práticas do mundo.” Já na segunda ele diz que a “igreja é espaço de refúgio e proteção.” Essa “contra cultura” e “proteção” descritas na pregação do Pastor Saimon remetem ao *ethos* do grupo. “À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no *indivíduo* na forma do *hábito*.” (VAZ, 2002, p. 41). Ainda de acordo com Vaz (2002, p. 42), o “costume” tem sua duração no tempo assegurada pela tradição, e o “hábito” se estabelece no indivíduo com seu agir pela educação. Assim o chamado a ser “contra cultural” pelo Pastor poderia se constituir como o costume e tradição, e a “proteção” proposta também por ele poderia se estabelecer na educação com o hábito. Podemos ver que o *ethos* pode se estabelecer tanto no tempo linear, como na ação permanente do indivíduo.

CONCLUSÃO

Sabendo que a presente comunicação é parte do projeto de mestrado em Ciências da Religião com o título “O FENÔMENO RELIGIOSO ENTRE OS JOVENS NAS TRIBOS URBANAS: uma análise da relação cultura e religião na Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte”. Ela pode contribuir para entender como ocorre a construção da relação do *ethos* contemporâneo e da religião entre os jovens da comunidade. No diálogo com o teórico Maffesoli e com outros autores percebemos que os aspectos do sujeito têm grande vínculo com o *ethos* contemporâneo e com a religião ali pesquisados. O sentimento de pertencimento, o estar juntos, a proximidade física, o ombro a ombro, estabelecem as bases da Comunidade Caverna de Adulão. A ética dessa comunidade gira em torno das mesmas práticas partilhadas, entre elas o *rock*, como também outros estilos musicais e práticas culturais próprias das tribos urbanas específicas. O *rock* aliado à religião pode cimentar as bases da comunidade com os jovens em torno de um mesmo ideal. A aceitação da diferença pode ser verificada ali, pelo fato de inicialmente o trabalho ser voltado apenas para a tribo urbana *headbanger* com o *rock* e depois abrir as várias tribos urbanas e pessoas de várias idades.

Portanto ao quebrar os preconceitos e os estigmas sociais na Comunidade Caverna de Adulão, bem como aceitar a diferença, podemos ver que os sujeitos podem se colocar como contemporâneos. Pois, conseguem ver as ca-

madras mais profundas, não de forma clara a primeira vista. Mas, além da normalidade e do senso comum que permeia muitas vezes a nossa cultura. A utilização do *rock* e aceitação da mais diferentes tribos urbanas dentro da comunidade pode demonstrar que o sujeito tem uma autenticidade para expressar sua religiosidade de forma livre e espontânea. No entanto, nem todos os membros participam das atividades e trabalhos da comunidade, o que mostra que ao mesmo tempo pode haver a socialidade e também um distanciamento e desprezo a comunidade no que tange as práticas religiosas e sociais.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios.** Chape-có; Argos, 2009.
- BRANDINI, Valéria. **Cenários do Rock:** mercado, produção e tendências no Brasil. São Paulo: Olho D'água, 2004.
- DURKHEIN, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- DURKHEIN, Émile. **As Regras do Método Sociológico.** São Paulo: Martin Claret, 2011.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.
- PAIS, José Machado; BLASS, Leila Maria da Silva. (Org.). **Tribos urbanas:** produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004.
- RODRIGUES, Flávio Lages. **A Liberdade do Espírito na vida e no rock.** Rio de Janeiro: MK, 2007.
- RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização.** Rio de Janeiro: MK, 2006.
- SALINAS, Daniel; ESCOBAR, Samuel. **Pós-Modernidade:** novos desafios à Fé Cristã. São Paulo: ABU, 1999.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia:** introdução à ética filosófica. v. 4. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

O DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO EM RAIMON PANIKKAR

Francilaide de Queiroz Ronsi – Doutora – Faculdade São Bento

Resumo: Raimon Panikkar sempre buscou a integração do conjunto de toda a realidade em todas as suas dimensões. Concebe a Realidade como totalmente relacional; uma relação que não é nem dualista, nem monista-panteísta, senão *advaita*¹¹¹ em que estão integrados o Cosmos, o ser Humano e Deus. Ele procura a interlocução de todos com tudo frente ao reducionismo, por uma harmonia entre as diversas dimensões da Realidade. A partir do homem como realidade cosmoteândrica, a mística assume a forma de sua antropologia de fé, de esperança e de caridade, da imanência e da transcendência humana, que, sem negar o tempo e o espaço, os assume e os ultrapassa. Ele ousou aproximar-se de outras tradições religiosas, acreditando que as mesmas enriqueciam a sua experiência cristã. Surge o termo “diálogo intrarreligioso”, que significa diálogo no interior de si mesmo, um mergulho na religiosidade pessoal, quando se está diante de outra experiência religiosa em um nível muito íntimo. Em outras palavras, se o diálogo inter-religioso deve ser um verdadeiro diálogo, este deve ser acompanhado de um diálogo intrarreligioso. Este diálogo começa com o questionamento sobre si mesmo e da relatividade de suas crenças (o que não significa em seu relativismo), aceitando o risco de uma mudança, uma conversão de uma reviravolta dos meus modelos tradicionais. Segundo Panikkar, não se pode entrar na arena de um diálogo religioso autêntico, sem uma atitude de autocrítica. O diálogo inter-religioso é uma preparação para o diálogo intrarreligioso, em que a fé viva exige constantemente uma renovação total, ou - em termos cristãos - uma verdadeira *metanoia*, pessoal, constantemente renovada.

Palavras-chave: Mística; Diálogo; Tradições religiosas; Harmonia.

HARMONIA INVISÍVEL

Panikkar realiza a sua busca pela harmonia, a qual ele mesmo denominou ‘harmonia invisível’ de todas as religiões, por constituírem um todo

¹¹¹ Significa *a-dual* - riquíssimo conceito hinduísta, também presente no budismo, no taoísmo e no sufismo. Panikkar assumindo este pensamento não-dualista faz alusão, em vários momentos, desse conceito contrapondo-o tanto ao monismo como ao dualismo.

harmônico. Segundo ele, somente dessa harmonia se pode chegar à verdade total, que não possui nenhuma religião em particular. Ou seja, a Verdade somente pode ser possuída parcialmente, como verdades limitadas.

Assim, para as religiões como para as culturas, a harmonia invisível pode ser uma resposta para as tentativas de uma religião universal bem como de uma cultura universal. Seu pensamento é contrário diante da tentativa de elaborar uma teoria universal da religião. Para Panikkar a busca de uma “teoria universal” fomenta o diálogo, porém corre o perigo de impor sua própria linguagem e a “supremacia do *logos* frente ao *pneuma*”, a razão frente ao espírito (*Id.*,1990, p. 103).

Na contramão da busca de uma teoria universal, Panikkar defende que é preciso abrir-se aos demais, acreditar e confiar na experiência humana, na harmonia dos seres humanos e do cosmos. A harmonia invisível apresentada está relacionada com o que o mesmo denominou o “*efecto pars pro toto*”: A visão que se tem de toda realidade (*totum*), é de uma particular janela cultural e religiosa (*pars*). Isto significa que cada um pode ser consciente do todo, porém sob uma perspectiva particular.

O verdadeiro ecumenismo não é a redução a um denominador comum. A autêntica tolerância não requer destruir os pontos de vista inaceitáveis. Não faz falta diluir as próprias convicções religiosas para poder aceitar as de outros. Cada tradição reclama o todo (*totum*) e o busca de maneira incondicional [...] porém vê o *totum in parte et per partem*, em suas próprias categorias e desde sua perspectiva (*Id.*, 1999. p. 128).

A Realidade para Panikkar é relacional, não é nem dualista, nem monista-panteísta, mas *advaitica* (a-dual), em que estão presentes o Cosmos, o ser Humano e Deus. É o que ele chamou de Perspectiva Cosmoteândrica ou Trindade Radical. Com o intuito de superar toda fragmentação do saber, para chegar à verdade por meio da inter-relação que ele chamou ôntica, de todos os conhecimentos, ele nos apresenta o ecumenismo-ecumênico religioso cultural.

E ainda, para compreendermos esta harmonia entre as partes e o todo que pretende Panikkar – em conformidade com o pensamento hindu -, encontramos sua persistência na relatividade de todas as partes, frente ao absolutismo predominante de uma delas. Ele vai nos dizer que relatividade não é o mesmo que relativismo, cada parte do todo tem seu valor particular. Segundo ele: “O dilema não é relativismo ou absolutismo, senão o reconhecimento da relatividade radical de toda a Realidade” (*Id.*, 1998. p. 18).

Este conceito de relatividade radical deve aplicar-se nas relações humanas, na relação com o mundo, e na realidade divina. Esta relatividade radical é constitutiva de toda realidade: “Tudo está relacionado com tudo”. Ele chega à conclusão de que também Deus é pura relação, não é uma substância: relação genitiva constitutiva da realidade, o genitivo constitutivo e gerador de todas as coisas. É o alicerce de sua concepção trinitária, que quer ser profundamente cristã chamada por ele de Trindade radical: “Deus não é um em si mesmo, uma vez que é um eu, um tu e um ele, que se converte na *perichôresis* trinitária” (*Id.*, 1999, p. 235).

A Trindade radical elaborada por Panikkar é uma perspectiva cosmoteândrica da realidade, em que o Cosmos, o ser Humano e Deus estão íntima e indissolúvelmente relacionados. “É a intuição, totalmente integrada, do tecido sem costuras da realidade inteira” (*Id.*, 1985, p. 19.) A intuição cosmoteândrica é o conhecimento indiviso da totalidade que pode levar à comunhão harmônica com o todo. A realidade não é monolítica. Por isso não pode reduzi-la a um sistema único de crenças, tornando-se unilateral. Faz-se então necessária uma interpretação recíproca de todas as culturas e religiões.

As diferenças culturais são diferenças humanas e não se pode ignorá-las nem as eliminar ao tratar os problemas humanos. Assim como se deve respeitar a personalidade de cada um para que a rede de relações humanas não se rompa, há que manter flexível tudo o que seja necessário para que não prejudique a humanidade (*Id.*, 2006, p. 127).

Ecumenismo-ecumênico

O diálogo ecumênico é uma constante em Panikkar. No entanto, na intuição desde o diálogo ecumênico, Panikkar trata de ir mais além do ecumenismo interconfessional, limitado às confissões cristãs, para chegar a um ecumenismo inter-religioso, um ecumenismo-ecumênico, como ele mesmo denominou.

O ecumenismo-ecumênico não comporta uniformidade de opiniões, senão que significa harmonia de corações despertados... O objetivo é uma melhor compreensão, uma crítica corretiva e uma melhor fecundação entre as tradições religiosas do mundo sem diluir suas respectivas heranças ou prejudicar suas eventuais diferenças irreduzíveis (*Id.*, 1999, p. 325).

E assim, desejando ir mais além de um mero diálogo, fala de um diálogo aberto a um mútuo enriquecimento. Trata-se de superar o nível de

dialética das ideias para chegar a um diálogo acolhedor em que se reconheça a alteridade de comunhão. E ainda em relação aos paradigmas (exclusivismo, inclusivismo e paralelismo), ele afirma que interdependência não supõe perder a própria identidade:

Se nos damos conta de que a religiosidade de nosso vizinho não representa somente um desafio, senão que pode também enriquecer a nossa; e que, afinal de contas, a diferença que as separa se situa potencialmente no interior de nossas convicções; começamos a aceitar a ideia de que a outra religião pode ser complementar à nossa; chegamos inclusive a admitir que, em casos particulares, a outra religião pode suprir a nossa crença, a condição de que nossa religiosidade mantém conjuntamente indivisível (*Id.*, 1988, p. 35).

A insistência de Panikkar avança para além do diálogo inter-religioso. Segundo ele, faz-se necessário um diálogo intrarreligioso. O ecumenismo-ecumênico propõe um diálogo no interior da vida religiosa da pessoa. Por isso, como veremos, é um caminho fundamentalmente espiritual: um diálogo que cada crente deve realizar no interior de sua própria experiência e de sua própria vida para abrir-se profundamente à experiência dos outros. Não se perde a própria experiência espiritual específica e pessoal, senão que se enriquece com a dos outros irmãos.

Ele nos apresenta o ecumenismo-ecumênico como um caminho para o encontro, em que ocorre um enriquecimento religioso e teológico, ou seja, uma "inter-relação serena e uma interpenetração dialogal de todos os caminhos que a pessoa acredita levar à plenitude o destino final de sua vida" (*Id.*, 1999, p. 333). Esse ecumenismo não significa igualdade de todas as crenças, ou um "relativismo agnóstico e insustentável". Trata-se de uma busca comum da Verdade desde um autêntico diálogo dialógico, no dialeto consciente de que a verdade é sempre relacional. O que não significa deixar de lado suas próprias convicções, senão que requer

uma confrontação mútua de tudo o que somos, cremos e cremos ser, com o objeto de estabelecer a mais profunda compenetração humana sem prejudicar os resultados, sem excluir nem sequer qualquer possível transformação de nossa religiosidade pessoal (*Id.*, 1975, p. 252).

Surge o diálogo a partir da fé, com esperança de um entendimento

mútuo e com amor, compreendendo, assim, o outro. Diante do pluralismo, deve-se ir além da mera coexistência de uma pluralidade de religiões e visões do mundo, para se chegar ao esforço na busca pela compreensão do outro, cuja visão do mundo e de Deus enriquecem quem a vive. Este pluralismo se converte, assim, em 'supremo imperativo humano e religioso'.

Uma vez tendo começado o diálogo interno, uma vez empreendida a tarefa da busca intrarreligiosa genuína, estamos em condições de enfrentar o que eu chamo de método *imparativo* – ou seja, o esforço de aprender dos outros, e permitir que nossas convicções sejam fecundadas pelas visões dos outros. Não podemos comparar (*comparare* – isto é, tratar sobre uma mesma – *pars* – base), já que não existe um sustentáculo externo para poder fazê-lo. Somente podemos *imparare*, isto é, aprender do outro abrindo-nos desde nosso ponto de vista a um diálogo dialógico que não pretenda vencer ou convencer, senão buscar juntos desde nossas diferentes posições (*Id.*, 1990, p. 136).

O DIÁLOGO, UMA NECESSIDADE VITAL

Para Panikkar, "o encontro entre as religiões é tão vital que, de fato, mais ou menos, todas as grandes religiões atuais são fruto destes encontros"¹¹². Ele nos apresenta, em seu livro *O diálogo indispensável*, três níveis que apontam para essa necessidade vital (*Id.*, 2003, p. 39).

a) Nível pessoal - o ser humano se constitui como pessoa nas relações. E estas necessitam de diálogo. Sem vida dialógica, o ser humano não chega a sua humanidade plena. Ele é um animal *loquens*. Essa comunicação não trata apenas de sua relação exterior, mas, sobretudo, de seu interior. O homem é um ser dialógico. O diálogo é uma necessidade para o ser humano, e no aspecto religioso será difícil sem uma autêntica vida litúrgica.

b) Das tradições religiosas - o diálogo é imprescindível às religiões. Não dialogando entre si, degeneram-se e dão lugar a reações fanáticas de todo tipo, é realmente uma necessidade vital.

c) O nível histórico - O homem é um componente essencial do cosmos. E estes não podem viver sem religião. O destino da humanidade depende de que a religiosidade genuína reúna (*religat*) os homens entre si e a realidade na sua totalidade e, ao mesmo tempo, salvasse a sua liberdade (ontonomia). Faz-se necessário um verdadeiro encontro religioso entre o ser humano e a Terra, ou será aniquilada a vida sobre a mesma. "O diálogo das religiões não é só um tema acadêmico ou uma questão eclesial ou oficialmente

te "religiosa" [...] é o campo no qual se pode jogar de forma pacífica o destino histórico da humanidade" (*Ibid.*, p. 46).

Segundo Panikkar, o encontro entre as religiões deve ser permanente. Seu objetivo não é chegar à completa unanimidade ou misturar todas as religiões, mas, sobretudo, comunicação, complementaridade entre polos. Diálogo é um processo permanente: ele nunca se completa, nunca se acaba. "O diálogo é contínuo. Permanece sempre inconclusivo e, no entanto, todo o diálogo está em si mesmo autenticamente completo - é um em si mesmo" (*Ibid.*, p. 102).

Estas relações, diálogos e estudos mútuos, mudam tanto a opinião dos participantes como a interpretação do outro. As religiões mudam através destes contatos; tomam emprestados do outro, e inclusive reforçam seus pontos de vistas, porém com menos superficialidade. Este diálogo não somente representa um esforço religioso para os participantes no mesmo, senão que é um *locus theologicus* genuíno, para dizer na linguagem escolástica cristã, uma fonte, em si mesma, de compreensão religiosa (teológica) (*Id.*, 1990, p. 137).

É uma experiência trinitária. A relação permanece constitutivamente aberta, manifestando uma estrutura triádica. Sempre existe algo que faz surgir o diálogo. Este "algo" subjaz à capacidade de cada participante. Poder-se-ia dizer que ambos os participantes são transcendidos por um terceiro, chamado por "Deus", "Verdade", "*Logos*", "*Karman*", "providência", "compaixão" ou de qualquer outra forma (*Ibid.*, p. 103). Este "terceiro", em torno do qual o diálogo acontece, impede toda a manipulação e estará sempre presente. É o Espírito que sopra, onde, quando e como quer (*Ibid.*, p. 104). O diálogo dialógico pertence à própria vida do homem.

O diálogo é indispensável e não se trata apenas de um imperativo social é um dever histórico.

A constituição humana é dialógica. A polaridade pertence à essência do homem e também à da realidade. O diálogo religioso faz emergir a nossa mais profunda humanidade [...] Nela participamos tão profundamente do *Logos* do espírito que chegamos a beber da mesma fonte de onde bebe o *Logos*: o Silêncio (*Ibid.*, pp. 105-107).

O verdadeiro diálogo entre as religiões é em si mesmo religioso. Ele se

realiza no coração de quem o busca. E assim, quando o diálogo é intrarreligioso se converte em um ato religioso pessoal em busca da verdade. Pois este se inicia em:

um diálogo interno dentro do próprio eu, um encontro no profundo da religiosidade própria e pessoal do eu, quando este se depara com outra experiência religiosa nesse nível íntimo... Um diálogo *intrarreligioso* que tenho que começar eu mesmo, perguntando-me sobre a relatividade das minhas crenças, aceitando o desafio de uma conversão e o risco de mudar meus enfoques tradicionais (*Id.*, 1975).

Quem participa neste diálogo não somente olhando para a realidade transcendente ou para a tradição original, mas também horizontalmente, para o mundo de seus semelhantes, tem encontrado caminhos que conduzem a realização do destino humano. A busca chega a ser então uma oração aberta em todas as direções (*Id.*, 1993, p. 1146).

Para o diálogo inter-religioso, requer:

uma atitude de busca profunda, uma convicção de que estamos caminhando sobre um solo sagrado, de que arriscamos nossa vida. Não se trata de uma atitude de curiosidade intelectual nem de uma bagatela, mas de uma aventura arriscada e exigente. Faz parte daquela peregrinação pessoal para a plenitude de nós mesmos, que se obtém ultrapassando as fronteiras de nossa tradição (*Id.*, In. FLORISTAN & TAMAYO, 1993, p. 1149).

CONCLUSÃO

Panikkar nos apresenta 'a harmonia invisível', de todas as religiões, como condição para alcançar a verdade total, que se encontra parcialmente em todas elas. A harmonia invisível se relaciona com o que ele denominou "*efecto pars pro toto*". Ou seja, o que se consegue ver da realidade, a partir de um lugar particular, é apenas parcial. A partir dessa experiência não é mais possível tentar reduzir tudo a um denominador comum, mas em estar aberto para acolher a experiência do outro.

Para Panikkar a Realidade é relacional, é *advaitica* (a-dual), onde se encontram o Cosmos, o ser Humano e Deus intimamente relacionados. Surge o que ele denominou de Perspectiva Cosmoteândrica ou Trindade Radical, com

o interesse de superar toda a fragmentação do conhecimento por meio da inter-relação. O desafio é reconhecer a relatividade radical de toda a Realidade, onde tudo está relacionado com tudo. Torna-se claro para Panikkar que Deus é pura relação.

Nesse respeito e acolhida, nos deparamos com um ecumenismo que ultrapassa às confissões cristãs, para um ecumenismo inter-religioso, o que ele denominou de ecumenismo-ecumênico. Tal conceito significa a harmonia de corações despertos, com o objetivo de compreender sem diluir a herança ou prejudicar as diferenças entre as religiões e que se reconheça a alteridade de comunhão. Ou seja, em dar-se conta de que as diferenças que as separa pode complementar a experiência do outro, em sua própria identidade.

Panikkar está convicto de que a imagem da *perichôresis* trinitária divina deve servir de inspiração para a relação entre as mais diversas religiões, pois estas não existem sem que estejam uma relacionada a outra. Ele, indo além do diálogo inter-religioso, nos apresenta o diálogo intrarreligioso. Diálogo que se dá no interior da vida religiosa da pessoa, construindo a partir de um caminho profundamente espiritual. Em um mergulho no que lhe é mais íntimo e profundo, na descoberta de si e dos outros a sua volta. Surge aqui, o diálogo a partir da fé.

O diálogo é uma necessidade vital. Em que perpassa o nível pessoal, religioso e histórico. O diálogo constantemente renovado favorece o encontro, destrói barreiras sem desenraizar-se do terreno de suas tradições. Constituindo-se uma dinâmica própria do ser religioso, pertence à própria vida religiosa. O verdadeiro diálogo inter-religioso é em si mesmo religioso. O diálogo intrarreligioso torna-se um ato religioso pessoal em busca da verdade. E quando essa experiência produz na pessoa uma metanóia, Panikkar a define como experiência mística, com experiência integral da realidade.

REFERÊNCIAS

PANIKKAR, Raimon. **De la mística**. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Editorial Herber, 2005.

_____. **La Trinidad**. Una experiencia humana primordial. Siruela, Madrid, 1998.

_____. **Autobiografía intelectual**. La filosofía como estilo de vida. Anthropolos, 1985.

_____. **El dialogo interno**: la insuficiencia de la llamada 'epoché' fenomenologica en el encuentro religioso. Salmanticensis, XXII/2 , 1975.

_____. **O diálogo indispensável.** Paz entre as Religiões. Portugal: Zéfiro, 2003.

_____. **Il diálogo intrareligioso.** Cittadella: Assisi, 1988.

_____. **Jesús en el diálogo interreligioso.** En Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth, compilado por Juan José Tamayo, 453-488. Navarra: Verbo Divino, 1999.

_____. **La vision cosmoteandrica:** El sentido religioso emergente del tercer milênio, Qüestions de vida cristiana, 156, 1990.

_____. **Paz e interculturalidad.** Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder, 2006.

_____. **Sobre el diálogo intercultural.** Salamanca: San Esteban, 1990.

_____. Religión. Diálogo intrarreligioso. In: Casiano FLORISTAN & Juan Jose TAMAYO. **Conceptos fundamentales del cristianismo.** Madrid: Trotta, 1993.

PAUL TILlich, O LOGOS E O MÉTODO DA CORRELAÇÃO

Gabriel Pilon Galvani – Bacharel em Teologia – UNASP

Resumo: A questão do relacionamento entre a religião e a cultura é antiga. No contexto da teologia na modernidade, Paul Tillich se preocupa em falar de religião de uma forma culturalmente compreensível e relevante para o homem moderno. Valendo-se do Método da Correlação e da Teologia da Cultura, busca dialogar com as várias expressões culturais de seus dias, trazendo uma resposta religiosa à situação humana. Em sua Teologia Sistemática, Tillich apropria-se do *logos*, um antigo conceito cristão também utilizado pelos apologistas da igreja primitiva. Assim como para eles, este conceito tem parte importante em seu sistema dialogal, principalmente no que tange à compreensão da manifestação geral e especial de Deus no mundo. Ciente da importância deste conceito na aplicação do Método da Correlação, a presente proposta de trabalho se ocupa em discorrer como Tillich aborda o conceito do *logos* em sua Teologia Sistemática, e também de que forma este conceito o permite lidar com outras religiões e a filosofia. O método empregado neste estudo é o de revisão bibliográfica, tendo como escopo de análise a obra Teologia Sistemática de Paul Tillich. Sucintamente mencionando, o *logos* é assumido por Tillich de maneira ontológica e cristológica. Na primeira, ele sugere que este princípio é tanto a estrutura do ser como a da realidade, que está essencialmente presente na natureza e no homem, permitindo uma interação racional deste com o mundo. De outro modo, o *logos* se tornou carne em Cristo. Neste sentido, Ele é o princípio da auto-revelação universal divina, a estrutura imanente que se manifestou de modo pessoal e especial no tempo e espaço. Adotando o *logos* dessas duas perspectivas, Tillich consegue lidar com religiões não cristãs e também com a filosofia. No âmbito inter-religioso o *logos* é tido por ele como a substância, o conteúdo da preocupação última que, culturalmente falando, é manifesto de diferentes formas em religiões não-cristãs. Cristo, como a revelação especial histórica do *logos*, segundo afirma, traz a solução para o problema existencial do ser (a preocupação última) através do Novo ser e, por isso, é a resposta para o anseio de todo ser humano fora da fronteira cristã. Já no trato com a filosofia, o *logos* como a estrutura da realidade, objeto de estudo da filosofia, é para Tillich, em última instância, compatível com a manifestação do *Logos* encarnado. Deste modo a teologia não possui uma verdade distinta da filosófica. Antes, concorda com ela, o que pos-

sibilita uma interação próxima não conflituosa de ambas. Em suma, o *logos* é o elemento importante para o Método da Correlação de Paul Tillich, visto que, funcionando como ponte de relacionamento e diálogo, permite interagir a sua teologia com diferentes manifestações culturais.

Palavras-Chave: Paul Tillich; *Logos*; Diálogo Inter-religioso; Filosofia e Teologia.

O MÉTODO DA CORRELAÇÃO E A TEOLOGIA DA CULTURA

No decorrer do desenvolvimento da teologia cristã, houve a necessidade de se expressar o pensamento teológico de maneira organizada e coerente. Segundo Strong (2003, p. 41), o ímpeto de estruturar de maneira lógica e racional o conhecimento sobre Deus faz parte da constituição humana, pois, “a tendência de harmonizar e unificar seu conhecimento aparece tão logo a mente começa a refletir”. Deste modo, as primeiras tentativas de sistematização das crenças cristãs surgiram bem cedo, no segundo século de nossa Era (FERGUSON; WRIGHT, 2009, p. 1141).

Durante a sua trajetória como teólogo, Tillich também atuou no âmbito da teologia sistemática. Segundo declara, não é possível evitar a sistematização teológica, a menos que “se escolha dizer asneiras ou escrever de modo contraditório” (TILLICH, 2015, p. 19). Para ele, um sistema deve conferir “sentido a um conjunto de afirmações factuais ou racionais, mostrando suas implicações e consequências” (TILLICH, 2005, p. 73). Entretanto, o trabalho do teólogo sistemático deve ir além de uma estática e racional formulação doutrinária. Sua função, enquanto servidor da igreja, é produzir um sistema capaz de afirmar a mensagem cristã e interpretá-la para cada nova geração (TILLICH, 2005, p. 21). Neste sentido, para Tillich, a teologia possui um caráter dinâmico. “Novas formulações teóricas precisam ser feitas sempre que a substância da fé comece a ser ameaçada por doutrinas ou teologias inadequadas” (TILLICH, 2015, p. 19).

Tendo em vista a dinamicidade necessária da teologia, Tillich dá ao seu sistema um teor apologético, que visa prover respostas às perguntas existenciais levantadas pela mutável situação humana, ou seja, no seu caso, pelas expressões culturais da modernidade (TILLICH, 2005, 22-24). A teologia apologética, por sua vez, opera dentro do seu método, o método da correlação, que segundo diz, é uma tentativa de substituir outros três métodos reconhecidos por ele como inadequados: o supranaturalista, o naturalista e o dualista (TILLICH, 2005, 78-79). Tillich rejeita estes três pelo fato de serem ineficien-

tes para desenvolver uma resposta teológica satisfatória, que atinja as necessidades existenciais humanas. “Método e sistema se determinam mutuamente” (TILLICH, 2005, 78-79). Por isso, ele desenvolve e emprega o método da correlação, que ao contrário dos outros três, objetiva “unir mensagem e situação”, produzindo assim, uma teologia relevante culturalmente (TILLICH, 2005, 25).

Por meio de seu método, Tillich procura traduzir a mensagem cristã ao contexto cultural de seus dias, ou seja, visa “correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem” (TILLICH, 2005, 25). Conforme explica, no emprego deste método, o teólogo deve realizar uma análise filosófica da situação humana em busca de identificar o surgimento das perguntas existenciais, para que assim possa demonstrar que a mensagem cristã possui símbolos que vem ao encontro destas perguntas, como respostas religiosas (TILLICH, 2005, p. 76-77). Tendo em mente este processo analítico, Tillich emprega o seu método de análise denominado teologia da cultura, que é uma tentativa de captar a preocupação religiosa implícita nas manifestações culturais humanas (TILLICH, 2005, p. 55). Uma vez realizado tal trabalho, obtém, deste modo, o material para a aplicação do seu método correlativo.

Em todo esse processo, há um pressuposto subjacente, o conceito do *logos*, que Tillich emprega em sua construção teológica em diálogo com as criações culturais da modernidade (TILLICH, 2005, p. 810).

A COMPREENSÃO DO *LOGOS*

O *logos* é um conceito filosófico muito antigo, utilizado por vários filósofos ao longo do desenvolvimento do pensamento ocidental. Foi empregado pelo pré-socrático Heráclito, pelos estoicos, pelo posterior neoplatonismo de Plotino, entre outros. Nestes casos, geralmente, a noção que prevalece deste conceito é a do *logos* como um princípio transcendente ou semente divina racional que estrutura toda a realidade (PAIXÃO NETTO; MACHADO, 2003, p. 447 e TILLICH, 2015, p. 30). Apesar de ser uma doutrina desenvolvida em um terreno filosófico, teólogos cristãos dela se valeram em seu labor teológico como, por exemplo, os pais apologistas do segundo século da Era Cristã (PELIKAN, 2014, p. 52-53).

De igual modo, o *logos* é tido como uma doutrina muito cara para o desenvolvimento do sistema teológico de Paul Tillich. Nas palavras de Braaten (2010, p. 23), Tillich foi um “ardoroso defensor do conceito do *logos*”, e através dele, “conseguia situar-se na fronteira entre a teologia e filosofia, igreja e

sociedade, religião e cultura”. Concordando com este, Takatsu (1963, p. 63) ainda comenta que o *logos* “tem poderosa influência em todo o seu sistema”.

Analisando-se brevemente o emprego que Tillich faz *logos*, é possível constatar que ele segue a visão clássica deste conceito, basicamente sob duas perspectivas: uma ontológica e outra cristológica.

Ontologicamente falando, o *logos* é para Tillich a estrutura racional da realidade, da qual “todo ser racional participa” (TILLICH, 2005, p. 40), pois segundo afirma, “nada cai fora da estrutura de *logos* do ser” (TILLICH, 2005, p. 283). Seguindo por este caminho, a epistemologia que Tillich adota em seu sistema está baseada neste princípio, uma vez que também emprega o conceito clássico ontológico da razão, no qual a mente humana e a realidade possuem o caráter de *logos*. Esta familiaridade possibilita ao homem, por meio de sua razão subjetiva (da mente), interagir racionalmente com elementos da realidade (da razão objetiva) (TILLICH, 2005, p. 89-92). Desta forma, “razão no sentido de *logos* é o princípio formal pelo qual se estrutura a realidade em todas as suas dimensões e a mente em todas as suas direções” (TILLICH, 2005, p. 487).

“Uma vez que a razão humana opera dentro da estrutura epistemológica do *logos*, a revelação, que é para Tillich a manifestação do fundamento do ser, do divino, para o conhecimento humano” (TILLICH, 2005, p. 107), só se torna possível em virtude de seu caráter de *logos*, ou seja, lógico. (TILLICH, 2005, p. 167). “O *logos* abre o fundamento divino, sua infinitude e sua escuridão, e torna sua plenitude discernível, definida, finita” (TILLICH, 2005, 257). É por meio dele que o divino se revela ao homem, através de toda expressão racional (TILLICH, 2005, p. 93).

A segunda perspectiva que Tillich assume do *logos* é cristológica. Ela não está desvinculada da primeira, antes, é uma intensificação da manifestação do *logos* universal, que estrutura a realidade e está ligado ao Ser de Deus (TILLICH, 2005, p. 245). “O Logos designa uma realidade reveladora”, ou seja, Cristo é dentro da simbologia da trindade de Tillich, o princípio da automanifestação divina no mundo criado. Nele se encontra a “imanência da potencialidade criativa” (TILLICH, 2005, p. 847), e É, por isso, uma revelação especial do fundamento do ser nas condições da existência. Seu aparecimento na história como um portador do ser essencial, traspõe, deste modo, a situação crítica da crise ontológica da finitude (TILLICH, 2005, p. 408). Nele, não há “o menor vestígio de alienação em relação a Deus” (TILLICH, 2005, p. 414), por isso, é quem concede para aqueles que nEle estão, o poder de participar da novidade do ser, vencendo assim as condições ontológicas da existência (TILLICH, 2005, 408).

IMPLICAÇÕES DO CONCEITO DO *LOGOS*

É a partir destas concepções principais que Tillich desenvolve o relacionamento de sua teologia com o âmbito religioso e filosófico da cultura. Antes de tudo, vale a pena ressaltar que o modo como emprega o conceito do *logos* nesta tarefa é bem próximo da forma como os pais apologistas do segundo século o fizeram. Ele “se referia a si mesmo como teólogo apologético”, tendo em mente o exemplo de “Justino Martir, para quem a doutrina do Logos era” assim como para ele, “o princípio universal da auto manifestação divina” (BRAATEN, 2010, p. 23).

Um pressuposto que Tillich deixa transparecer de seu pensamento ao se referir às religiões não cristãs, é a crença na existência percepções religiosas verdadeiras fora do círculo cristão, ao que ele denomina de “tendências imanentes” (TILLICH, 2005, p. 32). Estas tendências por sua vez, pelo que se pode notar, parecem estar ligadas ao *logos*, como o elemento no fundamento do ser produtor de percepção espiritual. Como afirma, a “Palavra de Deus”, compreendida como elemento ontológico de *logos*, é “o princípio da auto manifestação divina no próprio fundamento do ser” (TILLICH, 2005, 167). Sendo assim, o ser humano naturalmente, de forma espiritual, possui uma preocupação última que é materializada culturalmente em outras religiões.

Seguindo neste sentido, Tillich até prevê a possibilidade da existência de uma teologia fora do círculo cristão, visto que, para ele, teologia é a “interpretação racional da substância religiosa dos ritos, símbolos e mitos” (TILLICH, 2005, p. 33). A organização racional é, por conseguinte, segundo Tillich, o requisito substancial para uma construção teológica. Desse modo, o que torna a teologia cristã capaz de oferecer uma resposta satisfatória aos adeptos de outros círculos teológicos é justamente a doutrina do *Logos* que se tornou carne.

A Teologia cristã se baseia em um fundamento concreto da manifestação divina. Ela fundamenta sua resposta na manifestação histórica do *Logos*. “Nenhum mito, nenhuma visão mística, nenhum princípio metafísico, nenhuma lei sagrada tem a concretude de uma vida pessoal” (TILLICH, 2005, p. 33). Portanto, a mensagem do Novo Ser baseada na manifestação temporal de Jesus como o Cristo supera quaisquer outras tentativas de prover uma resposta soteriológica para a situação de alienação do homem na condição existencial do velho ser (TILLICH, 2005, p. 439). Empregando o método da correlação, o teólogo deve demonstrar que o anseio humano manifesto em outras religiões é suprido pela mensagem cristã.

No que diz respeito à relação da teologia com a filosofia, Tillich segue um outro caminho. Primeiramente, assume que a filosofia é “aquela abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto” (TILLICH, 2005, p. 36). Ele rejeita qualquer definição filosófica que reduza a filosofia a algo menos que a ontologia, o que faz sentido diante de seu conceito ontológico de razão. A tarefa do filósofo é levantar questionamentos acerca da realidade, visando analisar criticamente os materiais oferecidos por ela em busca penetrar nas estruturas do ser. Neste ponto, Tillich assinala uma similaridade entre a teologia e a filosofia, pois ambas se voltam para a ontologia, como diz: “a estrutura do ser e as categorias e conceitos que descrevem essa estrutura constituem uma preocupação implícita ou explícita de todo filósofo e de todo teólogo” (TILLICH, 2005, p. 36-37).

Apesar estarem focadas no *logos*, a teologia e a filosofia diferem quanto ao seu relacionamento com a estrutura do ser. “A filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo; a teologia lida com o sentido do ser para nós” (TILLICH, 2005, p. 39). A partir disso, Tillich pontua diferenças relacionadas à atitude cognitiva, às fontes e ao conteúdo buscado pelo teólogo e pelo filósofo.

O filósofo tem o *logos* da realidade como seu objeto. Se volta para ela com uma postura distanciada. Por meio de sua função cognitiva almeja encontrar uma verdade objetiva “aberta à abordagem geral”. O conteúdo de suas afirmações é cosmológico, “trata das categorias do ser em relação com o material estruturado por elas”. O teólogo, por sua vez, mira seu olhar para a manifestação especial do “*Logos* ‘que se tornou carne’”. Recebe este conteúdo através da tradição da igreja. Se relaciona cognitivamente com seu objeto através de uma atitude existencial de fé, ambicionando encontrar nele um conteúdo que ofereça uma resposta soteriológica para situação humana (TILLICH, 2005, p. 39-41).

Tendo em vista estas distinções, Tillich afirma ser impossível haver um conflito ou uma síntese entre a filosofia e a teologia, em virtude da ausência de uma base sobre a qual disputar ou se unir. No entanto, o fato de tanto o filósofo como o teólogo existirem os tornam portadores de uma preocupação religiosa. E disso o filósofo não pode se desvencilhar, pois como diz, “todo filósofo criativo é um teólogo latente”. Isto, segundo Tillich, confere consistência para o desenvolvimento de uma filosofia de valor, visto que “em todo filósofo de importância, a paixão existencial (preocupação última) e o poder racional (obediência ao *logos* universal) estão unidos”. Seguindo por este caminho, uma filosofia se torna criativa e séria (TILLICH, 2005, p. 41-43).

Em face a tais considerações, de acordo com Tillich, a teologia cristã está resguardada de dificuldades provenientes de afirmações filosóficas, pois

“nenhuma filosofia que é fiel ao *logos* universal poderia contradizer o *logos* concreto, o *Logos* ‘que se tornou carne’ (TILLICH, 2005, p. 44). Isso significa dizer que nada que é divino reside no campo da irracionalidade, uma vez que “a razão é a manifestação finita do *Logos* divino” (TILLICH, 2005, p. 722).

REFERÊNCIAS

- BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica. *In*: TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 4. ed. São Paulo, SP: Aste, 2010. 254 p. ISBN 85-87565-01-X.
- FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David E. **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo, SP: Hagnos, 2009. 1223 p. ISBN 978-85-7742-063-6.
- PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina**. 1. ed. São Paulo, SP: Shedd, 2014. 375 p. ISBN 978-85-8038-027-9.
- STRONG, Augustus Hopkins. **Teologia sistemática**. 1. ed. São Paulo, SP: Hagnos, 2003. 1 v. ISBN 85-89320-09-X.
- TILLICH, Paul. **História do pensamento Cristão**. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Aste, 2015. 293 p. ISBN 85-87585-02-8.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 7. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005. 868 p. ISBN 85-233-0780-X.

O ORIENTE CRISTÃO: ELEMENTOS PARA O DIÁLOGO ENTRE O PROTESTANTISMO LATINO AMERICANO E A FORMA “MAIS CÓSMICA DO CRISTIANISMO”

Gilmar Ferreira da Silva – Mestre – FAJE

Resumo: Uma das etapas fundamentais para o diálogo ecumênico na América Latina é a consideração, por parte das diversas matizes do cristianismo – principalmente o protestantismo instalados nesse continente, de que ainda desconhecemos os aspectos elementares do cristianismo oriental. O oriente é, segundo Victor Codina, a forma mais cósmica do cristianismo; é sensível ao corpo, a mulher, a terra, por fim, é holística e ecológica. Objetiva-se reconhecer alguns desses aspectos constitutivos teologia cristã oriental a partir de leituras dessa tradição elaboradas pelo teólogo latino americano Victor Codina. Serão identificados detalhes históricos do processo de “afastamento” entre oriente e ocidente. Também serão descritas características centrais dos temas da teologia sistemática e pontuadas contribuições para teologias protestantes latino americanas. A pesquisa será qualitativa, pois concentra-se nas principais obras de Victor Codina que tratam desse tema. Será uma pesquisa básica porque objetiva formular conhecimentos que otimizem a prática do diálogo ecumênico. Limita-se a pesquisa bibliográfica. Identificar detalhes do processo histórico de produziu o afastamento entre o oriente e o ocidente permite provocar os cristãos contemporâneos a estabelecerem programas de integração eclesiais, ao perceberem que existem consideráveis elementos comuns entre essas tradições. Descrever características dos temas centrais da teologia sistemática oriental amplia, ao constatar toda sua fecundidade, os caminhos para pesquisa teológica capaz de captar a “criatividade” das expressões da fé cristã na América Latina. A partir da leitura que Victor Codina apresenta da teologia oriental é possível pontuar contribuições que enriqueçam, com pontos de convergência, o diálogo e a inter-relação entre as igrejas cristãs orientais, diferentes tradições protestantes e com o catolicismo latino americanos. Victor Codina, além de toda habilitação acadêmica, possui notável conhecimento da realidade social, cultural e religiosa do continente. Em sua obra são afirmados os valores do catolicismo a partir do Vaticano II. Se preocupa com a tradição mas busca alternativas condizentes às demandas humanas e com o resgate do papel da igreja na contemporaneidade. Codina desafia diferentes tradições cristãs a reverem projetos eclesiais que se proponham a apresentar e viver o Reino de Deus na América Latina. Na obra de Codina, criatividade, diálogo, fe-

cundidade, ecumenicidade e quaisquer atos que promovam a unidade, são consequências da livre ação do Espírito Santo que atua em diferentes credos, campos do conhecimento e lugares geográficos. Conhecermo-nos melhor é o passo inicial para retomarmos a caminhada fraterna.

Palavras-chave: Protestantismo; Codina; Igreja Oriental.

REPENSANDO AS “DIVISÕES” COMO PROCESSOS HISTÓRICOS

De acordo com Codina (1997) o cristianismo reconhece duas marcantes divisões em sua história. A cisão que define o cristianismo entre oriental e ocidental¹¹³, a partir de 1054; e, no ocidente, a cisão que define católicos e protestantes, a partir de 1517.

É possível destacar os seguintes aspectos de todos esses processos que culminaram na distinções de “facções” dentro do cristianismo: o cristianismo ocidental, englobando católicos e protestantes, possui um “modo” de se expressar teológica e eclesiasticamente distinto do oriente; todos os processos de cisão não levaram em consideração, no momento histórico no qual ocorreram, a diversidade dos ministérios do Espírito Santo.

Segundo Codina (1997, p. 17) as primeiras reações diante da diversidade das práticas e dos pensamentos cristãos são os concílios. Mas o objetivo principal dos Concílios é, principalmente, demonstrar a possibilidade de nossa união com Deus, ou seja, nossa “divinização”. No primeiro milênio, mesmo diante de todos os embates conciliares, os cristãos estavam preocupados em “salvaguardar a vida cristã” (CODINA, 1997, p.16). E não apenas em estabelecer especulações teológicas distantes da vida da igreja ou criar categorias para promover a divisão.

Embora o cisma entre o oriente e o ocidente seja datado do ano de 1054, Codina (1997, p. 18) destaca o fato de tenha se tratado de um “processo de distanciamento progressivo” que foi “aceito”, ignorantemente por ambos. Outros aspectos não devem, no entanto, ser negligenciados: as questões políticas decorrentes das relações com o império e os impasses para o reconhecimento de Roma ou Constantinopla como sedes; os diferentes desenvolvimentos culturais, como o relativo aos idiomas, e religiosos - ocidente tende a

113 As Igrejas Ortodoxas de tradição bizantina caracterizam-se pelo fato de terem reconhecido, como a Igreja Católica, os sete Concílios Ecumênicos do primeiro milênio (do Concílio de Niceia I, em 325 ao de Niceia II, em 787). Já as Igrejas chamadas “Ortodoxas Orientais” (de tradição siríaca, copta ou armênia) reconhecem somente os primeiros três Concílios Ecumênicos (por esta razão são às vezes chamadas “pré-calcedonenses”, porque não reconhecem o quarto Concílio, o de Calcedônia). Disponível em: http://br.radiovaticana.va/news/2016/02/12/igreja_ortodoxa_russa_aguns_dados/1207895. Acessado em 12 ago. 2017.

se preocupar com as “definições dos dogmas”, em detrimento da postura oriental unida ao mundo religioso e “apofático” (o reconhecimento de que, diante do mistério, a teologia precisa manter-se em silêncio).

De todo esse processo resultam, segundo Codina (1997, p. 21), duas concepções distintas de igreja. Sinteticamente pode-se dizer que o oriente partia valorização das igrejas locais, Roma partia de uma concepção de unidade visível da igreja universal. Mas, o motivo principal foi a questão teológica relacionada Espírito Santo.

Ao estabelecer a formulação Trinitária o ocidente quis impor ao oriente a compreensão teológica denominado “Filioque”. Implicava em inserir na confissão de fé cristã a argumentação de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Isso implicaria, segundo o oriente, em subordinar o Espírito ao Filho. Os orientais buscavam resguardar a compreensão dos primeiros concílios que o Espírito e o Filho procedem igualmente do Pai. Na formulação de Irineu são “as duas mãos do Pai”. Esse dois posicionamentos proporcionam deferentes e significativas maneiras de conceber a igreja.

Codina (1997, p. 30) destaca que a igreja oriental e suas teologias procuram falar da participação da natureza divina (divinização do ser humano); procura manter-se pautada nas tradições bíblicas, sapienciais e místicas; não se interessa em criar conceitos ou definições racionais; sua liturgia é mística e com destaque à importância do “silêncio” (apofática).

Os seres humanos precisam compreender a limitação da razão e reconhecer que muitas vezes não temos outra condição se não a de nos mantermos em silêncio diante do mistério revelado (Codina, 1997, p.33). Essa “Teologia Apofática” é um “modo de se fazer teologia” (Codina, p. 36). Uma teologia que se reconhece “simbólica” e não deixa diluir o mistério na pura racionalidade. Nesse contexto, o símbolo não é “mera informação a respeito de” algo, alguém ou mesmo de Deus. Nele acontece a presença real daquilo que simboliza. Nele os seres humanos participam da realidade “misteriosa” e ascendemos à revelação trinitária Deus (CODINA, p.36).

É a partir da revelação trinitária que o oriente concebe a igreja como a imagem dessa vida divina e comunitária. Isso conflui para compreensão de que a própria teologia, conseqüentemente, não é fruto de convicções individuais, mas resultado de trabalho colegial e comunitário (CODINA, p. 38).

Nesse ponto já é possível reavaliar as conseqüências da tradição ocidental recebida pelas igrejas reformadas. Codina (CODINA, 2008) reconhece na Reforma a expressão de um desejo de fazer a igreja voltar às Escrituras, reagindo ao juridicismo, moralismo, racionalismo, centralismo em que se encontrava a igreja ocidental. Mas, as igrejas reformadas são igrejas ocidentais e

claramente explicitam características dessa origem. Aplicam-se, então, a essas igrejas, as consequências negativas dessa chamada “ocidentalização” do cristianismo.

Codina (2008, p. 165) o cristianismo ocidental por tratar a revelação “como uma comunicação de verdades”. A igreja é a depositaria da verdade e, essa verdade, é expressa nos dogmas. Ao dialogar com os cristianismos orientais, nos quais destaca-se de uma postura apofática, as teologias reformadas seriam convidadas a reflexionar sobre a percepção de que é possível chegar ao conhecimento de Deus também pela admiração e não somente por afirmações dogmáticas. É o desafio de um protestantismo que valorize a “mística” e a iniciação a experiência espiritual.

O cristianismo ocidental, inclusive os protestantismos, também se caracteriza por sua visão negativa da matéria. Consequentemente, uma percepção depreciativa do corpo e da sexualidade. Com grande prejuízo para a participação da mulher na sociedade e na própria igreja (CODINA, 2008, p. 167). Segue um cristologia abstrata sem referência ao Jesus histórico e suas preferências. Tudo se consuma no sacrifício de Jesus na cruz! O esquecimento da pessoa e obra do Espírito obscurecem a importância do Pentecostes.

O fato de valorizar a tradição bíblico semita possibilita ao oriente a visão de que os seres humanos, homem e mulher¹¹⁴, são imagem de Deus. Sendo assim, o corpo a sexualidade e o matrimônio são dons de Deus. A vida da pessoa humana é a glória de Deus (Irineu de Lion). Chamam de “divinização do cristão”. Para o oriente não são somente os seres humanos, mas toda criação está orientada para vida divina (CODINA, 2017, p. 168).

Predomina no ocidente uma visão de Deus muito mais associada com o “poder”. Deus é o “Juiz todo poderoso”. Ele se preocupa muito mais com a moral e com os pecados das pessoas. E, afim de executar sua justiça imparcial, Ele se mantém imperturbável diante da história humana. As imagens da pessoa de Jesus buscam apresentá-lo tão somente como o grande dominador e solitário conquistador do universo. A ênfase na figura do filho pode conduzir ao “cristomonismo”. A igreja se compreende como depositária do poder do “cristo soberano”. Como consequência, são exaltadas as suas dimensões visíveis e exteriores enquanto instituição e as formas hierárquicas de organização - “eclesiocentrismo”. Esse deus, seu cristo e sua igreja promovem uma humanidade muito individualista e intimista. Em consequência, surge uma “espiritualidade do medo” (CODINA, 2008).

114 Quanto a questão atual do papel da mulher nas igrejas ortodoxas veja artigo “O papel da mulher na Igreja ortodoxa não nos divide.” Disponível em: <http://domtotal.com/noticia/674003/2013/09/o-papel-da-mulher-na-igreja-ortodoxa-nao-nos-divide/>. Acessado em 12 ago. 2017.

Uma experiência religiosa mais bíblica percebe um Deus Pai (Mãe) cujo poder é sua “misericórdia”. Nela, Deus deve ser conhecido a partir da revelação de Jesus. Valorizar a vida histórica de Jesus implica repensar Deus a partir da pobreza, da debilidade, humilhação e das possibilidades da “kénosis”. O reconhecimento da pessoa do Espírito explicitam as dimensões da experiência espiritual, dos carismas, da profecia e do serviço. A igreja e prolongação do Pentecostes e mistério da comunhão trinitária (CODINA, 2008). Para o oriente cristão, não é possível compreender a “economia” do Espírito desassociado da igreja, pois nela Ele se comunica de forma especial (CODINA, p. 83, 1997).

Esse Deus bíblico é sensível ao sofrimento humano, escuta o clamor dos seres humanos oprimidos e se posiciona historicamente produzindo libertação. Esse Deus, comunidade trinitária, manifesta seu amor em Jesus Cristo, e suscita uma fé comunitária e solidária! Solidariedade que se prolonga por toda a terra e por todo o cosmos, porque toda criação participa da vida do Espírito (CODINA, 1997).

SER CRISTÃO NA AMÉRICA LATINA.

Ser cristão na América Latina é um desafio específico (CODINA, 1988). O protestantismo na América Latina além de toda a carga - cultural, política, religiosa - da tradição ocidental enfrenta o contexto de pobreza e desigualdade. São muitas expressões da espiritualidade protestante. Além disso possuem em comum as persistentes dificuldades históricas enfrentadas pela oposição de expressões do catolicismo. Neste caso de um catolicismo concentrado em evitar a expansão das igrejas reformadas nas colônias. Foram impostos limites econômicos, sociais, políticos e culturais. Em alguns casos isso custou a vida de muitos crentes

Outro fator é o de que as igrejas originais concebiam a formação de uma cultura cristã muito distante da realidade latino americana. Permeada pela mentalidade europeia e, posteriormente, norte americana.

É notável que toda a diversidade de expressões das igrejas protestantes sejam, comumente, concebidas como “divisões” e gerem grupos que não dialoguem, chegando a oposição explícita. O protestantismo padece com tendências personalistas, principalmente os grupos pentecostais e neopentecostais. São iniciativas centradas em pessoas de projeção midiática.

Em ambos, catolicismo como religião oficial e as iniciativas missionárias protestantes europeias, consideravam, em sua maioria, que as culturas locais não poderiam oferecer um substrato sadio para propagação do evangelho (WIRTH, 1988) □. As culturas dos povos locais foram demonizadas. Os nativos

foram obrigados a se “vestirem” de roupas que não condiziam com o mundo em que nasceram.

Codina (2008) considera que teria sido diferente se a América Latina tivesse sido evangelizada pelas igrejas orientais. É um desafio conjecturar qual seria o resultado da relação entre ortodoxos e protestantes na evangelização desse continente.

CONSIDERAÇÕES

Importa-nos o somos capazes de fazer a partir das oportunidades de diálogo que temos disponíveis. Todas as facilidades do meios de comunicação e o grande fluxo de pesquisas que são produzidas e divulgadas anualmente, tornam possíveis a ampliação e mesmo o refazimento de novas espiritualidades resultantes do intercâmbio de tradições cristãs diferentes.

Após o Vaticano II a igreja católica com sede em Roma viu florescer o diálogo com a tradição das igrejas orientais. Isso tem resultado em constantes encontros entre lideranças e com produção de inúmeros documentos de afirmação de compromissos ecumênicos.

O diálogo¹¹⁵ entre protestantes e ortodoxos ainda requer muito esforço, principalmente pelo fato de alguns setores do protestantismo não reconhecerem as possibilidades de complementaridade que existe entre essas tradições. É nesse aspecto que todo esforço de Victor Codina, teólogo latino americano, em apresentar “os caminhos do oriente cristão” se revestem de importância.

As tradições orientais desenvolveram melhor a teologia do Espírito. Em consequência disso preocupam-se com questões holísticas e apresentam, mais amplamente, as questões relacionadas a presença do “feminino” na vida divina (CODINA, 2015). Codina (1997, p.85) destaca que o “Espírito habita na multiplicidade. Assume a diversidade, cria um movimento de comunhão e de convergência a partir da imensa diversidade humana”.

REFERÊNCIAS

CODINA, V. **Desoccidentalizar el cristianismo**. *Perspectiva Teológica*, v. 40, p. 163–175, 2008. Disponível em: <<http://www.cpalsj.org/wp->

¹¹⁵ Veja o artigo **Reforma e Contra-Reforma: seus duplos impactos** Disponível em: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/igreja_ortodoxa/a_igreja_ortodoxa_historia14.html Acessado em 13 set. 2017.

content/uploads/2014/09/8JFM2T2-Codina-2008-Desocidentalizar-el-cristianismo.pdf>. Acessado em 13 de setembro 2017

_____, V. **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**. Maliaño: Sal e Terra, 2015.

_____, V. **Los caminos del oriente cristiano: iniciación a la teología oriental**. Santander: Sal e Terra, 1997.

_____, V. *Ser cristão na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1988.

WIRTH, L. E. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. **Estudos de Religião**, v. 22, n. 34, p. 105–125, 1988.

A POLÍTICA COMO RITO E A DEMOCRACIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Glauco Barsalini – Doutor – PUC Campinas

Mariana Pfister – Mestranda – PUC Campinas

Resumo: Em contrariedade à defesa de que o Estado secularizado se constitui na separação entre a política e a religião, e, também, diversamente à defesa de que ele corresponde a um campo neutro, que pode acomodar, no âmbito da política, argumentos e múltiplas práticas discursivas de caráter religioso e não religioso, contrastantes ou não entre si, Giorgio Agamben explicita que a glória, pela aclamação e pela liturgia, compreende o próprio alicerce do poder soberano contemporâneo. Ao estabelecer relações entre as obras *O Reino e a Glória* e *Opus Dei: arqueologia do ofício*, ambas do filósofo hodierno, esta comunicação tem por finalidade trazer contributos para pensar a própria genealogia dos discursos religiosos presentes no universo da política brasileira. *A articulação sequencial entre ambos os livros, particularmente entre os capítulos intitulados "Arqueologia da Glória" (do primeiro) e "Liturgia e Política" (do segundo)*, poderá contribuir - especialmente na investigação dos conceitos de operosidade, inoperosidade e ofício - para as discussões fundamentais dos debates sobre a relação entre religião e política, auxiliando na compreensão do crescimento cada vez maior da presença dos religiosos e representantes de Igrejas junto os poderes do Estado brasileiro. Tal investigação auxiliará, também, para o entendimento acerca da expansão dos discursos e práticas políticas enraizadas em fundamentalismos morais associados a fundamentalismos religiosos, que se erguem sobre a concepção de que o poder dos homens se liga diretamente ao poder divino, motivo pelo qual se justifica a necessária relação entre o rito e a realização da política. Inscrita no território da teologia política, esta comunicação visa, portanto, trazer subsídios para pensar-se a problemática das relações entre a religião, a política e o espaço público contemporâneos, inclusive as que se constroem na democracia brasileira atual.

Palavras-chave: Glória; Política; Democracia brasileira contemporânea.

De acordo com Giorgio Agamben (2011), o Governo glorifica o Reino bem como o Reino glorifica o Governo. Na história da teologia da glória há um problema sempre evitado pelos teólogos: trata-se da glória subjetiva e da glória objetiva, havendo, portanto, uma dupla figura da glória- a primeira é a

resposta jubilosa do homem a Deus e, a segunda, é a glória como uma característica intrínseca de Deus. Em outras palavras, é possível dizer que é devido o homem dar glória a Deus porque Ele é digno de glória, “Ou então, a glorificação é devida à glória, porque de certo modo deriva dela” (AGAMBEN, 2011, p. 234). A partir deste paradoxo sobre a dupla formatação da glória, em que glória é a glorificação, Agamben coloca em xeque a ideia de que há vínculo entre a glória e a glorificação. Pensando na chave agambeniana: a glória de Deus não poderá nunca ser aumentada ou diminuída pela glorificação dos homens, pois Deus, sendo o Deus Todo Poderoso, não tem necessidade disso - Ele já é pleno de glória, mas por outro lado, se a ação dos homens puder influenciar na glória divina, aumentando-a, então a glorificação é superior à glória de Deus. Desta constatação o filósofo chama a atenção para que:

Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a própria substância da divindade e o verdadeiro sentido de sua economia, então ela depende da glorificação de maneira essencial e tem, portanto, bons motivos para exigí-la com impropérios e injunções. (AGAMBEN, 2011, p. 248).

A análise da teologia da glória permitiu a Agamben compreender a estrutura bipolar de poder da máquina governamental do ocidente, a saber, Reino e Governo, teologia e economia, glória e glorificação. Compartilhando da tese schmittiana de que os problemas políticos tornam-se mais compreensíveis se relacionados com paradigmas teológicos, entende-se que assim como as doxologias litúrgicas da igreja produzem e intensificam a glória, as aclamações próprias ao Estado secularizado fundam e justificam o poder político.

Em *Opus Dei: arqueologia do ofício*, Agamben analisa a liturgia e o ofício, tanto divino como humano, demonstrando porque o mistério litúrgico é a chave para compreender como a modernidade forjou tanto a ética quanto a ontologia, tanto a política quanto a economia do nosso tempo. Segundo Daniel Nascimento (2014), *Opus Dei* designa o ato litúrgico revestido por dois aspectos: primeiro, o ato deve expressar e realizar o mistério da salvação do homem por Deus e, segundo, não deve dispensar o serviço realizado pelas mãos dos ministros e sacerdotes. Propondo novamente uma pesquisa arqueológica, desta vez para o termo “ofício”¹¹⁶, o paradigma que a *Opus Dei* ofereceu à cul-

¹¹⁶ De acordo com Agamben, o termo latino *officium* é anterior ao termo “liturgia”, relativamente moderno. Tanto entre gregos e textos paulinos a palavra *leitourgia* significa prestação pública, designada para a comunidade. A palavra liturgia, aos poucos, passa a ser utilizada para qualificar ações dos sacerdotes no culto público, os quais atualizam repetidamente a salvação, tal qual operada por Cristo, seja na celebração eucarística, seja na administração dos sacramentos. (AGAMBEN, 2013, p. 13-25).

tura secular do Ocidente, conforme Agamben (2013), constituiu um polo de atração penetrante e permanente. Para ele, o termo significou transformação decisiva das categorias da ontologia e da praxe: “No ofício, ser e praxe, aquilo que o homem faz e aquilo que o homem é, entram em uma zona de indistinção [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 09). Na encarnação, Cristo assume a trindade nos termos de uma *oikonomia*, ou seja, numa dada administração da vida divina no mundo, sua ação salvífica seria o “mistério da economia”¹¹⁷ - o mistério da economia é, segundo Agamben (2013) mistério doxológico, ou seja, litúrgico. Na epístola aos Hebreus Cristo assume sobre si a “liturgia” da prestação “sacrificial” para a redenção de todo ser humano. A trindade econômica (ação salvífica de Deus para com os homens) e a trindade imanente (articulação interna da vida divina) coincidem com a liturgia e, todas as tensões no paradigma do “mistério da economia” da trindade continuarão determinando o mistério litúrgico, no qual *opus operatum* e *opus operantis* irão continuar a distinguir-se entre si e, ao mesmo tempo, a sobrepor-se mutuamente.

A liturgia tem neste jogo um papel de destaque: ela também é uma manifestação da trindade complementada pela noção de gestão sagrada, que se dá por meio de ritos e celebrações litúrgicas. A liturgia, para o autor, é capaz de ajustar o mistério vicário unívoco, com o ministério da gestão divina conferida a outros sujeitos, no caso, os sacerdotes. Ao forjar o agir litúrgico, colocam-se dois níveis da eficácia e validade dos sacramentos - “*opus operatum*”, que seria o agir no ato sacramental em sua realidade de fato, e o “*opus operantis*”¹¹⁸, que remete à ação conforme é efetuada pelo agente que a qualifica por suas disposições morais, em suas atitudes performáticas litúrgicas da igreja cristã. (DECOTHÉ JUNIOR, 2016). A distinção entre *opus operatum* e *opus operantis* corresponde à ideia de que os ministros da Igreja, aqueles que operam os Santíssimos Sacramentos são, de certo modo, “instrumentos animados” dessa operação em que Cristo é o próprio agente, em outras palavras, mesmo que este ministro tenha uma intenção perversa¹¹⁹ - isto não altera ou diminui a validade do sacramento operado, dado que Cristo é o verdadeiro agente de cada um dos ritos sagrados. Não é o mérito nem a indignidade do sacerdote que reforça ou impede o efeito do sacramento: “Ainda que por mo-

Em *Opus Dei* o autor dedica tanto um capítulo para analisar o termo liturgia - “Liturgia e Política”, quanto um capítulo para o termo ofício - “Genealogia do Ofício”.

¹¹⁷ O caráter misterioso na obra divina da salvação se dá justamente na tentativa de evitar o reaparecimento da fratura entre Deus e sua ação- ontologia e praxe.

¹¹⁸ O *opus operantum* não depende de uma ação concreta do sacerdote, ou seja, mesmo que o sacerdote leve uma vida supostamente leviana isso não impedirá de forma nenhuma que, por meio dos gestos materiais denominados *opus operans*, ou *opus operantis*, a graça seja concebida, pois o sacerdote é apenas o meio necessário para que o próprio Cristo opere.

¹¹⁹ “...por exemplo, batizar uma mulher com a intenção de abusar dela...” (AGAMBEN, 2013, p. 32).

mentos a obra operante possa ser impura, a obra operada é, todavia, sempre pura.”¹²⁰ O mistério da liturgia é portanto o mistério da praxe humana - cuja eficácia é inútil -, e da operatividade - que torna-se efetiva através de um “instrumento animado”, a saber, o sacerdote. O paradigma da efetualidade/operatividade aponta para uma ontologia do comando e, quem exerce o governo, quem governa a si e a outros, exerce uma função comparada ao ofício, em outras palavras, o governante bem como o sacerdote é um instrumento que opera uma dada ritualística.

No contexto da secularização, a indistinção entre ser e praxe guarda íntima relação com a indistinção entre reino (ser) e governo (praxe). Aqui, a operatividade parece respaldar a causa primeira do bando soberano, do estado de exceção, a saber: a incapacidade que o poder soberano demonstra, desde os estertores do projeto liberal do século XIX, de separar, de fato, a *auctoritas* (atributo do rei: poder sem execução efetiva) da *potestas* (atributo do governante: um poder de exercício), ou seja, de conciliar esses dois níveis de poder, o reino e o governo, soberania (poder legislativo) e a administração (poder executivo). Destacam-se, no percurso traçado até aqui, três problemáticas-chave:

1ª) a tese de que, ligado, no seu âmago, ao Estado religioso, o Estado secularizado sustenta-se e articula-se, desde as suas origens, no eixo da glorificação do poder soberano. Se o poder do sacerdote se assenta nas práticas doxológicas litúrgicas, o que, em superação a qualquer perspectiva de transcendência, torna a glorificação a Deus sucedâneo da própria Glória de Deus, o poder do mandatário do povo (a fonte do poder soberano moderno, o deus da modernidade), nas democracias contemporâneas, se respalda nas práticas aclamatórias do Estado, a saber, os seus “protocolos”¹²¹ – a burocracia então, se confunde com o próprio rito do Estado moderno secularizado.

2ª) a distinção feita pela Igreja Católica entre “opus operatum” e o “opus operantis”¹²², a partir da qual não se associa a conduta particular do sacerdote com a eficácia dos sacramentos. No interior

¹²⁰ INOCÊNCIO III *apud* AGAMBEN, 2013, p. 32

¹²¹ Não há espaço, nesta comunicação, para discutir-se a função da burocracia nos Estados Moderno e Contemporâneo. Cabe salientar, todavia, que de instrumento do poder de Estado, com o tempo, ela passou a se confundir com o próprio poder ou, em outras palavras, tornou-se o poder. E talvez não haja melhor constatação de que a identidade da burocracia é o próprio rito, pelo que ela justifica todas as suas práticas, tornando-se senhora (quase) absoluta de todo o poder de decisão sobre qualquer um dos indivíduos submetidos à sua jurisdição.

¹²² Nos séculos III e IV (por ocasião das disputas entre Cipriano e o Papa Estevão I, em 256) e entre Agostinho e os donatistas (de 396 a 410) acerca da validade do batismo, e que se estabeleceu na Idade Média, com a doutrina da eficácia *ex opere operato* de Sto. Tomás de Aquino, persiste na atualidade, por meio da Encíclica *Mediator Dei* (de 1947) (AGAMBEN, 2013, p. 31)

da Igreja residiu, entre os espirituais franciscanos e a Santa Sé, o insolúvel conflito de uma vida integralmente vivida na forma do evangelho (a *forma-de-vida*) com uma vida operativa, pela qual o sacerdote, por meio da ritualística, entende reproduzir os atos de Cristo. Não há, na moral agnóstica, própria ao mundo secularizado, qualquer pretensão de que os homens vivam, propriamente, conforme o evangelho. Todavia, aqui, permanece a liturgia como, também, apresentam-se os mandatários do soberano, aos quais se atribui a possibilidade de realizar o rito secularizado. Dada a mais profunda ligação do Estado secularizado com o Estado religioso, não seria estranho pensar que, tal como o sacerdote, cuja conduta maculada não pode afetar o ato sacramental, o mandatário, por pior pessoa que seja, é, na ação política, não ele mesmo, mas a vontade daqueles que o elegeram. Se os espirituais franciscanos afirmam a vida inoperativa, em contrariedade a um enorme conjunto jurídico canônico, à administração da Igreja e ao poder que seus sacerdotes exercem por meio dos rituais (AGAMBEN, 2014), os defensores do estado de direito, no mundo secularizado, tal como os administradores do Estado religioso, convergem todos os seus esforços para a operatividade. Aqui, a ação no mundo tem a maior importância, de modo que, no paradigma da efetualidade, a *auctoritas* esgota-se completamente na *potestas*, o espírito é totalmente subsumido pela *gubernatio*¹²³ e, por consequência, o pragmatismo tende a ocupar todo o solo da política, não deixando mais qualquer espaço para as utopias. De maneira geral, não parece haver, atualmente, frestas para que os sonhos se reinstalem no universo político, especialmente brasileiro, de modo que os programas políticos vêm sofrendo sucessivas derrotas para arrazoados feitos na última hora - sempre de consistência duvidosa e, no mais das vezes, proclamados por aventureiros de plantão, comunicadores (profissionais ou não) com fácil e recorrente acesso às grandes mídias e bem afinados com a linguagem desses meios. E os partidos, tradicionalmente responsáveis pela formulação dos programas, mergulharam na mais profunda crise de identidade e veem, rapidamente, perder-se a anterior capacidade que possuíam de protagonizar a política no espaço público. Reféns de um *deus ex-machina* - de uma máquina milagrosa, produtora de lideranças de ocasião -, os partidos revelam total desorientação, mediante a trágica constatação de que não mais conseguem se reinventar.

¹²³ Conforme Agamben: "Mais eficaz que a lei, porque não pode ser transgredido, mas somente contrafeito; mais real que o ser, porque consiste somente na operação através da qual se dá realidade; mais efetivo que qualquer ação humana, porque age *ex opere operato*, independentemente da qualidade do sujeito que o celebra, o ofício exerceu sobre a cultura moderna um influxo tão profundo - isto é, subterrâneo - que passa despercebido até mesmo que não somente a conceitualidade da ética kantiana e a da teoria pura do direito de Kelsen (para nomear só dois momentos certamente decisivos de sua história) dependem inteiramente deste, mas também que um militante político e um funcionário de ministério se inspiram no mesmo paradigma." (AGAMBEN, 2013, p. 8)

3ª) a inseparabilidade da *auctoritas da potestas*, causa primeira do estado de exceção. Pela associação de matriz agambeniana que acima se evidenciou, entre o Estado religioso e o Estado secularizado, entre a liturgia e o poder soberano, procurou-se, se não em razão dos limites próprios a uma comunicação, ao menos anunciar a mais absoluta subordinação do espírito ao governo, historicamente engendrada tanto pelo poder espiritual quanto pelo poder temporal. No reino da imanência, do que participam os dois Estados, todavia, o milagre está presente, ou, para além disso, é, de fato, o próprio milagre, o elemento mais radical do funcionamento de toda a máquina de poder. Dessa forma, os Estados democráticos hodiernos não se livram da mácula da exceção e exaram, a todo o tempo, decisões que escapam à própria lei, de modo que, por exemplo, segmentos do poder executivo, de caráter administrativo, e do poder judiciário (ainda que, internamente, muito distintos em suas funções) associam-se, com a maior naturalidade, para desempenhar trabalhos conjuntos em estreita articulação, mesmo que, por lei, devessem manter-se separados naquilo que produzem, a fim de que se pudesse garantir o contraditório. Nesse ambiente fermentam, com facilidade, discursos conservadores, sintonizados com narrativas de origem fundamentalista em que se combinam princípios e valores religiosos com fórmulas discursivas de caráter moralista. Se, na própria origem, o Estado secularizado não se apartou do Estado religioso, mantendo, na célula que o constituiu, a semente do teísmo - o que se revela, também, na transferência do esquema ritualístico que sustenta o poder dos sacerdotes e dos políticos -, no ambiente do estado de exceção (permanente) que eclode da democracia, na atualidade, talvez não haja condições mais favoráveis para a ampliação, em níveis importantes, dos discursos e práticas discursivas fortemente associáveis a religiões e a Igrejas literalistas, mas, de fato, construídos e disseminados por determinados líderes religiosos e políticos que, em tempos avessos às utopias, ganham cada vez mais visibilidade e força.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei:** Arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O Reino e a Glória:** uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Altíssima Pobreza.** São Paulo: Boitempo, 2014.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. **A Dialética entre ser e dever- ser: operatividade e comando no mistério litúrgico em Agamben.** TEAR ONLINE, v. 5, n. 1, p. 77-88, 2016.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?** São Paulo: LiberArs, 2014.

AS MULHERES NA VIDA COMUNITÁRIA: POR QUE NÃO EMPODERÁ-LAS?

Graziela Rodrigues da Silva Chantal – Mestranda – PUC Minas

Resumo: Gênero é um assunto que vem sendo discutido em muitos âmbitos da sociedade, nesse trabalho, vamos ressaltar o espaço eclesial. As relações de gênero perpassam pelo espaço público e privado, por isso também devem ser discutidas nas igrejas. Mas infelizmente no meio eclesial, as questões de gênero não são abordadas, pois se acredita que não é uma temática que influencia a vida das comunidades. As mulheres não assumem papéis de liderança nos ambientes eclesiais porque o modelo hierárquico imposto, tido como ideal, é o modelo patriarcal. Faz-se necessário, pensar novos modelos de igreja e de liderança, que sejam mais inclusivas, igualitário e dinâmico. O objetivo desse trabalho é apresentar uma parte da pesquisa de campo realizada no bairro General Carneiro em Sabará/MG, onde mulheres pastoras vêm assumindo cargos de lideranças nas igrejas que elas fundam, por meio do que elas denominam de “chamado de Deus”. Essa pesquisa foi realizada por meio de estudos de casos através de entrevistas semi-estruturadas, gravadas e transcritas, um dos dados levantados nas entrevistas feitas com as pastoras, as suas auxiliares e as(os) membros, podemos verificar que o empoderamento dessas mulheres pastoras não depende de uma determinação da cultura patriarcal, ou seja, o feminino assume uma liderança no espaço eclesial, lugar que até então era dominado pela cultura do patriarcalismo. Como aporte teórico para embasar o dado apresentado nesse trabalho, vamos utilizar as autoras Sandra Duarte de Souza, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Ivone Gebara, Marga J. Stohrer.

Palavras Chaves: Gênero; Religião; Mulheres; Liderança.

INTRODUÇÃO

Dentro desse universo plural que vem acontecendo, as novas organizações das experiências das pessoas como “indivíduos autônomos”, os fluxos, os novos agenciamentos, as lideranças eclesiais femininas têm ganhado espaço. Observamos hoje que um novo fenômeno religioso vem promovendo mudanças no meio evangélico. Este fenômeno está relacionado com as igrejas

lideradas por mulheres. Tanto que a temática gênero e feminismo, por exemplo, são temas importantes de pesquisas em Ciências da religião.

Gênero é uma categoria de análise social, o que nos configura como homens e mulheres, os papéis que assumimos e as nossas atitudes, tem haver com o nosso contexto sócio histórico cultura, que influenciam as relações entre homens e mulheres.

Ao falar sobre as igrejas lideradas por mulheres, falamos dos sujeitos, isto é, das protagonistas que compõem as igrejas, como elas se organizam e como são suas relações de lideranças. O que se busca saber é como essas mulheres sujeitos definem suas experiências e o que elas fazem, que conceitos elas têm, quais as subjetividades formadas ali.

Neste trabalho, vamos nos referir sobre a questão do poder, como as mulheres pastoras, se empoderam dentro da comunidade, em um meio que é dominado pela maioria de homens pastores.

O presente trabalho faz parte de uma pesquisa de campo realizada no bairro General Carneiro em Sabará-MG, por meio de pesquisa etnográfica, com estudo de caso e entrevistas semi-estruturadas em três igrejas do bairro citado.

CONCEITO DE GÊNERO

O termo gênero começa a ser utilizado pelas feministas em 1970, mas foi com Simone de Beauvoir em 1949 no seu livro "*O Segundo Sexo*", que começaram os estudos sobre gênero. Para Simone de Beauvoir (1949), o termo gênero abrange questões sociais, culturais e psicológicas do ser homem e ser mulher.

Joan Scott (1989), afirma que para se referirem à organização social da relação entre os sexos, as feministas começaram a utilizar o termo gênero. O termo é uma forma de não aceitar a determinação da biologia na utilização da palavra "sexo ou diferença sexual". Gênero foi um termo utilizado, inicialmente, pelas feministas americanas, que diziam que a pesquisa sobre mulheres modificaria os paradigmas disciplinares, não somente com novos temas, mas com estudos mais críticos do trabalho científico existente.

Nós estamos aprendendo, escreviam três historiadoras feministas, que inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas. (SCOTT 1995, p. 73).

Assim, o termo gênero serviu para indicar "construções culturais". Segundo Scott (1995), a definição "gênero" é uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. A autora não universaliza o conceito de gênero, diz de uma categoria que é relacional, ou seja, homem/mulher. "No uso descritivo, o termo gênero é relacionado ao estudo de coisas relativas às mulheres, o gênero é um novo tema, um novo domínio da pesquisa histórica, mas não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes". (SCOTT 1995, p.76).

Segundo Sandra Duarte de Souza e Naira Pinheiro dos Santos (2015), a relação de gênero e estudos feministas possui pouca abrangência nos estudos sobre religião, em contrapartida a religião também não tem muito espaço de pesquisa dentro dos estudos feministas. "No âmbito dos estudos de religião, os Estudos Feministas permitiram o questionamento e a desconstrução dos discursos de verdade baseados nos na evocação de pressupostos religiosos para afirmar e perpetua desigualdades de gênero". (SOUZA 2015 p. 15).

Nas igrejas as questões de gênero não são abordadas porque se acredita que não é uma temática que influencia a vida das comunidades. Algumas mulheres não assumem papéis de liderança no meio eclesial, porque o modelo patriarcal que foi imposto como o ideal nas igrejas.

A seguir vamos ressaltar sobre o pastorado feminino, as mulheres como líderes em suas igrejas, e por seguinte vamos apresentar alguns dados da pesquisa de campo e as análises realizadas até o momento.

O PASTORADO FEMININO E A QUESTÃO DO PODER

O pastorado feminino é visto como algo polêmico, pois algumas denominações não consideram que a mulheres possam ser consagradas pastoras. Isso remete em parte, ao *Antigo Testamento*, em algumas passagens nas quais à figura das mulheres está associado algo negativo, ou seja, as mulheres como destruidoras, como pecadoras, relacionadas à figura de Jezabel, ou de Eva, ou a alguma mulher da história bíblica que era julgada como desvio de padrão. Já no novo testamento as mulheres são colocadas como submissas à figura masculina.

Para Elizabeth Fiorenza (1992, p. 67), na humanidade, o discurso lingüístico é masculino, voltado para o homem. A mulher é o outro, ela não é vista como um sujeito, mas sim relativa ao homem. Há uma necessidade de haver estudos que abarquem as mulheres, pois até então os textos bíblicos são contados a partir da cultura androcêntrica.

Nas igrejas pentecostais, há menos formalidades que as igrejas ditas tradicionais¹²⁴, e ao fundarem as suas igrejas, as mulheres pastoras assumem a identidade pentecostal e apresentam novas configurações de liderança nesse meio.

Ao fundarem e liderarem suas próprias igrejas, as mulheres pastoras, se antes estavam debaixo da autoridade de um pastor homem, constroem para si uma liderança religiosa, onde assumem a organização e o funcionamento das suas igrejas e conseguem comandar todos os assuntos que diz respeito as suas igrejas. No entanto o que observamos é que essas pastoras concentram em suas mãos o poder dentro das igrejas.

Como nosso enfoque é verificar exatamente essa questão do poder que as pastoras assumem ao fundarem e liderarem as suas igrejas vamos retomar essa questão a luz da teoria.

Dados	Pastora A	Pastora B	Pastora C
quem manda na igreja?	eu	eu	eu
visão dos membros	boa aceitação	boa aceitação	boa aceitação
auto avaliação	firme	exigente	forte
dificuldades	não	não	não
relação com os membros?	respeito	respeito	respeito

Na obra “A dominação Masculina” de Pierre Bourdieu (2002), ele vai tratar exatamente sobre a dominação do masculino sobre o feminino. Para o autor essa dominação, que é algo construído historicamente, ela é exercida através de uma violência simbólica.

A violência simbólica não é percebida por quem a sofre, ocorre por meio de uma comunicação e de conhecimento ou de sentimento, a partir disso há uma dominação.

Para Ivone Gebara (1991), o poder que às mulheres sofrem fez com que essas ficassem debaixo de uma submissão, sobre um autoritarismo daqueles que detém o poder, ou seja, a cultura patriarcal. “As mulheres foram e ainda são vítimas de uma forma autoritária e excludente de viver o poder”. (GEBARA, 1992, p. 11).

Nessa comunicação não é possível apresentar todos os dados coletados na pesquisa de campo, por isso vamos nos ater sobre a questão da liderança das pastoras. A maneira que elas vêm essa liderança.

¹²⁴ igreja evangélica de confissão Luterana no Brasil(1823), Igreja Presbiteriana no Brasil(1859), Igreja Metodista do Brasil (1867), Primeira Igreja Batista, Igreja Episcopal do Brasil (1889). (ALBUQUERQUE, 2009, p. 26).

As mulheres pastoras ao organizarem a lideranças das igrejas que elas fundaram, concentram-se em si mesmas todo o poder de liderança eclesiástica, ao afirmarem que quem manda em suas igrejas são elas, possuem pastoras auxiliares, mas são enfáticas ao fazerem essa afirmação.

A seguir vamos apresentar as opiniões das pastoras auxiliares quanto a questão da lideranças das pastoras presidentes.

Dados	Auxiliar A	Auxiliar B	Auxiliar C
Tempo que freqüenta a igreja	4 anos	4 anos	7 anos
Opinião sobre a liderança da pastora	direção de Deus	direção de Deus	direção de Deus
A sua relação coma liderança da pastora	companheirismo	companheirismo	companheirismo
Diferença da liderança entre homem e mulher pastores	sim	sim	sim
Como é ser pastoread@ por uma mulher?	parceria	parceria	parceria

Sobre a opinião das pastoras auxiliares sobre a liderança das pastoras presidente, é unânime elas afirmarem que é uma liderança direcionada por Deus. Isso reafirma o que as pastoras designam como “chamado de Deus” para fundarem e liderarem as suas igrejas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados coletados com as entrevistas das pastoras, podemos perceber que as mulheres vêm ganhando espaço dentro da religião, não de um poder dado pela cultura patriarcal, ou seja, autorizado pelos líderes eclesiais, mas um poder dado por Deus, o que as pastoras denominam de “chamado de Deus”. Isso pode ser visto como uma legitimação divina do pastorado dessas mulheres, sem uma intermediação humana, isto é, sem a necessidade de aprovação dos homens ou das instituições.

Ao assumirem as lideranças das suas igrejas, essas pastoras tomam posse dessa liderança e matem o domínio, isso é confirmado quando elas qualificam a postura de liderança delas. Como pesquisadora não avalio tal postura como algo que elas façam para se igualarem à liderança dos homens pastores, mas que se empoderam do lugar que lhes é dado por uma autoridade que é superior à cultura patriarcal, a autoridade de Deus.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 1º ED. São Paulo: Círculo do Livro, 1949.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro. Bertrand. Brasil, 1989.
- FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro dos Santos. **Estudos Feministas e religião: tendências e debates**. In SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro dos Santos. 1ed. – Curitiba: Primas, 2015, p. 7 e 15.
- SCOTT, Joan W. **Gênero: Uma categoria útil de análise histórica**. São Paulo 1990.

O TEMPLO DE SALOMÃO: UMA NOVA CULTURA MATERIAL E VISUAL IURDIANA

Helena Raquel de França Costa – Mestranda – UMESP/CNPQ

Resumo: O objeto de estudo desse artigo é o Templo de Salomão, a atual Sede Mundial da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), sua cultura material e visual. Procura-se analisar a linguagem religiosa visual representado por elas, utilizando como chave de leitura a construção simbólica de “Centro do Mundo” de Mircea Eliade, com a finalidade de buscar uma melhor compreensão a respeito do relacionamento entre o humano, imagem e espaço.

Palavras-chave: Cultura visual; Igreja Universal do Reino de Deus; Templo de Salomão; Símbolo do Centro.

INTRODUÇÃO

Desde sua fundação em 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus (em seguida IURD), destacou-se no meio neopentecostal pela integração de símbolos de diversas religiões, dentre as quais podemos apontar elementos do catolicismo, judaísmo, protestantismo e cultos afro-brasileiros. Atualmente, com a construção do Templo de Salomão, a IURD tem recriado sua imagem buscando referenciais sacrais no Antigo Testamento, reproduzindo em São Paulo, no seu novo templo no Brás, o que teria sido o Templo histórico do Judaísmo. Analisaremos o espaço do Templo como todo, sempre na perspectiva da cultura material e visual.

Com o tudo, queremos nos aprofundar em relação a tensão entre o entendimento da IURD como instituição religiosa de confissão cristã, e a ampla presença de referências materiais e visuais do Antigo Testamento e do Templo de Jerusalém.

Em seguida, dividiremos este estudo em duas partes: na primeira, *O Templo de Salomão: as características de sua cultura material e visual*, faremos uma análise iconográfica do templo no sentido descritivo; na segunda parte, *O Templo de Salomão: significados da sua cultura material e visual*, analisamos este espaço como um tipo de novo universo simbólico e religioso. Utilizaremos para isso contribuições de Ernst Cassirer, Joseph Campbell e Leonildo Silveira Campos.

O TEMPLO DE SALOMÃO: AS CARACTERÍSTICAS DE SUA CULTURA MATERIAL E VISUAL

Neste capítulo faremos uma análise na perspectiva da cultura visual e material contidos no Templo de Salomão, detalhando alguns aspectos importantes que poderão nos nortear nesta pesquisa.

Ao longo dos anos, notamos que a IURD vem desenvolvendo um certo padrão arquitetônico para os seus prédios com predominância da fachada triangular e os pilares, inspirados no estilo grego. O Templo de Salomão, no entanto, apresenta-se numa linguagem com menos referências às demais, sua estrutura evoca a arquitetura do que seria O Templo de Jerusalém mencionado no Antigo Testamento. Porém, híbrido, pois, ao mesmo tempo que é

Figura: Templo da IURD no bairro Brás em São Paulo.



Fonte: Disponível em <<http://i0.statig.com.br/bancodeimagens/8n/7b/qb/8n7bqbxcs11704dllc7vcqvgpjpg>> acesso em 06/06/2017

favorecido da mais alta tecnologia e conforto contemporâneos: poltronas de cinema ou teatro, iluminação moderna que se adequa aos momentos do culto, grandes telões, acústica trabalhada, piso de porcelanato.

Este templo é uma obra que custou pouco mais de meio bilhão de reais numa área de 100.000 m², as pedras utilizadas na construção foram importadas de Israel. Foi construído conjuntamente, uma réplica do Tabernáculo em que, segundo a tradição judaica, guardava-se a Arca da Aliança contendo os dez mandamentos da lei de Moisés e um museu, ambos situados no chamado "Jardim das Oliveiras", um espaço aberto para visitação turística.

Do lado de fora do templo há uma *menorah*, um candelabro de sete braços, um dos principais símbolos judaicos, que está presente também embutida nas paredes internas do mesmo, são seis de cada lado.

Menorah: Jardim do Templo de Salomão



Fonte: Disponível em <https://mediacd.tripadvisor.com/media/photo-s/0d/58/e0/ae/menora.jpg> acesso em 21/08/2017

Interior do Templo de Salomão



Fonte: Disponível em < http://blogs.universal.org/bispomacedo/wp-content/uploads/2016/12/KOC_5550.jpg> acesso em 21/08/2017

Dentre toda estrutura espacial do templo, queremos destacar aqui, o altar que assemelha-se muito com um palco de teatro ou TV. Esse é coberto por cortinas brancas e transparentes que velam, revelam a dimensão da escultura da "Arca da Aliança" em uma fusão com a parede e, que segundo dados do informativo eletrônico da Igreja Universal, é toda revestida de ouro. Acima da cortina, bandôs vermelhos com caídas diagonais e formato irregular, porém estético, mas como que estivessem rasgadas. Acima dela, um letreiro dourado dizendo "Santidade ao Senhor", extraído de Êxodo 28, 36.

O púlpito fica centralizado e sua frente é ornamentada com duas pedras onde estão esculpidos os dez mandamentos, que segundo os escritos bíblicos, seriam as Tábuas da Lei que Moisés teria recebido das mãos de Javé, descritas em Êxodo 31, 18. Do lado direito do altar, uma mesa contendo uma Torá e 7 cálices de ouro, número de grande significado bíblico, símbolo da perfeição e do lado esquerdo uma menorah diferente das demais, com o nome de Jesus em signos hebraicos "ישוע" – Yeshua. Em volta ao altar, 12 grandes lâmpadas em formato de pedras preciosas, lembrando das 12 tribos de Israel.

Não só o templo é revestido visualmente, como também os bispos, pastores e obreiros se apresentam caracterizados, quase como rabinos, fazendo uso do Kipá e talit judaico como paramentos religiosos. Os obreiros do templo, são chamados de Levitas e se vestem com túnicas brancas e faixas douradas na cintura.

Fundador Edir Macedo

Fonte: Disponível em

<<https://i.ytimg.com/vi/62J7ImkCQ4I/hqdefault.jpg>> acesso em 06/06/2017

Obreiros do Templo (Levitas)

Fonte: Disponível em

<<https://i.ytimg.com/vi/3YT4t-Dj70w/hqdefault.jpg>> acesso em 06/06/2017

Assim é notável que a construção imaginária da IURD vai se formando com essas peças que Leonildo Silveira Campos chama de “pontos de contato” (1999, p.82) e que devido a polissemia dos símbolos, podem ser interpretados por pessoas das mais diferentes vertentes religiosas.

O TEMPLO DE SALOMÃO: SIGNIFICADOS DE SUA CULTURA VISUAL E MATERIAL

Neste capítulo, a partir das descrições apresentadas, faremos uma análise dos significados e importância do Templo de Salomão na construção imaginária da IURD, assim como toda visualidade que nela se encontra, considerando os aspectos mais relevantes. Utilizaremos, principalmente, a teoria da construção simbólica de “Centro do Mundo” de Mircea Eliade para nos auxiliar nessa interpretação.

O primeiro apontamento seria a temática escolhida como inspiração, o Templo de Jerusalém, que para os judeus, traz em si o significado de casa escolhida por Javé, “pois, para o futuro, escolho e consagro este templo para que meu nome nele resida para sempre; meus olhos e meu coração estarão nele para sempre”, II Crônicas 7, 16. O segundo ponto é referente à localização escolhida para a construção do templo, o Brás, que é um dos bairros mais tradicionais e movimentados da cidade de São Paulo. Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, ao falar sobre a escolha e consagração de um território para fixar o sagrado, vai dizer que isso “implica uma decisão vital que compromete a existência de toda a comunidade” (1992. p. 23). Seria como fundar um “mundo” que revela outra realidade que não faz parte do cotidiano. Essa fundação, ele chama de *Axis Mundi* ou “centro da terra”, “centro do mundo”,

uma imagem arquetípica dos santuários encontrada sobretudo nas civilizações paleorientais, as três dimensões cósmicas – Terra, Céu e Regiões inferiores - ligadas por um eixo (1991, p.37).

Lembremos que a IURD é uma igreja de confissão cristã, mas escolhe buscar a inspiração para seu *Axis Mundi* no Antigo Testamento e não no Novo, como seria mais provável. Percebemos a ausência considerável do versículo bíblico "Jesus Cristo é o Senhor" Filipenses 2,11, sendo que essa têm sido sua marca identitária, costumeiramente pintada na fachada e também acima do altar de todas as suas igrejas, juntamente com o símbolo da pomba e do coração. No projeto inicial, do Templo de Salomão, "Jesus Cristo é o Senhor" estava presente e destacado acima do altar, mas ao final da obra foi substituído por "Santidade ao Senhor", extraída de Êxodo 28,36. No site de notícias da Igreja Universal, tem-se a explicação de que essa mudança, da substituição dos versículos no Templo de Salomão, seria para lembrar do preceito de santidade, que Deus, segundo o texto bíblico, teria dado à Moisés para a construção do Tabernáculo.

Dirigindo a nossa reflexão por essa construção simbólica de "Centro do Mundo", chama a atenção, os bandôs vermelhos sobre as cortinas do altar, com aparência de rasgados, que relembram a passagem da morte de Jesus, nas Escrituras bíblicas, "o véu do templo se rasgou em duas partes de alto a baixo, a terra tremeu, fenderam-se as rochas" Mateus 27, 54. No contexto do Antigo Testamento, as cortinas delimitam o espaço cujo o qual não era permitido atravessar e velando o objeto sagrado, já na leitura iurdiana, o véu rasgado significa que essa limitação deixa de existir, como uma chave de passagem do Velho para o Novo Testamento. Portanto, a Arca da Aliança poderia, na lógica interpretativa, ser vista por todos. O templo judaico de Jerusalém, agora torna-se um templo cristão em São Paulo.

A escolha do mítico Templo de Jerusalém como inspiração para a construção do imaginário de "centro", é compreensível do ponto de vista simbólico, do desejo de adquirir a centralidade sagrada que tais símbolos evocam, os conteúdos míticos que propiciam "a experiência com o sentido" (CAMPBELL, 1991. p. 17). Cassirer, assim como Eliade, compreende o mito como uma realidade e vai além da passividade do sensível, "o mundo do mito não é um mero produto do capricho ou do acaso, uma vez que ele possui suas próprias leis fundamentais que, regendo todas as criações, atuam em todas as suas manifestações particulares" (2001, p.34-35). Para ele, além de uma realidade coletiva, existe a realidade particular de cada pessoa que faz com que se crie diversas "formas simbólicas" diante do mesmo signo. Assim, o símbolo e o mito ganham sempre uma configuração nova, devido a ressignificação do

grupo e ressignificações particulares das pessoas com o sagrado, essas não recebem o símbolo de maneira passiva, mas usam de suas faculdades cognitivas e criativas, para assimilá-los tornando a experiência com o sagrado única e invisível. Daí a polissemia do símbolo. No Templo de Salomão vemos os símbolos judaicos já colocados com uma outra configuração do sentido bíblico, com interpretações a partir do Novo Testamento, com fiéis vindos de uma diversidade de religiões e, desse modo, uma diversidade de interpretações individuais e vivências espirituais particulares em relação a esse universo simbólico que se lhes apresentam.

CONCLUSÃO

A Igreja Universal tem procurado meios de estruturar seu culto através da agregação de elementos simbólicos de outras religiões, assim como para consolidar sua arquitetura. No Templo de Salomão, ela abriu as portas para um processo de ressignificação a partir de uma visualidade inspirada no judaísmo, desde a estrutura do prédio até a exposição de uma escultura da Arca da Aliança, paramentos e artefatos, mas sendo ainda possível perceber os outros simbolismos e posturas adquiridos das religiões católica, protestantes e afro-brasileiras, mantendo também suas características visuais midiáticas, mesmo não tendo transmissão pela mídia.

Esta integração de símbolos prontos, pode ser uma consequência do imediatismo e da desmitificação contemporâneos, pois o signo necessita de tempo para se tornar símbolo. Há a necessidade urgente de criar um universo simbólico de “centro”, em contra ponto, ao assumir esses símbolos não se garante o mesmo acesso mítico, pois foram inseridos em outro contexto e já ressignificados em sua própria forma de utilização. Por conta disso, podemos pressupor que, apesar dos signos serem visualmente os mesmos, seus significados simbólicos, no entanto, não são intrinsecamente iguais. Isso devido a polissemia da imagem e do símbolo. Essa pluralidade de configurações pode ser notada dentro do próprio grupo ao qual pertencem, pois além da realidade mítica coletiva, existe a realidade individual de cada pessoa que, tendo o mesmo signo, além dos sentidos recebidos, colocam sua própria experiência sensorial e espiritual.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Leonildo S., **Teatro Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento pentecostal**. 2ª Ed. Editora Vozes,

1999.

CAMPBELL, Joseph. Bill Moyers. Betty Sue Flowers (Org.). **O Poder do Mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Palas Athena, 1991.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**. Tradução por Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DEDONÉ, Maria, OLIVEIRA, Sara. **Descubra a importância da Arca da Aliança**. Folha Universal. Disponível em <<http://www.universal.org/noticias/2014/07/13/descubra-a-import%C3%A2ncia-da-arca-da-alian%C3%A7a-30368.html>> acesso em 03/06/2016

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio Sobre o Simbolismo Mágico Religioso**. 1ª Ed. Martins Fontes, 1991.

_____. **O Sagrado e o Profano**. 1ª Ed. Martins Fontes, 1992.

KLEIN, Alberto. **Imagens de Culto e Imagens de Mídia**. Editora Sulina, 2006.

MARDONÊS, José M. **A vida do símbolo: A dimensão simbólica da religião**. Tradução por Euclides Martins Balancin. São Paulo. Paulinas, 2006.

MAXIMO, Maiara. **O trabalho dos Levitas do Templo de Salomão**. Folha Universal. Disponível em <<http://www.universal.org/noticia/2016/04/03/o-trabalho-dos-levitas--do-templo-de-salomao-36098.html>> Acesso em 03/06/2017

REDAÇÃO...**Conheça o significado da menorá, o famoso candelabro judaico**. Folha Universal. Disponível em <<http://www.universal.org/noticia/2014/02/15/conheca-o-significado-da-menora-o-famoso-candelabro-judaico-28816.html>> Acesso em 03/06/2017

SIQUEIRA, Núbia. **Santidade ao Senhor**. Folha Universal. Disponível em <<http://www.universal.org/noticia/2014/06/29/santidade-ao-senhor-30191.html>> acesso em 03/06/2017

O IDOSO: UM PARALELO ENTRE O CONTEXTO BÍBLICO E ATUAL

Ilza Maria Guedes Torquato Paredes – Mestranda – PUC Goiás

Resumo: O presente trabalho se propõe a compreender o idoso no contexto bíblico, onde aqui se percebe seu valor diante de Deus, a relevância dos cabelos esbranquiçados e da longevidade, como sinal de benevolência divina. Ao ser comparado com o idoso numa perspectiva atual, percebe-se a diferença de como eram tratados os anciãos do tempo da Bíblia e do tempo de hoje. Tempo no qual, predominam vários fatores de exclusão que implicam na sua irrelevância perante a sociedade contemporânea. Fatores estes, que diante da secularização e do domínio do capitalismo, o idoso precisa vencer. Tais fatores seriam primordialmente, os estigmas da insignificância, da invisibilidade e do preconceito. Os objetivos que fomentaram o desenvolvimento do presente estudo apoiam-se em torno do tema idoso e a Bíblia Sagrada. Discutiremos acerca do idoso na Bíblia e nos dias atuais, no tocante ao respeito, dignidade, benevolência, resiliência, sabedoria, valoração da velhice, e do idoso. Como sabemos, a Bíblia Sagrada se apresenta, como um espelho, uma luz que reflete o valor da velhice e de sua sabedoria para a humanidade. Por conseguinte, faremos um paralelo entre o idoso de hoje e o idoso da Bíblia sagrada.

Palavras-chave: Bíblia Sagrada; Idoso; Resiliência; Valoração.

INTRODUÇÃO

Na Bíblia Sagrada observamos o valor e o respeito dado à pessoa idosa na cultura judaica, principalmente pela prudência, pela experiência acumulada, e pelos inúmeros exemplos de vida. Gafo (1995) citado por Sturba (2014), expressa que, no período patriarcal e mosaico, os idosos preenchem um espaço importante e primordial nas famílias e nos clãs, valorizados e honrados por todos, detinham o poder de guias do povo e eram os emissários do espírito divino. Diante dessa alta valoração e respeito, também eram designados para exercer cargos públicos.

As pessoas idosas de modo geral, apresentam uma riqueza de conhecimentos, de sabedoria e de experiência que podem compartilhar com os mais jovens. Todavia, nos dias atuais, em alguns países, perante a sociedade capitalista e secularizada, o idoso, foi sendo deixado de lado, perdeu sua impor-

tância, por deixar de produzir, deixou de ser também, um indivíduo com significância. Todavia, faz-se necessário vencer este estigma de que a pessoa idosa é um ser improdutivo e desacreditado, que se encontra em desvantagem perante os mais jovens e, colocá-lo tal qual a Bíblia sagrada, num lugar especial e de respeito, porque seus anos vividos se traduzem em sabedoria e justiça. Com seu semblante de fragilidade, deve buscar motivos para sentir-se útil, se emancipar de si, e, se espelhar nos homens e mulheres da Bíblia, que por meio da sabedoria, dom de Deus, se superaram e venceram. Segundo o Pontifício Conselho para os leigos (1998), a sabedoria compreende um dos carismas da longevidade. Ter sabedoria é ter resiliência, é buscar ser respeitado, evitar o isolamento e a invisibilidade, imbuir-se de valores humanos, espiritualidade, confiança e, sobretudo, fé. A Bíblia sagrada mostra exemplos de várias pessoas que foram agraciadas pela prosperidade e felicidade. Também alimenta e estimula o respeito pelos mais velhos. Como exemplo, uma das Leis de Moisés dada a Israel nos diz que devemos ficar de pé na presença das pessoas idosas e dedicar a elas todo o nosso respeito, e “Diante das cãs te levantarás, e honrarás a face do ancião, e temerás o teu Deus. Eu sou o Senhor” (Lv. 19,32).

O IDOSO NA BÍBLIA SAGRADA

É apresentado como sábio e justo que encontraram a paz e a felicidade, um exemplo para os dias de hoje. Segundo Sturba (2014), no pensamento de Gafo, a Bíblia condena aqueles que não honram a sabedoria e não praticam os ensinamentos de Deus. A passagem bíblica do povo hebreu em sua caminhada pelo deserto, rumo à terra prometida, se concretiza de forma bem clara, esta deferência. Este autor pontua que, na época dos juízes, os exercícios da autoridade eram transferidos para os anciãos, e os maiores detentores de sabedoria, eram incumbidos de aconselhar e orientar o povo nas questões pertinentes à moral e à ordem. Durante a dominação Babilônica, os idosos permanecem com as mesmas funções de aconselhamento, guiando o povo sob sua autoridade. Com a deportação, no papel fundamental de organização do povo de Israel, em seguida, como membros do colégio dos anciãos nas sinagogas, ao lado dos sacerdotes e doutores da lei, bem como junto aos apóstolos, permanecem desempenhando relevante papel nas assembleias.

Os idosos devem ser apreciados pela sua experiência, conforme está escrito em Provérbios: “A glória dos jovens é a sua força, e a beleza dos velhos são as cãs” (Pv. 20,29); em Salmos, a Bíblia conclama os jovens para aprenderem lições valiosas da vida dos idosos: “Agora quando estou velho e

de cabelos brancos, não me desampares, ó Deus, até que eu tenha anunciado a tua força a esta geração, e o teu poder a todos os vindouros” (Sl. 71,18). Prosseguindo, em Isaias 46, 4, Deus declara todo o seu amor e proteção: “Mesmo na sua velhice, quando tiverem cabelos brancos, sou eu aquele, aquele que os susterá. Eu os fiz e eu os levarei: eu os sustentarei e eu os salvarei” (Is. 46,4). A Bíblia também nos dar um belo exemplo deste amor, por meio de Zacarias e Isabel, escolhidos para serem os pais de João Batista, precursor de Jesus (Lc.1, 13-15¹⁷) mesmo em idade avançada, mesmo diante de toda fragilidade.

Papa Francisco (2015) afirma que, na tradição da Igreja, existe uma rica sabedoria que apoia uma cultura de aproximação com os idosos, no sentido de acompanhamento afetuoso e solidário no fim da vida e que esta tradição se baseia nas Sagradas Escrituras, e prossegue citando um trecho do Livro de Eclesiástico: “Não desprezes os ensinamentos dos anciãos, pois eles aprenderam com seus pais. Estudarás com eles o conhecimento e a arte de responder com oportunidade” (Eclo 8, 11-12). Para compreender o valor da velhice é só abrir a Bíblia. Conforme o Pontifício Conselho para os Leigos (1998), a relevância do ancião na Bíblia se converte em Lei no Livro de Levítico: “Levanta-te diante dos cabelos brancos; honra a pessoa do velho, e teme a teu Deus. Eu sou o Senhor” (Lv. 19,32 12). No Livro de Deuterônomo, ao apresentar o Decálogo, o quarto mandamento mostra o valor do respeito aos idosos: “Honra teu pai e tua mãe, como te mandou o Senhor, para que se prolonguem teus dias e prospere na terra que te deu o Senhor teu Deus” (Dt. 5,16 13). Em 2 Coríntios, a palavra de Deus diz para o ser humano não desanimar, embora exteriormente ele possa estar desgastado, interiormente ele está renovado, dia após dia (Cor, 4,16). Cumprindo as promessas, o Senhor também ouviu Ana, onde já idosa, orou a Deus para lhe abrir a madre, e Deus ouviu o seu clamor e lhe deu um filho chamado Samuel. Nesta relação de confiança, citaremos Abraão, onde, João Paulo II (1999), na Carta aos Anciãos, tem este, como modelo para os idosos, pela sua fervorosa fé, a qual lhe deu forças para encarar as aflições, e, fortalecido no Senhor Deus, Abraão, ao lado de Sara, conceberam um filho na velhice, e deram o nome de Isaac, o filho da promessa e, por intermédio dele viria uma grande descendência (Gn. 18, 9-19; 21,01-5).

RESILIÊNCIA PARA O IDOSO

Barbosa (2006) expressa que a resiliência se compõe de sete elementos, cruciais para obter resultados positivos diante de qualquer dificuldade,

quais sejam: administrar as emoções; controlar os impulsos; ter empatia, se colocar no lugar do outro, no sentido de generosidade; ser otimista, crer que as situações difíceis são passageiras, e podem ter resultados positivos e favoráveis; analisar o ambiente, de forma a perceber situações de risco, buscando segurança; ter auto eficácia, ser capaz de resolver seus próprios problemas e, por último, formar vínculos em atividades e se relacionar bem com os outros. Na perspectiva bíblica, temos muitos exemplos de pessoas resilientes, a exemplo Jó, que com sua fé e confiança em Deus, superou todas as situações adversas. Joao Paulo II (1999), ao escrever aos idosos, assim expressou:

Aos meus irmãos e irmãs anciãos! Sendo também eu ancião, senti o desejo de estabelecer um diálogo convosco. [...] para chamar atenção da sociedade inteira para a situação daquele que, pelo peso da idade, deve com frequência enfrentar problemas numerosos e difíceis (carta encíclica 174) (CARTA DO PAPA JOÃO PAULO II AOS ANCIÃOS, 1999).

João Paulo II pontua que, com a graça do Senhor, a experiência contribui para o amadurecimento da pessoa idosa, amenizando o seu caráter. Billy Graham (1998) fala do poder do Espírito Santo, que podemos ter frente aos problemas, para completa transformação da vida, mesmo que pareça tardiamente, como é o caso do idoso, vendo seus dias se findando. Este autor define “domínio próprio” como sendo “um senhorio forte e pesado, capaz de controlar nossos pensamentos e ações” (GRAHAM, 1998, p. 203). Neri (2005), à luz do pensamento de Teixeira & Araújo declara que, muitos idosos, mantêm suas vidas ativas e não são acometidos de doenças, nem complicações típicas da terceira idade. Foi observado que estes indivíduos lançavam mão de recursos, sendo um deles a resiliência.

O IDOSO NOS DIAS ATUAIS E SUAS VARIÁVEIS CULTURAIS

O Estatuto do Idoso (2003) necessitou ser criado para que houvesse respeito e dignidade à pessoa idosa, asseguradas em leis e que essas leis pudessem ser cumpridas. Entretanto, segundo Oliveira (2015), ainda falta muito para que estes se sintam parte desta sociedade que discrimina, rejeita e maltrata quem já não mais produz. No Artigo 96, parágrafo 1º infere pena para quem “desdenhar, humilhar, menosprezar ou discriminar pessoa idosa, por qualquer motivo”. Neste sentido, Papa Francisco (2015) em sua catequese chama a refletir sobre a problemática condição atual dos idosos, e assim de-

clara que, apesar da multiplicação do número de idosos, as sociedades não se prepararam para reservar um lugar de respeito e dignidade para eles.

[...] Enquanto somos jovens, somos induzidos a ignorar a velhice, como se fosse uma doença a manter distante; depois, quando nos tornamos velhos, especialmente se somos pobres, se estamos doentes, sozinhos, experimentamos as lacunas de uma sociedade programada sobre eficiência, que consequentemente ignora os idosos. E os idosos são uma riqueza (PAPA FRANCISCO, 2015).

Goldenberg (2015) na obra “a Bela Velhice” expressa que “uma ‘bela velhice’ parece depender tanto da sensação de segurança quanto da conquista de liberdade” (GOLDENBERG, 2015, p. 53). À luz do pensamento de Bauman, a autora declara que, este discute dilemas pertinentes ao universo atual nos quais constituem liberdade e segurança, indispensáveis para uma vida feliz. Segundo Bauman, cada pessoa é única no modo de enxergar e viver a vida.

Quanto às variáveis culturais, vemos que os idosos são percebidos, consoante às diversas culturas, sob diferentes perspectivas. Nas culturas orientais, tal qual na Bíblia, envelhecer é honra, é dádiva divina. São vistos como símbolo de sabedoria, por terem passado por experiências, que lhes conferem o respeito por parte das crianças e dos adolescentes. São também os mais respeitados e possuem um prestígio do mais alto estatuto na sociedade. Na tradição chinesa, fato semelhante se observa, em relação ao respeito e atenção dados aos mais velhos desde a época de Confúcio (551-479 a.C). Isto é resultado de uma cultura milenar, onde a dignidade prepondera perante os idosos (MASC, 2013). De modo similar, nos países do Ocidente, sobretudo, na Europa e nos Estados Unidos, os cuidados para com os idosos diferem dos países em desenvolvimento. Os Estados Unidos criaram comitês que atuam para proporcionar ao idoso, respeito e dignidade, e assegurar-lhe seus direitos, por meio de Leis, que a cada dia se tornam mais complexas. Uma das mais importantes leis, The Age Discrimination in Employment Act of 1967 (ADEA), protege indivíduos acima de 40 anos da discriminação no mercado de trabalho. Seguindo neste mesmo pensamento, João Paulo II (1999), reitera que, nos dias atuais, em alguns povos, o desprezo leva o idoso a se questionar se realmente vale a pena viver, diante de tanta inutilidade.

Em alguns povos a velhice é estimada e valorizada; em outros, pelo contrário, o é muito menos devido a uma mentalidade que

põe em primeiro lugar a utilidade imediata e a produtividade do homem (PAPA JOÃO PAULO II, 1999, p.8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Sturba, Abraão e Sara se apresentam como espelho para demonstrar que é possível, mesmo na velhice, dar sentido à vida, vencer todos os obstáculos impostos pela longevidade, realizar sonhos e viver feliz. O Papa Francisco conclama para que se desperte o sentido coletivo de gratidão, de hospitalidade e de apreço, para com o idoso, fazendo-o sentir-se vivo em sua comunidade. “Onde não há honra para os idosos, não há futuro para os jovens” (PAPA FRANCISCO, 2015). Entretanto, transcorre-se na cultura moderna, todo um grandioso esforço para desmembrar a vida da morte e distanciar os jovens dos velhos, gerando um abismo para que a morte pertença apenas aos idosos. Aldo Terrin (2004) declara que, “os velhos já não são considerados parte da sociedade, são excluídos dela porque são os portadores da morte. Eles sabem demais; é preciso defender-se dos seus conhecimentos” (TERRIN, 2004, p. 187). E prossegue, atribuindo a eles a tarefa de morrer, para serem excluídos da vida social. Salienta que, para exaltar a vida, é necessário que deixemos os velhos morrerem para assim continuarmos no “frenesi do viver”.

Percebe-se que, a valorização do idoso em nosso país, ainda se encontra incipiente e distante da realidade dos países de primeiro mundo, do oriente e do ocidente; longínquo também do idoso da Bíblia, porque o desrespeito à cidadania e à dignidade prepondera, tornando-o vítima de um sistema excludente e opressor. À luz do pensamento de Whitaker (2007), “se o idoso perde o poder, ainda há direitos. [...]. Quanto menos poder, menos prestígio” (WHITAKER, 2007, p.107). Temos leis que protegem o idoso, porém, não são respeitadas. É premente a urgência para que se promova uma cultura de valorização e dignidade a esse novo ator social, com inclusão e empoderamento, fazendo valer estas leis, por meio de fiscalizações mais rigorosas, que possibilitem maior autonomia e superação de preconceitos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ana Kelly; MAIA, Eulália Maria Chaves. AMIZADE, IDOSO E QUALIDADE DE VIDA: REVISÃO BIBLIOGRÁFICA. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 15, n.4, p. 743-750, out./dez. 2010.
- BARBOSA, George Souza. **Resiliência em professores do ensino fundamental de 5ª a 8ª série**: validação e aplicação do “Questionário do Índice

de Resiliência: Adultos – REIVICH – SHATTÉ / BARBOSA”. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. Ed. Ver. Atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRASIL. **Lei nº 10741 de 3 de outubro de 2003**. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso. Brasília, 2003.

_____. **Lei nº 8842 de 4 de janeiro de 1994**. *Dispõe sobre a Política Nacional do Idoso*. Brasília, 1994.

FONTES, Arlete Portella; NERI, Anita Liberalesso. Resiliência e velhice: revisão de literatura. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 20, n.5, mai. 2015.

GOLDENBERG, Mirian. **A bela velhice**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record. 2015.

GRAHAM, Billy. **O Espírito Santo – ativando o poder de deus em sua vida**. São Paulo: Vida Nova, 1998..

JOÃO PAULO, PP. II. **Carta aos anciãos do Papa João Paulo II**. Edições Paulinas, São Paulo, n.174, 1999.

MARC, Silvia. **O olhar do idoso no Japão e na China**. Humana saúde. Disponível em: <<http://www.humanasaude.com.br/noticias/o-olhar-ao-idoso-no-japao-e-na-china-por-silvia-masc,29473>> acesso em:17/06/2017.

MARÇAL, Jéssica. **Catequese do Papa Francisco – atual situação dos idosos**. Boletim da Santa Fé. Vaticano, 2015. Disponível em: <<https://noticias.cancaonova.com/especiais/pontificado/francisco/catequese/catequese-do-papa-francisco-atual-situacao-dos-idosos/>>. Acesso em: 05/06/2017.

NERI, Anita Liberalesso. *Teorias psicológicas do envelhecimento: percurso histórico e teorias atuais*. In: FREITAS, Elisabete Viana, PY, Ligia; CANÇADO, Flávio Aluizio Xavier; DOLL, Johannes; GORZONI, Milton Luiz. **Tratado de Geriatria e Gerontologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara-koogan, 2006.

PONTIFICIUM CONCILIUM PRO LAICIS. **La dignità dell’anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo**. Editrice Vaticana, 1998. Disponível em <http://www.vatican.va/roman/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_05021999_older-people_it.html>. Acesso em 17.06.2017.

PRESIDÊNCIA da República; Secretaria de Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Promoção Defesa dos Direitos Humanos. Dados sobre envelhecimento no Brasil. 2012. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/pessoa-idosa/dados-estatisticos/DadosobreoenvelhecimentonoBrasil.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2017.

SCORTEGAGNA, Paola Andressa; OLIVEIRA, Rita de Cássia da Silva. **IDOSO: UM NOVO ATOR SOCIAL**. IX ANPED SUL. Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul. Ponta Grossa, 2012. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/1886/73/>>. Acesso em: 17/06/2017.

STUART-HAMILTON, I. **A psicologia do envelhecimento**: uma introdução. 3 ed. Porto Alegre. Artmed, 2002.

STURBA, Rosângela. **O sentido da vida para os idosos a partir da Bíblia**. Escola de Educação e Humanidades – PUCPR. Jornada Interdisciplinar de Pesquisa em Teologia e Humanidades (JOINTH), 2014.

TEIXEIRA, Iara do Nascimento; DIAS, Lana Carine, CASTRO, Tais Lopes de; FREITAS, Francisca Renata Soares de; & ARAÚJO, Ludgleydson Fernandes de. Resiliência na Velhice: Uma análise das representações dos idosos. **Revista Kairós Gerontologia**, v. 18, n. 4, out./dez. p.215-232, São Paulo, 2015.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

WHITAKER, Dulce Consuelo Andreatta. **Envelhecimento e poder**. Campinas: Alínea, 2007.

_____. **O idoso na contemporaneidade**: a necessidade de se educar a sociedade para as exigências desse “novo” ator social, titular de direitos. Cad. Cedes, Campinas, vol. 30, n. 81, p. 179-188, mai./ago. 2010.

TEOLOGIA CRISTÃ E ANIMAIS NÃO HUMANOS: DA DOMINAÇÃO À INCLUSÃO

Helder Maioli Alvarenga – Mestrando – PUC Minas

Resumo: No decorrer dos séculos algumas formulações da teologia cristã, certamente a maioria, estavam estruturadas de maneira hierárquica. Os seres humanos, neste sentido, abaixo de Deus e dos anjos, contemplavam os demais seres criados em suas imperfeições por não serem imagem e semelhança do Criador, fundamentando assim, com a bíblia e com o pensamento teológico, uma concepção de dominação e submissão dos demais seres. Keith Thomas, analisando o relacionamento dos seres humanos com os animais não humanos, e com os vegetais, na Inglaterra do século XVI ao século XVIII, apresenta como o discurso teológico fora determinante para a dominação humana, bem como resistente da aproximação dos seres humanos ao mundo natural. Esta aproximação se fortaleceu nos séculos subseqüentes em diversas áreas do pensamento e chegou, no século XX, com a afirmação, por parte de diversos grupos, dos direitos dos animais não humanos. Muitas teologias, no entanto, permaneciam com o velho esquema que dera sustentação à dominação humana. É neste contexto que uma voz dissonante, inquieta com as acusações dirigidas ao cristianismo, se pergunta: o “sim” de Deus à humanidade implica o “não” de Deus aos demais seres? Se não, é possível defender os direitos dos animais a partir de uma perspectiva teológica cristã? Andrew Linzey afirma que sim e aponta o lugar que os animais ocupariam na teologia, formulando a teoria dos teodireitos. Nosso intuito, com este trabalho, é apresentar a maneira como o argumento teológico tradicional sustentou a dominação humana sobre os animais não humanos, a partir da obra de Keith Thomas, bem como apresentar uma nova visão teológica, inclusiva dos animais não humanos, a partir dos teodireitos formulado por Andrew Linzey.

Palavras chaves: Animais; Dominação; Inclusão; Teodireitos; Novos direitos.

INTRODUÇÃO

Os dias atuais parecem trazer novidade no que tange o nosso agir e pensar em relação aos demais animais. Supermercados, pet-shops, clínicas médicas veterinárias, creches, espaços de convivência, leis, enfim, uma gran-

de variedade de espaços e conceitos são construídos pensados para atender o mercado em torno dos animais não humanos.

Porém, para além da novidade, queremos com nosso trabalho marcar o tempo histórico e a continuidade na história em torno desta reflexão. Apresentando assim o desenrolar da modernidade como fundamental para a construção da reflexão no estágio atual. Além disso, apresentaremos as primeiras implicações surgidas na teologia e como esta ciência contribui e pode contribuir na construção e desconstrução do mundo.

No que tange a reflexão histórica e o papel histórico da teologia utilizaremos de Keith Thomas em sua análise da história da Inglaterra no período moderno encontrado em seu livro: "O homem e o mundo natural". Para a teologia utilizaremos de Andrey Linzey e o seu livro: "Los animales en La teologia".

BASES PARA A DOMINAÇÃO: A LEITURA DE KEITH THOMAS

No início da Modernidade a teologia teve papel importante na afirmação do antropocentrismo. A leitura do livro do Gênesis e o mistério da encarnação de Cristo eram textos recorrentes na pregação dos líderes religiosos. A reflexão em torno do pecado original aponta como consequência deste o aparecimento no reino animal de animais selvagens, os répteis, os animais indesejados e a justificação da domesticação de animais. Dessa maneira, o pensamento usual era de que desde as origens as criaturas não foram feitas para si mesmas, mas para outrem, nesse caso os humanos.

Foi tendo em mente as necessidades humanas que Deus criteriosamente projetou e distribuiu os animais. Os camelos, observou um pregador em 1696, foram sensatamente colocados na Árabia, onde não havia água, e as bestas selvagens enviadas a desertos, onde podiam causar menos danos. (THOMAS, 1989, p.23).

Após a temática do pecado original, fortemente difundida com a Reforma Protestante, emergiu a temática sobre a benevolência da criação. Nesta, assim como a ocupação dos territórios americanos foram vistos como um ato civilizacional produzido pelos colonizadores, a dominação dos animais era, também, parte da nobre missão do animal humano de humanizar e civilizar os animais não humanos.

Ainda que fosse um erro atribuir ao cristianismo à responsabilidade única pela afirmação do antropocentrismo, é fato que naquele dado momento

histórico, de emergência da modernidade, o pensamento cristão foi utilizado para construir as bases ideológicas da dominação do animal humano sobre os demais seres.

Não é sem sentido que na Europa neste período o uso de animais não humanos ultrapassa e muito o uso nas demais partes do mundo. Além disso, o autor aponta que a Inglaterra, lugar da Revolução Industrial e modelo que se espalharia pelo mundo inteiro, desponta na utilização dos animais em relação aos seus pares europeus.

Em nenhuma parte da Europa essa dependência dos animais foi maior que na Inglaterra, no século XVIII e talvez muito antes, uma proporção de animais domésticos por área cultivada e por pessoa superior à de qualquer outro país da Europa, salvo os Países Baixos. O início da época moderna inglesa presenciou uma notável expansão no uso de cavalos para tração, dessa forma liberando gradualmente os bois para serem usados como alimento humano. Os visitantes estrangeiros espantavam-se vendo tantos açougues e tanta alimentação baseada em carne. (THOMAS. 1989, p.31).

Para além disso, o desenvolvimento das diversas ciências naturais, casadas com o pensamento desenvolvido nas ciências humanas, a explicitação teológicas ditas aqui e o desenvolvimento econômico que se afirmava, foi o fator preponderante para a defesa da superioridade humana sobre o mundo natural.

O interessante é que a afirmação da diferença do animal humano para com o resto do mundo natural fez ocorrer uma mudança na maneira de os próprios humanos se relacionarem. "Se a essência da humanidade era definida como consistindo em alguma qualidade específica, seguia-se então que qualquer homem que não demonstrasse tal qualidade seria sub-humano ou semi-animal." (THOMAS, 1989, p. 49).

A partir do século XVII com o estudo da História Natural o antropocentrismo começa a sofrer questionamentos e reações, ainda que permaneça a corrente mais forte até os dias atuais. A idéia é que dentro do mundo natural começou-se a classificar os animais por tipo, espécie e atribuindo algumas características próximas dos humanos o que impedia, por exemplo, de serem comidos.

[...] ao erodir o antigo vocabulário, com suas ricas tonalidades simbólicas, os naturalistas consumaram a ofensiva contra a

convicção, já tão antiga, de que a natureza era sensível aos assuntos humanos. Foi este o ponto estratégico de sua destruição do passado. No lugar de um mundo natural que conservava a fragrância da analogia humana e do significado simbólico, e era sensível ao comportamento do homem, eles construíram um cenário natural separado, para ser visto e estudado por um observador externo, a enxergá-lo através de uma janela, seguro no conhecimento de que os objetos da contemplação habitavam um reino diverso, sem presságios ou sinais, sem importância ou significados humanos. (THOMAS, 1989, p. 106).

Na prática dos humanos com os animais havia sintomas de mudanças, mas ainda permanecia o legado antropocêntrico, bem como a teologia era uma das áreas que mais relutava em enxergar as coisas com fins em si mesmas. A proximidade da espécie com as demais espécies vez com que muitos animais não humanos fossem individualizados. Seja pelo nome, pelas marcas corporais, pelos sons emitidos os proprietários e os animais não humanos se reconheciam.

Nessa proximidade, em especial com os animais de estimação, começou-se a defender a inteligência e o caráter dos animais, num movimento de aproximação em detrimento do distanciamento apregoado nos púlpitos do início da modernidade e que se mantinha muito fortemente no campo teológico. Mas o importante aqui é apontar que no final do século XVIII cresce a compaixão pelos animais e de dentro da concepção antropocêntrica de mundo nasce uma nova atitude frente aos animais não humanos, ainda que muito incipiente.

DA DOMINAÇÃO PARA A INCLUSÃO: A TEOLOGIA DE ANDREW LINZEY

Depois de entrarmos em contato com a história na visão oferecida por Keith Thomas, chama-nos atenção que os maiores expoentes dos movimentos de defesa dos animais não humanos, como exemplo Peter Singer, Tom Regan e Richard Ryder, venham do mundo de língua inglesa. Se, como vimos, a teologia foi uma área que relutou muito em refletir a questão animal, virá do mundo inglês também aquele que nos dias de hoje será o maior expoente do que se chama "Teologia Animal", a saber, Andrew Linzey.

A primeira reflexão que o autor faz no livro "Los animales en La teologia" está inserida no campo da Teologia Moral. Retomando a teologia da graça o autor aponta que tudo o que é natural foi dado por Deus, porém, perante

Deus não há direitos, tudo é graça. Mas para os humanos, em relação com sua espécie, tudo o que é natural está relacionado a direitos visto que foi dado por Deus. (LINZEY, 1996, p. 50). Biblicamente falando todo criado possui valor, mesmo que não seja o mesmo valor.

Diante disso, há uma base cristã para se pensar em direitos da criação, o que Andrew Linzey chama de "Teodireitos" e que são:

- A criação existe para Deus, os animais não são meios para fins humanos;
- Deus é para a criação, ou seja, não é indiferente aquilo que criou. Ele a sustenta, concilia e redimi;
- Esta condição da criação de que Deus tem um propósito para ela é dinâmica, inspiradora e custosa. Dinâmica por que a afirmação de Deus sobre ela se renova a cada dia. Inspiradora porque o Espírito de Deus vive na criação. É custosa por que o amor de Deus se revela maximamente no sacrificio do Filho implicando a todos.
- A quarta base é também uma pergunta: se a criação existe para Deus e se Deus é para a criação, como podem os seres humanos existir para outra coisa que não para a criação? (LINZEY, 1996, p. 52-54).

No que tange ao tema do paradigma da igualdade, Linzey acolhendo esta proposta, mas partindo do lugar teológico afirma o paradigma da generosidade. Deus escolhe o ser humano e se encarna em forma humana por generosidade com esta espécie para que ela, mesmo sendo frágil, diga não ao projeto contrário a Aliança.

Apesar de sua aparência humanocêntrica, o que aqui devemos resgatar é o movimento do mais forte que assumi o mais fraco em sua debilidade, sacrificando-se por ele. Ou seja, o principio de generosidade está no interior das doutrinas altamente antropocêntricas e não deveria a espécie humana reger-se por ele? Com isso há uma prioridade moral do débil, seja ele da espécie que for.

Afirmar necessidade de uma ética que respeite os animais não humanos não implica em desconsiderar a singularidade do ser humano, nem mesmo desconhecer a superioridade da espécie humana. Nesse sentido, em consequência do dito anteriormente podemos dizer

[...] a singularidade dos humanos se pode definir como a capacidade do serviço e do autosacrifício [...] os humanos são a única espécie a que se encomendou que exer-

cesse um sacerdócio de autosacrifício, a semelhança do único sumo Sacerdote, não só para os membros de sua própria espécie, senão para todas as criaturas sensíveis. Os gemidos e as dores das criaturas irmãs requerem uma espécie capaz de cooperar com Deus na cura e na libertação da criação.¹²⁵ (LINZEY, 1996, p. 85)

Parece-nos que esta imagem do humano, é uma consideração teológica que evita os perigos do interesse egoísta, a insegurança e a desqualificação moral do que é diferente. Estando a serviço, na dinâmica do Deus que se encarna para redimir, o ser humano no mundo permeado por sofrimento, e sabendo que Deus sofre em toda criação, é colocado como servidor das demais espécies como memória eficaz da redenção divina, exercendo assim um sacerdócio ecológico.

Ao afirmar esta singularidade humana e afirmando a cooperação da espécie humana com Deus em seu plano de libertação, a reflexão teológica em torno dos animais é levada até a Teologia da Libertação. Isto no sentido de mostrar que a reflexão feita por esta teologia, muito necessária em vários sentidos, não integra os animais não humanos, reforçando, em muitas de suas teses, o humanocentrismo.¹²⁶

Ao focar-se na libertação dos oprimidos (humanos) e do humano que se constrói na história a Teologia da Libertação acaba afirmando o humanocentrismo dogmático.¹²⁷ Porém, Linzey propõe cinco conexões com a Teologia da Libertação no que tange a cristologia:

- Cristo como cocriador – Cristo o *logos* onde todas as coisas chegam a ser;
- Cristo como uma encarnação de Deus – uma nova visão do que significa a assunção da materialidade na encarnação. A encarnação é um sim de Deus a humanidade, mas não implica um não ao resto da criação;
- Cristo como nova aliança – e como a aliança com Noé e no Êxodo os animais estão incluídos deveriam estar também nesta nova.
 - Cristo como reconciliador de todas as coisas – a ordem da reconciliação é a ordem de restauração de toda a criação.

¹²⁵ Traduzido do espanhol: "La singularidad de los humanos se puede definir como la capacidad de servicio y de autosacrificio [...] los humanos son la única especie a la que se encomendó que ejerciese un sacerdocio de autosacrificio, a semejanza del único sumo Sacerdote, no sólo para los miembros de su propia especie, sino para todas las criaturas sensibles. Los gemidos y los dolores de las criaturas hermanas requieren una especie capaz de cooperar con Dios en la cura y la liberación de la creación." (Linzey, 1996, p. 85).

¹²⁶ A presente crítica feita por Andrew Linzey é real, mas a nosso ver descontextualizada, afinal pensamos que no contexto em que surge a Teologia da Libertação seria muito difícil incluir a pauta relativa aos animais não-humanos, visto que esta não estava incluída no contexto latino-americano.

¹²⁷ Linzey chega a esta conclusão analisando a obra "Teología de la Liberación" de Gustavo Gutierrez escrita em 1971. (LINZEY, 1996, p. 108).

- Cristo como nosso referente moral – na categoria dos pobres, oprimidos não poderíamos incluir os animais? Não teríamos deveres para com eles?

No último princípio teológico de seu livro, Andrew Linzey reflete sobre a postura de uma dieta vegana e sobre a lei natural, temas que não entraremos aqui pela complexidade e contrariedades que implicam. O caminho percorrido nesta primeira parte de seu livro nos ajuda a mostrar o que pensamos ser uma das primeiras teologias que recepcione a questão dos animais levados em sua singularidade. Abrindo assim um campo necessário e importante para o cristianismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, com o avanço dos temas relacionados a ecologia e a defesa dos animais não humanos pensamos ser necessário e importante pesquisar o papel das religiões, em nosso caso a cristã, na releitura e diálogo com esta nova realidade.

Dizer de uma teologia acolhedora da reflexão na perspectiva dos animais não humanos implica interpretação de uma nova forma de se construir e enxergar da tradição cristã. Não mais fechada em sua reflexão em conceitos, mas dialógica e aberta, no que acreditamos serem os frutos da virada hermenêutica. Há um longo caminho a ser percorrido neste sentido, mas as diferentes teologias demonstram que a cada dia se reforça mais essa abertura do cristianismo.

REFERÊNCIAS

LINZEY, Andrew. **Los animales en la teologia**. Barcelona: Herder, 1996.
THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação as plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CONSOLAÇÃO COMO HERMENÊUTICA HISTÓRICO-TEOLÓGICA: O CASO DO DÊUTERO-ISAÍAS

Jaldemir Vitório – Doutor - FAJE

Resumo: A missão do Dêutero-Isaías, como aparece na abertura do texto que lhe é atribuído – Is 40-55 –, consiste em consolar o povo de Israel exilado na Babilônia. Tarefa urgente, considerando-se a crise provocada pela retirada forçada da terra e a vida em terra estrangeira, com o risco de perder a identidade no contato com povos, culturas, religiões e *ethos* distintos dos seus. O profeta exerceu sua missão, propondo aos compatriotas chaves para uma hermenêutica histórico-teológica da realidade. E o fez chamando-lhes a atenção para a reviravolta histórica em curso, com a ascensão dos persas e o declínio do império babilônico. O profeta tinha fundadas esperanças de os exilados israelitas gozarem da benevolência dos novos dominadores. Por outro lado, ajudou-os a repensar a imagem de Deus, servindo-se da metáfora jurídica do *goel* e da expressão *Santo de Israel*, cunhada pelo Isaías do século VIII a.C. A insistência no monoteísmo estrito e a conseqüente denúncia da idolatria, com linguagem satírica, possibilitava aos exilados superar a falsa ideia de Javé vencido por Marduc, divindade principal do panteão babilônico. Por fim, falou do novo êxodo iminente, para o qual os exilados deveriam se preparar.

Palavras-chave: Dêutero-Isaias; Hermenêutica histórico-teológica; Consolação; Exílio; Monoteísmo.

INTRODUÇÃO

A palavra inicial de Is 40-55, bloco atribuído a um autor anônimo do período exílico, conhecido como Dêutero-Isaías, é o imperativo plural do verbo consolar, heb. *nahamu* (Consolem!), correspondente à missão do profeta naquele preciso contexto do povo de Israel. As seis ocorrências da forma *piel* da raiz *nhm* (cf. Is 40,1; 49,13; 51,3.12.19; 52,9) apontam para a importância de se consolar o povo exilado¹²⁸.

Em Is 40,1, o sujeito de “Consolem, Ó Consolem meu povo” é ainda questão debatida. Embora a função de oferecer consolo seja característica de

¹²⁸ A ação de consolar, exceto em Is 40,1, é atribuída a Deus. Cabe ao profeta a tarefa de consolar o povo, como mediador da ação divina.

Yahweh, parece difícil imaginar que tal imperativo lhe possa ser dirigido. De duas possíveis soluções, a mais provável é que o próprio profeta, como protagonista do texto, esteja se dirigindo àqueles que estão atentos sobre Jerusalém. Esta hipótese é apoiada por Is 52,7-10; 62,6s (SIMIAN-YOFRE, 1998, p. 351).

O ato de consolar, na profecia deuterossaiana, acontece de maneira bem particular. Trata-se de oferecer aos exilados chaves para interpretar a realidade, de modo a lhes abrir os horizontes e lhes permitir olhar o futuro com esperança¹²⁹. A hermenêutica histórico-teológica está presente nas entrelinhas do texto profético.

NOVOS TEMPOS NO CENÁRIO INTERNACIONAL: A HEGEMONIA PERSA

A ascensão de Ciro, rei da Pérsia, permite ao Dêutero-Isaías abrir-se para a esperança. Seu método de impor a hegemonia, diferentemente dos babilônios que levavam para a capital do Império as lideranças dos povos vassallos, consistia em captar-lhes a benevolência, preferindo tê-los como aliados. Por isso, permitia-lhes voltar para a terra de origem, facilitava-lhes reconstruir o que havia sido destruído, não criavam obstáculos para a prática das religiões nacionais e favoreciam a restauração de suas instituições. Entretanto, era-lhes vetado qualquer organização em nível político-militar que, de alguma maneira, pusesse em risco a supremacia dos dominadores. Eis porque o imperador Ciro é referido como “pastor” (Is 44,28) e “ungido” (Is 45,1), instrumento do qual Deus se servirá para fazer o povo voltar à terra, de onde fora arrancado pelos babilônios.

O consolador fez os exilados perceberem o novo despontando no horizonte, pela reviravolta que colocaria os persas e sua política de dominação no proscênio da história, com os desdobramentos esperados.

UMA METÁFORA PARA REPENSAR A IMAGEM DE DEUS

A raiz da crise provocada pelo exílio babilônico era de caráter teológico. No imaginário da época, as divindades estavam implicadas nas guerras entre os povos. Cada deus acompanhava o exército do respectivo povo. O deus do exército vencedor mostrava-se superior ao deus do exército vencido, por sua incapacidade de garantir-lhe a vitória. Em face à experiência do exílio,

¹²⁹ Para um breve esboço da situação dos exilados, cf. CARLESSO, 2017, p. 120-135.

uma conclusão era inevitável: Javé fora vencido por Marduc, divindade principal do panteão babilônico.

Com o passar do tempo, os israelitas exilados sentiram-se desprezados por seu Deus, como se estivessem largados à própria sorte, sem uma divindade protetora. Portanto, sujeitos a toda sorte de injustiça e de opressão dos dominadores. Situação lastimável!

A redescritção de Javé em Isaías 40-55 [foi] um extraordinário esforço intelectual e existencial para dar conta desses desafios. Esforço que por um lado deveria reinterpretar e reconfigurar as crenças tradicionais em Javé; e, por outro, criar novos modos de falar de Javé em resposta à teologia dos babilônios. Dar novo sentido à situação de exilados e derrotados era o grande desafio teológico a ser enfrentado. Uma nova descrição de Javé foi o passo principal nesse processo de reconstrução da identidade judaíta sob a dominação babilônica (ZABATIERO, 2007).

A tarefa do profeta consolador consistiu em ajudar os exilados a refazer a imagem de Deus, servindo-se de uma metáfora tirada do âmbito jurídico¹³⁰. Ela falava de Deus como o *goel* de seu povo, inteiramente dedicado a protegê-lo (cf. Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,8; VITÓRIO, 2016, p. 16-22). E, mais, era impossível Deus esquecer-se de seu povo, pois o havia tatuado na palma da mão (cf. Is 49,16). Israel não pode se dizer abandonado por seu Deus. Embora seja possível que u'a mãe deixe de amar seu filho e o esqueça, isso jamais acontecerá com o Deus de Israel, em relação ao povo de sua predileção.

A CONTESTAÇÃO DE UMA VISÃO RELIGIOSA: JAVÉ É O ÚNICO DEUS!

O Dêutero-Isaías deu-se ao trabalho de desmontar a visão religiosa que contaminara os israelitas. E o fez chamando a atenção dos exilados para a ingenuidade de pensar Javé vencido por Marduk, pois a divindade babilônica era um ídolo, sem qualquer expressão. Portanto, equivocava-se quem o considerava vencedor de Javé¹³¹.

¹³⁰ "Na tradição jurídica de Israel, a intervenção do *goel* era exigida em situações em que o protegido havia perdido a liberdade por motivos socioeconômicos ou em contexto de guerra. Cabia ao *goel* empregar todos os esforços, de modo a libertá-lo da escravidão e lhe restituir a liberdade perdida" (VITÓRIO, 2016, p. 24).

¹³¹ "O aniconismo que veio se instaurando pouco a pouco entre os judeus tornara impossível a conquista de Yhwh. Se considerarmos que quando Marduk e seus sequazes invadiram Jerusalém em 587

O profeta insistirá num monoteísmo radical, sem abrir a menor brecha para se pensar uma divindade concorrente ao Deus de Israel. “Eu sou Deus e não existe outro igual a mim” (Is 46,9) soa como uma espécie de refrão ao longo de sua profecia (cf. 43,10; 44,6.8; 45,5.6; 45,18.21-22). É como se quisesse inculcar na consciência dos irmãos de fé uma imagem de Deus que os permitisse superar a crise em que estavam metidos.

Até este momento histórico Israel praticava sua fé em Javé sem descartar a existência de outros deuses e deusas. É o que se denomina de monolatria ou henoteísmo. A partir do Segundo Isaías surge o monoteísmo absoluto, estabelecido oficialmente no pós-exílio, através do qual são excluídas todas as demais manifestações religiosas: Javé é o único Deus, criador de todas as coisas, dono do universo, libertador do povo de Israel, senhor de todos os povos, e não existe nenhum outro (LORASCHI, 2014, p. 386).

Deus era referido com uma expressão herdada do profeta Isaías do século VIII a.C.: o *Santo de Israel* (cf. Is 41,16.20; 43,3.14.15; 45,11; 48,17; 49,7; 55,5). A vinculação com seu povo fazia parte da identidade do Deus dos exilados. Seria contrassenso pensá-lo diferentemente, ou seja, imaginá-lo desprezando seus protegidos, insensível à sua dura condição de povo exilado numa terra estranha.

A IDOLATRIA DESMASCARADA: A SÁTIRA DOS ÍDOLOS

O profeta consolador dá-se ao trabalho de mostrar o quanto é insensato acreditar no poder de ação do deus de seus vencedores, considerando tratar-se de ídolo, produto da arte escultórica, fruto da capacidade humana de dar formas novas a elementos da natureza e chamá-las de deuses (cf. 40,19-20; 41,7).

Is 44,9-20 é uma minuciosa descrição da gênese de um ídolo, passando por todas as etapas, desde o desenho do projeto e o posterior trabalho de entalhe, para dar forma humana à madeira, que pode ser de distintas espécies: cedro, cipreste, carvalho ou pinheiro. A mesma madeira que serve para as pessoas assarem carnes ou se aquecerem serve para a escultura de um ídolo, diante do qual as pessoas se prostram pedindo proteção.

aC eles não encontraram nenhuma imagem de seu Deus, pode-se imaginar a ‘revolta’ do vencedor que não pode se apropriar de seu espólio mais valioso: o deus perdedor” (ACQUAROLI, 2014, p. 379).

Admirável é as pessoas não caírem na conta da insensatez de contar com a proteção de um pedaço de madeira inerte, sem qualquer possibilidade de vir em socorro de seus adoradores. “Esse homem se alimenta de cinza. Seu coração enganado o iludiu, de modo que ele não consegue salvar a própria vida nem é capaz de dizer: ‘Não será apenas uma mentira isso que tenho em mãos?’” (Is 44,20).

Na contramão de tal insensatez, o Deus de Israel é o senhor de todas as coisas, criadas pela força de seu poder (cf. Is 40,12; 48,13; 44,24; 45,18). Na condição de Senhor absoluto, é o único capaz de salvar seu povo, colocando-se a seu lado para protegê-lo. O bom senso recomenda voltar-se para ele e se entregar confiante em suas mãos, como pré-requisito para a salvação. E, mais, deixar de lado as inúteis preocupações com as possíveis intervenções do deus dos babilônios em suas vidas. Afinal, fora do Deus de Israel, só existem ídolos inertes, sem qualquer poder de interferir na existência humana.

UM NOVO ÊXODO ESTÁ PARA ACONTECER

Um elemento fundamental na ação consoladora do Dêutero-Isaías consiste no êxodo que está para acontecer, como se fora uma revivescência do êxodo de outrora, quando Israel foi libertado da escravidão egípcia pela intervenção de seu Deus. O passado servia de referência para o presente e o futuro. “Não foste tu que secaste o mar, as águas do grande abismo, tu que fizeste um caminho pelo fundo do mar para que os protegidos pudessem atravessar?” (Is 51,10). A ação divina haveria de se repetir, em benefício de seus protegidos.

A ação de Deus no primeiro êxodo é mantida também no segundo. Ele age como o libertador e resgatador, como o *go'el* de Israel. Moisés e Ciro, agentes da libertação nos dois eventos, são apenas instrumentos, homens chamados pelo O Senhor. No caso de Ciro, ele é um instrumento inconsciente, é o Senhor que sai à frente de seu povo, pessoalmente. A compreensão de YHWH como o Deus libertador, que está ao lado do povo oprimido, embora possa ser depreendida das narrativas do Egito, é favorecida no segundo êxodo. Como se a experiência libertadora do primeiro Êxodo ainda não tivesse sido compreendida por completo pelo povo, que acreditou ser possível que, diante da transgressão da aliança, o Senhor os tivesse abandonado, impondo-lhes o castigo do Exílio (VENÂNCIO; VIEIRA, 2015, p. 81-82).

Sem dúvida, a firmeza com que o profeta falava fundava-se no despontar do imperador persa, Ciro, no horizonte internacional. Porém, fazia-se

necessário alertar os exilados para o que estava para acontecer e fazê-los preparar-se para o ansiado momento.

O povo que estava à beira de perder a identidade e se desintegrar, na confusão de povos na Babilônia, via irromper a esperança de sobreviver e se tornar um grande povo, pela ação providente de seu Deus. Mirando o futuro, o profeta proclama com absoluta certeza: "Aumente o espaço de sua tenda, estenda sem medo a lona, estique as cordas, finque as estacas, porque você vai se estender para a direita e para a esquerda, sua descendência terá nações como herança e povoará cidades desoladas" (Is 54,2-3). O que parecia fim iminente transforma-se em alvissareira esperança de um futuro promissor, onde será possível reconstruir a vida e retomar a relação confiante com o Deus dos pais, cuja predileção por seu povo se mostrou, ao longo dos tempos, com gestos de misericórdia e presença libertadora nas quadras mais difíceis da história. Portanto, é tempo de erguer a cabeça, pois a salvação está próxima. Eis um excelente motivo de consolação!

CONCLUSÃO

O profeta consolador de outrora serve de paradigma de consolação para os exilados, os refugiados e os migrantes forçados do presente. Viver fora da terra natal, sem uma escolha livre, será sempre experiência traumática, com muitos desdobramentos dolorosos, podendo transformar-se em tragédia pessoal ou coletiva.

Como consolar um exilado, refugiado ou migrante forçado sem enganá-lo com discursos vazios e engambelamentos utópicos? Que palavras dizer-lhe para lhe recuperar o desejo de recomeçar a vida na terra que o acolheu e lhe dá guarida?

A consolação levada a cabo pelo Dêutero-Isaías consistiu em propor aos israelitas exilados na Babilônia uma hermenêutica histórico-teológica, que os possibilitasse perceber os fatos numa perspectiva distinta, de forma a lhes alargar os horizontes.

Os profetas consoladores de hoje, à luz da fé, encontrarão as palavras adequadas para acender no coração dos exilados a chama da esperança. Eles mesmos serão o sinal da presença do Deus *goel*, pronto a tomar as dores de seus protegidos, sempre caminhando à sua frente.

REFERÊNCIAS

- ACQUAROLI, A. R. C., Marduk x Yhwh: duelo de gigantes, **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 31, nº 124, p. 375-382, out./dez. 2014.
- LORASCHI, C., Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo, **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 31, nº 124, p. 383-394, out./dez. 2014.
- SIMIAN-YOFRE, H., מנחם- *nhm*, in BOTTERWECK, G. J. *et al.*, **Theological Dictionary of the Old Testament** – Vol IX. Michigan; Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 340-355.
- VENÂNCIO, M. A.; VIEIRA G. D., O novo êxodo: opressão e libertação no século VI a. C., **CES REVISTA**, Juiz de Fora, v. 29, nº 1. p. 77-85, jan./jul. 2015.
- VITÓRIO, J., “Com amor eterno, tenho misericórdia de ti” (Is 54,8) – O Deus *goel*: Teologia da misericórdia no Dêutero-Isaías, **Studium**, Várzea Grande, v. 2, nº 1, p. 11-27, abr. 2016.
- ZABATIERO, J. P. T., Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55). **Âncora – Revista Digital de Estudos em Religião**, v. 2, s. n., s. p., jun. 2007. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/04.pdf. Acesso em: 01/09/2017.

A IMAGEM DO AFRO-ESTADUNIDENSE SOB A PERSPECTIVA DE ELLEN WHITE NO SÉCULO XIX E SUAS IMPLICAÇÕES

Jean Carlos Zukowski – Doutor – UNASP-EC

Germana Ponce de Leon Ramirez – Doutora – UNASP-EC

Resumo: O afro-estadunidense é fruto da diáspora africana iniciada no século XVII em direção aos Estados Unidos da América do Norte que, paradoxalmente, conseguiu articular suas ideologias da Revolução Americana, com ênfase na liberdade, e ao mesmo tempo ter um comércio que se baseou na mão de obra escrava. Este trabalho tem como objetivo analisar a imagem do afro-estadunidense no século XIX sob a perspectiva de uma mulher, Ellen White e seus desdobramentos levando em consideração a sociedade da época. Metodologicamente, este ensaio se caracteriza como uma análise documental considerando os escritos de Ellen White como fonte primária e tendo uma visão histórico cultural como pano de fundo. Muito embora depois da independência americana houve maior liberdade para a mulher, na sociedade estadunidense no início do século XIX ela ainda era vista em posição social inferior à do homem. Seu papel social era delimitado, ou seja, havia uma estereotipização e uma predestinação social pautada em uma sociedade cujos princípios se baseavam no entendimento bíblico da época, de que a mulher deveria ser submissa ao seu marido e dedicar-se apenas aos afazeres domésticos, portanto familiares. Nesse contexto, em 1827 na vila de Gorham, nasce Ellen White, uma mulher cujos princípios e valores cristãos vão se destacar na valorização do ser humano independentemente de raça, gênero e posição social. Sua influência nas concepções religiosas tem repercussões até à contemporaneidade. Dessa forma, a sua opinião sobre o afro-estadunidense tem uma significação e interferência na forma de pensar de grupos religiosos como os adventistas do sétimo dia, adventistas da reforma e outros. Assim, com base na análise dos seus escritos, percebe-se a necessidade do entendimento do contexto histórico e sociocultural do século XIX, no território estadunidense, para a compreensão dos mesmos. Diante de uma sociedade racista, preconceituosa e machista percebe-se um pensamento antirracista e com interesse de salvação do negro no Sul dos Estados Unidos, ao ser ensinado de forma estratégica os meios de contato e os cuidados a serem considerados para o bem-estar, tanto dos afro-estadunidenses quanto dos caucasianos. Assim, a imagem do afro-estadunidense retratada por Ellen White difere da imagem construída social-

mente na sua época, trazendo até os dias atuais a necessidade de uma consciência de valorização da diversidade étnica e cultural.

Palavras-chave: Mulher; Afro-estadunidense; Estereótipo Feminino; Racismo.

INTRODUÇÃO

Nos Estados Unidos da América do Norte a escravidão e seus desdobramentos, compõem um cenário que vão dar origem a um paradoxo ideológico que passa a compor o ideário estadunidense no século XIX. Pois, o surgimento da liberdade e igualdade se entrelaçam, ao mesmo tempo, a uma escravidão instituída em território estadunidense no período entre o século XVII ao XIX. Nesse contexto, a população estadunidense, como também, as sociedades europeias tinham como pano de fundo pensamentos que dialogavam com o Darwinismo Social.

As ideias de Spencer (1858), Galton (1884) e Gobineau (1853) eram cada vez mais fortalecidas e ressaltadas no intuito de explicar e, muitas vezes, justificar o pensamento racista de inferiorização de grupos sociais e étnicos que se distanciassem das características físicas caucasianas, ditas superiores e ideais, ou seja, um modelo instituído aos moldes etnocêntricos a ser seguido pelas outras sociedades humanas.

No contexto de racismo intrínseco ao pensamento do século XIX, nos EUA a mulher tem um papel e imagem construídos sob o pensamento machista e, portanto, predestinado a uma posição social inferiorizada. Todavia, uma mulher chamada Ellen Gould White, passa a ter um pensamento que contradiz às ideologias racistas formadas em sua sociedade e, por conseguinte, essa mulher passa a exercer influência a um grupo social religioso.

Desse modo, este trabalho objetiva analisar a imagem do afro-estadunidense no século XIX sob a perspectiva de uma mulher, Ellen White e seus desdobramentos levando em consideração a sociedade da época. Para a realização deste ensaio fez-se análise de 11 obras escritas por Ellen Gould White descritas nas referências deste ensaio.

A IMAGEM DO AFRO-ESTADUNIDENSE SOB A PERSPECTIVA DE E. WHITE

Morgan (2000) ressalta que os ingleses que colonizaram a América do Norte eram racistas conscientes ou inconscientes, porque criam em uma dis-

tinção de grupos sociais predestinados socialmente a uma posição elevada ou inferiorizada; sendo essa distinção fruto de suas características biológicas e, portanto, tendo como base conceitual a seleção natural. Em outras palavras, o grupo social com características caucasianas seriam predestinados a uma posição social elevada em detrimento das outras raças.

É importante ressaltar que o conceito de raça, aqui utilizado, possui uma bagagem de origem taxonômica restrita a uma classificação eurocêntrica. E, devido a época em que se dá o cenário apontado neste trabalho, o termo raça é o mais próprio a ser usado considerando as circunstâncias ideológicas do século XIX. Todavia, compreende-se que a categoria raça é vastamente criticado nos dias atuais porque é uma classificação calcada no Darwinismo Social construído ao longo dos anos.

No cenário racista construído no século XIX, vê-se um contexto de êxodo rural recorrente possibilitando o acesso das mulheres à uma compreensão de questões sociopolíticas pertinentes aos direitos e deveres da época. Em especial a possibilidade ao voto, mas ainda se vivia uma clara posição de inferioridade destinada ao sexo feminino. Na prática, no dia a dia a mulher era vista como incapaz de tomar decisões, ocupar posições sociais de destaque ou de liderança.

Entretanto, tomando como base de análise os 11 escritos de Ellen White (apontados nas referências deste trabalho) percebe-se que ela possuía uma postura distinta das pessoas de sua época e uma das declarações que fez é a seguinte:

A nação americana tem uma dívida de amor para com a raça de cor, e Deus ordenou que eles devem fazer a restituição pelo mal que fizeram no passado [...] Aqueles que não tomaram parte ativa na aplicação da escravidão sobre as pessoas de cor não estão livres da responsabilidade de fazerem esforços especiais para remover, na medida do possível, os resultados de sua escravidão. (WHITE, 1896, p. 33).

A maioria dos líderes do segundo grande reavivamento estadunidense advogava a abolição dos escravos, apesar de compartilharem com a visão etnocêntrica de inferiorização dos afrodescendentes. A discussão era em como de forma paternal os caucasianos poderiam cuidar e proteger os afrodescendentes sem, todavia, escravizá-los, pois aos seus olhos a escravidão era algo pecaminoso (WILLIAMS, 2002).

No século XIX, em especial no período que antecede a guerra civil Americana (*antebellum*), os pioneiros adventistas, lutaram pela abolição da

escravidão, pois entendiam isso como sendo um dever cristão. Eles relacionavam o apoio do Estado Americano à escravidão como um sinal de que os Estados Unidos da América do Norte eram uma das bestas citadas na Bíblia em Apocalipse 13. Um desses pioneiros é Tiago White que incentivou os membros da igreja a votarem por Lincoln, devido sua posição abolicionista. (BATES, 1847; SMITH, 1856; ANDREWS, 1857; WHITE, 1862).

Ellen White fazia parte da liderança do movimento adventista em um período histórico cujas funções dadas à mulher eram restritas aos serviços domésticos. No entanto, ela se manifesta contra a escravidão e sua posição e orientação à igreja eram de lutar em favor da abolição e promover a dignidade dos afro-americanos. Ela ainda fazia recomendação a todos que se tornassem adventistas serem orientados a libertar seus escravos. E em uma posição firme ela coloca que aqueles que não tivessem uma postura abolicionista deveriam ser excluídos da igreja (WHITE, 1864).

Segundo os documentos analisados, identifica-se que Ellen White deixa claro que é dever do cristão lutar em favor daqueles que sofrem independentemente da cor da pele, bem como, lutar por direitos iguais para todos os seres humanos. E ela ainda assevera que mesmo aqueles que nunca tiveram participação no contexto da escravidão, deverão ser igualmente responsáveis pela reparação dos efeitos dessa opressão.

Em White (1864 e 1909) é visto que a escravidão, ou seja, o tráfico de escravos e homens manterem outros homens como sua propriedade, era interpretado como pecado. Ela declara que ninguém deveria ter outro mestre senão Deus, o criador; e todos que não respeitassem esta posição experimentariam a ira de Deus, pois Ele sempre mantém um olhar de grande compaixão pelos escravos e oprimidos.

White afirma que a “religião da Bíblia não reconhece nenhuma casta ou cor. Ignora classificação, riqueza, honra mundana. Deus estima homens como homens. Para Ele, o caráter decide o seu valor” Nos relacionamentos sociais, religiosos e comerciais ela defendia que “ninguém precisa ter vergonha de falar com um homem negro honesto em qualquer lugar ou de apertá-lo pela mão”, pois para ela ser cristão e seguir a Cristo é tratar igual todos os homens (WHITE, 1909, p. 223).

White (1901) assegura que a morte de Cristo na cruz pagou o resgate da humanidade e isso seria então o argumento decisivo contra a escravidão, pois Cristo morreu por homens de todas as raças. Dessa maneira, “qualquer que seja a nacionalidade ou a cor, seja qual for a condição social, o missionário para Deus examinará todos os homens como a compra do sangue de Cristo e entenderá que não há casta com Deus” (WHITE, 1901, p. 31).

Após a abolição nos EUA Ellen White procurou promover a integração entre afro-americanos e caucasianos. Nesse contexto, muitas igrejas não aceitavam a presença de negros. E apesar de ela ser uma líder, ter influência e insistir em pregar que os afro-americanos tinham que ter os mesmos direitos que os caucasianos, os conceitos preconcebidos calcados no racismo eram fortes o suficiente para manter uma construção social preconceituosa entre os cristãos adventistas. (SEPULVEDA, 1997).

Para White (1901) a salvação envolvia justiça social, dessa forma, ela ressaltava que um trabalho especial deveria ser feito entre as comunidades afro-americanas e que a igreja deveria dar oportunidade para que os afro-americanos tivessem educação formal e melhor qualificação para atuar em favor de sua própria comunidade. Pois ela entendia que eles deveriam galgar posições de sucesso social, econômica e espiritualmente. Para ela, jovens negros deveriam ser direcionados à diferentes profissões para servirem em suas comunidades.

CONCLUSÕES

Conclui-se que Ellen G. White participante da liderança dos adventistas sabatistas, co-fundadora do movimento e sendo mulher, em um século predominantemente machista, passa a ser uma voz abolicionista com conceitos um tanto revolucionários para sua época. Porque ela não apenas apresentava a escravidão como pecado, mas defendia a abolição dos escravos e, nessa direção, ela se posicionava contra qualquer tipo de racismo.

Seus escritos aqui analisados mostram, em poucas palavras, que havia um movimento abolicionista liderado por uma mulher que influenciou cristãos a uma defesa pela não discriminação racial, e seu papel provavelmente, teve implicações não mensuráveis hoje. Percebe-se significativa importância os seus escritos, que possuem o papel de aconselhar, direcionar e ensinar acerca do amor ao próximo sob uma perspectiva neutra às influências das ideias etnocêntricas de um darwinismo social tão difundido em sua época. E, por conseguinte, uma influência no sentido de conscientizar e valorizar a diversidade étnica.

REFERÊNCIAS

- GALTON, F. **Life history álbum**. Cambridge, 1884.
- GOBINEAU, J. A. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Librairie de Paris, 1853.

- GRAYBILL, R. D. (1977). **Mission to Black America:** a true story of Edson White and the riverboat Morningstar. Mountain View, Calif, Pacific Press Pub. Association.
- JONES, G. (1980). **Social Darwinism and English thought:** the interaction between biological and social theory. Sussex, The Harvester Press.
- MORGAN, D. (2010). Lewis C. **Sheafe:** apostle to Black America. Hagerstown, MD, Review and Herald Pub. Association.
- MORGAN, E. S. **Escravidão e liberdade:** o paradoxo americano. **Estudos Avançados**, 14 (38), 2000.
- SEPULVEDA, C. ed., *Ellen White on the Color Line: The Idea of Race in a Christian Community* (Huntsville, AL: Biblos Press, 1997), 30-31.
- SPENCER, H. **Essay scientific, political and speculative.** USA: Library Alexandria, 1858.

Documentos analisados:

- WHITE, E. G. **The Southern Work.** 1901.
- _____ **Manuscript** 73, March 20, 1891.
- _____ **Spiritual gifts.** Battle Creek: James White. 1858.
- _____ Slavery and the War. **Advent Review and Sabbath Herald**, 18(12), 940-941. August 27, 1861.
- _____ **Testimonies for the church.** Battle Creek: Steam Press of Seventh-day Adventists, 1864.
- _____ Spirit of prophecy. Battle Creek: **Review and Herald**, 1872-1885.
- _____ Manuscript 6. **Selected messages** (Vol. 2, pp. 486-487). Washington D. C.: Review and Herald, 1891.
- _____ An example in history. **Review and Herald**, 801-802. December 17, 1895.
- _____ Am I my brother's keeper? **Review and Herald**, 33. January 21, 1896.
- _____ **Testimonies for the church.** Vol. 7. Oakland: Pacific Press, 1902.
- _____ **Testimonies for the church.** Vol. 9. Oakland: Pacific Press, 1909.

JESUS E A CORRUPÇÃO DO TEMPLO DE JERUSALÉM: UMA PESQUISA BÍBLICA A PARTIR DE MC 11,15-19

João Luiz Correia Júnior – Doutor – UNICAP

Resumo: A corrupção é um dos maiores escândalos do nosso tempo, mas, a verdade é que sempre esteve presente nas relações humanas ao longo da história. Estava presente em Jerusalém, no tempo de Jesus. Prova disso é que uma das ações mais ousadas de Jesus, nos Evangelhos, é a narrativa sobre a intervenção que ele fez expulsando os vendedores e cambistas do Templo de Jerusalém. Que corrupção estava sendo denunciada com esse gesto simbólico? Quais as consequências dessa ação na vida de Jesus? Que repercussões isso teve na interpretação do discipulado? Em busca dessas respostas, fazemos um estudo de Mc 11,15-19, o Evangelho mais antigo que chegou até nós, à luz da pesquisa bíblica e histórica que leva em conta a análise literária da perícopes, a análise do contexto a que se refere o texto, e a mensagem teológica dessa narrativa para o contexto em que foi escrito. Os resultados alcançados sobre a atuação de Jesus no coração do sistema sociorreligioso judaico de sua época evidenciam um forte esquema de corrupção das autoridades religiosas, dentro do Templo de Jerusalém. A intervenção de Jesus, naquele local, segundo o evangelho de Marcos, foi interpretada como o clímax de sua ação messiânica, dentro do projeto de instauração do Reino de Deus, inaugurado na Galileia, conforme Mc 1,14-15. Foi também compreendido como estopim da sumária condenação à morte de Jesus. Sem dúvida, a ação de Jesus no Templo é um episódio muito importante para a compreensão do seu movimento sociorreligioso, interpretado como a inauguração dos tão esperados tempos messiânicos, no contexto do Judaísmo palestinese do século I, em pleno domínio avassalador do Império Romano naquela região.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos; Messianismo; Movimento de Jesus; Judaísmo do segundo Templo; Gesto simbolicorreligioso.

INTRODUÇÃO

A narrativa de Mc 11,15-19 é um episódio presente nos quatro Evangelhos. Denuncia a corrupção dentro do Templo, um dos pilares da cultura religiosa judaica. Jesus é o protagonista de toda a cena. Num gesto carregado de indignação eticorreligiosa, ele entra no Templo, expulsa vendedores e com-

pradores, vira as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas, e não permitia que ninguém carregasse objetos através do espaço sagrado do Templo. E, como se não bastasse, por meio de ensinamentos das Sagradas Escrituras, deixa evidente as causas de sua indignação: a casa do Senhor, o Templo, que segundo oráculo de Isaías (56,7) é “casa de oração”, foi transformada num “covil de ladrões”, termo que se encontra em um dos oráculos de Jeremias (Jr 7,11).

Analisemos a perícopes de Mc 11,15-19 do ponto de vista literário para, em seguida, procurar compreender a importância dessa atuação, do ponto de vista histórico, e levantar alguns aspectos hermenêuticos, na perspectiva teológica do messianismo de Jesus.

ANÁLISE LITERÁRIA DE MC 11,15-19

A intervenção de Jesus no Templo de Jerusalém, narrada em Mc 11,15-19, está inserida no contexto literário do episódio da figueira estéril¹³²:

Mc 11,12-14: No dia seguinte, quando saíam de Betânia, teve fome. Ao ver, à distância, uma figueira coberta de folhagem, foi ver se acharia algum fruto. Mas nada encontrou senão folhas, pois não era tempo de figos. Dirigindo-se à árvore, disse: “Ninguém jamais coma do teu fruto”. E seus discípulos o ouviam.

Mc 11,15-19: A intervenção de Jesus no Templo

Mc 11,20-25: Passando por ali de manhã, viram a figueira seca até as raízes. Pedro se lembrou e disse-lhe: “Rabi, olha a figueira que amaldiçoaste: secou”...

O que dá unidade a esse conjunto literário (Mc 11,12-25) é o fruto: Jesus, com fome, vai procurar o fruto da árvore e não acha um sequer; vai ao Templo, “casa de oração”, e não encontra o ambiente propício para orar, uma vez que foi transformada num “covil de ladrões”. A árvore infrutífera para nada serve: secou até a raiz.

Temos aqui um ótimo exemplo da técnica redacional de Marcos. Ele repartiu em dois blocos o episódio da figueira amaldiçoada e ressequida, inserindo no meio a cena de Jesus no Templo. Desse modo, o episódio da figueira estéril assume uma clara referência simbólica à esterilidade de uma das Instituições mais importantes da Religião Judaica, o Templo de Jerusalém, que,

¹³² Seguimos neste artigo a tradução da **BÍBLIA DE JERUSALÉM**, 2002.

por estar corrompido por dentro, não consegue dar os frutos desejados por Jesus e por todo o povo judeu (FABRIS, 1990, p. 554-555).

Esse trecho do evangelho, composto de narrativas e ensinamentos, está inserido na segunda parte do texto de Marcos (capítulos 8 a 16), em que Jesus caminha com seu discipulado até Jerusalém, onde se dará o desfecho de sua missão.

A narrativa da intervenção de Jesus no Templo de Jerusalém, contemplada em Mc 11,15-19, é constituída de três partes, além da introdução e conclusão. Assim, vejamos...

Introdução (Mc 11,15a): "Chegaram a Jerusalém". Frase de conexão entre narrativas. Jesus e seu discipulado já haviam chegado à cidade, no dia anterior, conforme a narrativa da entrada triunfal em Jerusalém (Mc 11,1-11). Nesses dias, pernoitaram em Betânia. Assim que entrou na cidade, ele se dirigiu ao Templo e, tendo observado tudo a sua volta, sendo a hora já tarde, saiu para Betânia com os Doze (Mc 11,11).

Primeira parte (Mc 11,15b-16): Intervenção enérgica de Jesus. "Entrando no Templo, ele [Jesus] começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam. Derrubou a mesa dos cambistas e as cadeiras dos vendedores de pombas".¹³³ Ali, segundo Marcos, havia um comércio, "os que vendiam e os que compravam", "cambistas" e "vendedores de pombas". No texto paralelo do Evangelho de João (2,14), acrescenta-se "vendedores de bois e ovelhas".¹³⁴ E "Ele [Jesus] não deixava ninguém carregar nada através do Templo" (Mc 11,16). Essa proibição, que não aparece nos demais evangelhos, tem como objetivo interromper o fluxo de ofertas e utensílios utilizados nos sacrifícios religiosos, o que pararia os trabalhos no Templo.

Segunda parte (Mc 11,17): Ensino profético. Jesus, após a sua ação virulenta, ensina no Templo, e o faz a partir de oráculos proferidas por Isaías e Jeremias. A citação de Isaías (Is 56,7) é feita integralmente: "Minha casa será chamada casa de oração para todos os povos". O complemento "para todos os povos" não aparece no texto paralelo dos outros evangelhos. Isso denota que, na perspectiva de Marcos, a purificação do Templo é por inteiro, e começa pelo átrio dos gentios, isto é, não judeus (TEB – BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 1994, nota de rodapé "v" que comenta Mc 11,17). O Templo todo, desde o átrio dos gentios, é "casa de oração", lugar de encontro com

¹³³ Provavelmente, a cena ocorre no átrio dos gentios, um pátio dentro do Templo. Esse pátio era acessível a todos, separado dos outros pátios por uma balaustrada (parte da construção que serve de limite entre o que está dentro e o que está fora), na qual havia inscrições que proibiam a entrada dos gentios nos pátios internos, sob pena de morte (MACKENZIE, 1983, p. 915, verbete "Templo").

¹³⁴ Os cambistas ofereciam aos judeus, vindos do estrangeiro, oportunidade de trocar suas moedas, quer para comprar as oferendas, quer para pagar a didracma ou imposto do Templo. **TEB – BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA**, 1994, nota de rodapé "g", que comenta Mc 11,12).

Deus, aberto a todos os povos, sem discriminações entre área profana e área sagrada. Por fim, ao dizer a frase “Vós, porém, fizeste dela [de minha casa] *um covil de ladrões*”, está explicitada a causa da ação de Jesus no Templo. Há uma clara referência a um trecho do oráculo de Jeremias, que está em Jr 7,11: “Este Templo, onde meu Nome é invocado, será porventura um covil de ladrões a vossos olhos?”.¹³⁵

Terceira parte (Mc 11,18): Reação das autoridades. A denúncia profética na boca de Jesus faz emergir na cena, de repente e de forma ameaçadora, os verdadeiros responsáveis por tal situação: “os chefes dos sacerdotes” e os “escribas”. A narrativa deixa claro que a carapuça caiu de cheio na cabeça deles; tomaram para si a crítica “Vós fizestes [da minha casa] um covil de ladrões”. Por isso a reação é imediata: procuravam como matar Jesus, mas o temem por conta de sua popularidade diante da multidão, maravilhada com seu ensinamento. Interessante notar como os personagens citados reagem diante a Palavra de Deus proferida pelos profetas. Enquanto os chefes dos sacerdotes e os escribas tramam a morte de Jesus e temem a sua pessoa, a multidão está “maravilhada com seu ensinamento”.

Conclusão (Mc 11,19): Ao entardecer, Jesus “dirigiu-se para fora da cidade”. Segundo Mc 11,11-12 (e Mt 21,17), Jesus e seus discípulos, nos dias que antecedem à paixão, passaram a noite em Betânia. Isso aconteceu, provavelmente, porque em Betânia ficava o acampamento dos galileus, por ocasião da festa da Páscoa (JEREMIAS, 1983, p. 89-90).

O CONTEXTO HISTÓRICO A QUE SE REFERE MC 11,15-19

A indignação de Jesus no Templo dificilmente poderia ser atribuída a uma mera descoberta da existência do comércio naquele local, uma vez que isso fazia parte da rotina daquele espaço sagrado (MYERS, 1992, p. 360). Ao investir contra os vendedores e compradores do Templo de Jerusalém, num período como o da Páscoa, e criticar os que faziam da “Casa de Oração para todos os povos”, um covil de ladrões, Jesus denuncia os que lucravam com esse comércio.

¹³⁵ Essa crítica do profeta se insere na ampla tradição que examina as relações entre o culto agradável a Deus e a prática da justiça (conforme o Sl 50 e Is 1,10-20). O discurso remonta ao ano 608 ou 609 a.C., conforme circunstâncias e consequências relatadas em Jr 26. A crítica que se faz, sobretudo em Jr 11,8-11, é que as ofertas e o culto no Templo permitem expiar ritualmente os pecados, sem exigir a emenda, mudança de comportamento. Isso acomoda as pessoas a uma instância periódica institucional que garante o ajuste de contas sem exigir conversão. É assim que se gera o “círculo vicioso” de injustiça, perdão, injustiça; a visita periódica ao Templo é compreendida pelos fieis, com a conivência da classe religiosa, como suficiente para restabelecer as boas relações, tanto pessoais como coletivas, com o Senhor (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 470).

Os “chefes dos sacerdotes” e os “escribas” assumem a crítica para si: ao ouvirem as palavras de Jesus, “procuravam como fazê-lo perceber; eles o temiam, pois a multidão estava maravilhada com seu ensinamento” (Mc 11,18). Quem são esses personagens? Qual a ligação deles com o Templo de Jerusalém?

Os “chefes dos sacerdotes”, em grego, *arquiereis*, tal como está escrito no plural, não designa um único sacerdote, mas os chefes das famílias sacerdotais (MACKENZIE, 1983, p. 818, verbete “Sacerdote”), dentre as quais era escolhido o Sumo Sacerdote¹³⁶. Foi essa aristocracia sacerdotal constituída de famílias que detinham o controle do comércio e dos lucros do Templo, foi essa elite que se sentiu ameaçada pelas ações e palavras de Jesus, naquele recinto.¹³⁷ Os “escribas” são pessoas versadas no conhecimento da Torá, a Lei de Deus, considerada como a suma sabedoria. Sua posição na comunidade judaica era a respeitável posição de guia. Segundo Joachim Jeremias, tem-se notícia de que escribas trabalhavam no Templo como sacerdotes; outros exerciam a função de ensinar aos sacerdotes as regras do sangramento dos animais oferecidos, ou de ensiná-los a fazer as ofertas alimentares segundo as prescrições (JEREMIAS, 1983, p. 164).

Escribas do Templo, em cumplicidade com os chefes dos sacerdotes, tramam a morte de Jesus. Eles faziam parte do Sinédrio, que era composto nessa época de três classes de pessoas: os anciãos, ou seja, os mais velhos dentre os chefes das famílias de Jerusalém; os sumos sacerdotes, dos quais faziam parte os ex-sumos sacerdotes e os anciãos das quatro famílias sumo-sacerdotais; e os escribas, que geralmente eram membros da seita dos fariseus.¹³⁸

¹³⁶ Desde 37 a.C., quando a Palestina já estava sob o domínio romano (que começou em 63 a.C.) e sob Herodes, o Grande (40 a.C. – 4 d.C.), o cargo recebeu essencialmente valor político nas mãos do governo secular e foi monopolizado por algumas poucas famílias de grão-sacerdotes (“chefes” dos Sacerdotes). O Sumo não era apenas o chefe do culto, mas também o presidente do Sinédrio e o chefe representante do povo diante dos funcionários governamentais dos poderes estrangeiros que dominaram a Palestina durante esses séculos (MACKENZIE, 1983, p. 817, verbete “Sacerdote”).

¹³⁷ De fato, naquele tempo, a corrupção da hierarquia sacerdotal de Jerusalém era objeto de severa denúncia. Veja-se, por exemplo, o Testemunho de Moisés, escrito que remonta originalmente, ao que parece, à primeira metade do século II a.C. e “atualizado” no século I d.C.: “Eles fugirão da justiça e se voltarão para a iniquidade” e “eles contaminarão a casa de seu culto com profanações” [...], não seguirão a vontade de Deus, mas alguns contaminarão o altar com as ofertas que levarão ao Senhor [...], aceitarão presentes e farão comércio dos preceitos, aceitando honorários (5,3-5). Governarão entre eles homens nocivos e ímpios [...] que gostam de fazer exageros a toda hora do dia, ávidos e glutões [...] devoradores dos bens dos pobres (7,1-6). BARBAGLIO, 2011, p. 522-523).

¹³⁸ O Sinédrio era composto por setenta e um membros, inclusive o presidente, que era o sumo sacerdote então exercendo a função. Provavelmente esses membros eram eleitos, talvez em caráter vitalício. Na época de Jesus, a jurisdição do Sinédrio limitava-se à Judeia, não abrangendo a Galileia. Em geral, o Sinédrio era o tribunal supremo da nação judaica, conforme a prática comum dos romanos de manter nas províncias os tribunais locais, administrados por elementos locais. A competência do Siné-

Pelo exposto sobre o Sinédrio, podemos deduzir que na intervenção de Jesus dentro do Templo, já encontramos a reação de membros do Sinédrio (os citados “chefes dos sacerdotes” e dos “escribas”) que, em conluio, tramam a morte de Jesus. Assim, Jesus teria sido morto por questões históricas bem definidas. O elemento decisivo para a condenação à morte foi sua atuação no Templo, tomada como crítica à corrupção dos que detinham o poder econômico naquele local sagrado: a aristocracia de Jerusalém, cujas rendas dependiam do Templo.

A crítica à corrupção no Templo aguçava a hostilidade da aristocracia sacerdotal de Jerusalém, mas nunca tinha sido motivo de sentença de morte. Tem-se notícia de um certo Jesus, filho de Ananias, que profetizou contra o Templo de Jerusalém, e foi preso para que se evitassem distúrbios durante uma das festas judaicas (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 491). Mas, no caso de Jesus, a hostilidade não foi somente pelos distúrbios no Templo. O elemento decisivo para a hostilidade contra Jesus foi que, por meio dos distúrbios no Templo, os interesses do Sinédrio foram diretamente afetados (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 489). São os interesses e lucros da classe dirigente que controlam os empreendimentos comerciais no mercado do templo que Jesus ataca (MYERS, 1992, p. 361). Os responsáveis pelo Templo transformaram a Casa de Oração num comércio ganancioso, cujo objetivo era tão somente o enriquecimento à custa da fé do sofrido povo de Israel.

A MENSAGEM TEOLÓGICA DE MC 11,15-19

Na perspectiva de uma síntese teológica, percebe-se que Jesus age com autoridade, por meio de gestos simbólicos e de palavras proféticas, visando expulsar o mal e restabelecer a pureza na Casa do Senhor. Não é o ambiente sagrado do Templo que é indigno, mas antes a maneira como no Templo as pessoas se comportam, dos fiéis aos responsáveis pelo culto e pela administração do local.

Sem dúvida, a ação de Jesus em Mc 11,15-19, no contexto literário dos capítulos 11 e 12 de Marcos, desmascara definitivamente a corrupção econômica dentro de um dos pilares da Religião Judaica, o Templo de Jerusalém. É uma atividade messiânica, plenamente coerente com sua primeira campanha missionária na Galileia, em que, segundo Ched Myers, Jesus age “para desacreditar os aparatos sociossimbólicos que discriminavam os fracos e os pecadores” (MYERS, 1992, p. 362). Desde o primeiro relato de milagre na sinagoga

drio tinha caráter tanto religioso como secular, e a Lei Judaica constituía a norma das suas ações (MACKENZIE, 1983, p. 885, verbete “Sinédrio”).

de Cafarnaum, em dia de Sábado (Mc 1,21-28), até agora, no relato de sua atuação no Templo de Jerusalém (Mc 11,15-19), Jesus se mantém fiel aos mais pobres, excluídos e estigmatizados com impureza religiosa, desmascarando o sistema religioso vigente que contribui para mais exclusão e estigmatização sociorreligiosa.

CONCLUSÃO

Em Mc 11,15-19, Jesus age energeticamente no coração do sistema político e religioso de sua época: Jerusalém, Templo de Jerusalém, durante a grande festa religiosa daquela cultura. O que ele quer? Quais suas intenções? Penso que o leitor atento do Evangelho de Marcos pode tirar suas próprias conclusões. A ação de Jesus, como líder religioso galileu, que agia na periferia da Palestina, tinha como objetivo atingir o coração do sistema sociopolítico e sociorreligioso de seu contexto histórico. E o fez de tal modo contundente que os corruptos do Templo não tinham outro caminho senão procurar matá-lo. Mas, de fato, não conseguiram fazê-lo, pois Jesus continua vivo no seu discípulo que, motivado pela fé, mantém-se firme na luta contra todo tipo de injustiça e corrupção.

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia**: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos, I**. São Paulo: Loyola, 1990.

GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré**: mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983.

MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos, I**. São Paulo: Loyola, 1990.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas I**: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.

TEB – BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

THEISSEN Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico**: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

RELATOS DE VOCAÇÃO: O SAGRADO PROVOCANDO PRÁXIS OU A PRÁXIS CONSTRUINDO O SAGRADO? – UMA LEITURA DE EX 3,1-6 A PARTIR DA SOCIOLOGIA DE MICHAEL LÖWY

Joilson de Souza Toledo – Mestre – PUC Goiás

Resumo: Enquanto estilo literário, os relatos de vocação nascem de contextos sociais e históricos referentes à época de sua(s) redação(ões). No entanto, sendo Literatura Sagrada, estes relatos têm, no decorrer dos séculos, fomentado práxis diferentes de grupos e igrejas. Têm sido usados para legitimar ou questionar os mais diversos processos, dentro e fora das Igrejas. Entendê-los dentro de sistemas simbólicos estruturados e estruturantes, que são as religiões (BOURDIEU, 1989; 2007), possibilita-nos considerá-los nascidos tanto de práxis e fomentadores de práxis, como de embates onde as práxis são legitimadas e questionadas. A leitura destes textos da literatura sagrada de judeus e cristãos tem fomentado a práxis libertadora de inúmeros cristãos. Os relatos de vocação, em especial, têm alimentado e justificado, pois, uma compreensão libertadora do seguimento de Jesus. Tendo-os como modelo e espelho, pessoas que vivem o discipulado de Jesus, marcadas pela opção preferencial pelos pobres, têm reconhecido neles o chamado de Deus para engajar-se em processos de libertação. As pesquisas de Michael Löwy (2000; 2014a; 2014b; 2016) nos apresentam, portanto, aportes para uma investigação da Literatura Sagrada, pois nos salientam como um segmento da igreja católica - também pela leitura de sua Literatura Sagrada - se colocou em processos libertadores e emancipatórios. Em pesquisas futuras sobre vocação e relatos de vocação no Antigo Testamento (OLMO DETE, 1979), tendo como foco principal Ex 3,1-6, almejamos investigar a constituição e a recepção da referida perícope entre os cristãos da libertação para salientar as memórias em disputa e os embates que geram o texto, e os que o texto tem gerado no continente latino-americano. Nesta comunicação pretendemos apresentar, somente, apreensões, inquietações e compreensões que balizam o início desta investigação.

Palavras-Chave: Relato de Vocação; Práxis; Êxodo; Libertação; Recepção.

Ao concluir o mestrado em Ciências da Religião, tive a impressão que o processo de pesquisa, naquele momento, estava apenas começando. Agora,

com um referencial teórico mais consolidado, e com tantas questões que emergiram durante a pesquisa, inúmeras possibilidades se colocam à minha frente. A pergunta que fica mais latente, a cada dia, é: como continuar? Neste intuito nasce esta comunicação, que pretende trazer à discussão coletiva algumas apreensões, inquietações e compreensão que estão na base da pesquisa que pretendo iniciar.

Partimos da compreensão de que os textos bíblicos, bem como de suas interpretações por pessoas, grupos, igrejas, têm se constituído como uma fonte importante para as ciências da religião na pesquisa sobre a experiência de sagrado ou sobre a apreensão que os mesmos fazem de sua realidade.

RELATOS DE VOCAÇÃO: UM PONTO DE INTERSEÇÃO ENTRE PERCEPÇÕES E PRÁXIS?

Conforme afirma SIMIAN-YOFRE (2000), reconhecer um gênero literário é importante em toda forma de comunicação, até mesmo na vida cotidiana. Por isso, o que a Exegese intenta é reconhecer a comunicação estabelecida na época em que o texto foi redigido.

Segundo GUILLET (1977, p. 1099), “as cenas de vocação estão entre as páginas mais impressionantes da Bíblia [...]. Para esses relatos figurarem com tanto destaque na Bíblia é preciso que a vocação desempenhe um papel importante na Revelação de Deus e na salvação do homem”. Ao apresentar uma narrativa de vocação, os autores querem remeter-nos a uma missão específica, já que “todas as vocações no AT têm por objetivo missões” (1977, p. 1099).

Os relatos de vocação precisam ser contextualizados dentro da auto-compreensão de Israel. A eleição é, antes de tudo, eleição “para” a fé. Assim, a eleição de Israel se traduz em sua *vocação* como povo de Yahweh (OLMO LETE, 1973). Desta perspectiva do mundo nasce uma maneira de conceber a liderança. Para Israel, a liderança tem sempre uma dimensão religiosa. O líder sempre será um instrumento na mão de Deus (OLMO LETE, 1973). O relato da vocação de um líder “se apresenta como introdução a uma etapa histórica de Israel e a um destino humano” (1973, p. 16).

Assim sendo, os relatos de vocação nascem da práxis e das convicções e, enquanto literatura sagrada, têm um caráter normativo. São permeados de uma habilidade de gerar práxis. Tanto para seus primeiros destinatários, quanto para os seus leitores, que se aproximaram deles como expressão de uma fé, tem se mostrado densos de significado e portadores de um sentido que

remete ao sagrado. Em algumas situações podem até materializar o sagrado, se configurando enquanto testemunhos do que seria a vontade de Deus.

Fazendo um *zoom*, podemos dizer que toda a seção de Ex 3,1-4,17 “é uma forma muito ampliada de relato básico de vocação” (CHILDS, 2003, p. 89). Ex 3,1-6, base de nosso estudo, se encontra no preâmbulo de um relato de vocação (KESSLER, 2013; PUERTO, 1994; VOGELS, 1973; SCHWANTES, 1998). Estes autores colocam a perícopé citada entre os relatos de vocações proféticas.

MAS, POR QUE EX 3,1-6?

A escolha de Ex 3,1-6 se dá pela densidade desta narrativa em meio a tantos outros relatos da vocação do Antigo Testamento. Ela é, ao mesmo tempo, normativa - por ser o livro do Êxodo - e profética, por causa de sua origem e de sua apropriação entre os cristãos da libertação.

O Êxodo, enquanto evento e enquanto narrativa, está “marcado por uma densidade narrativa que faz com que transcenda todos os tempos. A palavra a respeito da escravidão de Israel fala sobre nossas escravidões, sofrimentos e injustiças. Não fosse assim, não caberia, ou não poderia ocupar um lugar nas Escrituras” (ANDIÑACH, 2014b, p. 57).

Dentro deste processo, a experiência feita pelo povo do Êxodo é um ponto chave, consenso entre os exegetas (ANDIÑACH, 2014b, 2010; PIXLEY, 1987; SCHWANTES, 1996; SILVA, 2008). Schwantes afirma que “o êxodo é um paradigma. Faz as vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal [...] O êxodo deu origem ao povo de Deus. É sua manjedoura” (1996, p. 9).

Francisco OROFINO (2008, p. 7), num artigo sobre *As releituras do Êxodo na Bíblia*, afirma que “as pesquisas bíblicas nestes últimos anos têm mostrado, sempre mais, que o fio condutor que une os mais diferentes livros dentro da Bíblia é o êxodo”.

Segundo Kessler (2013, p. 346)

O relato da vocação de Moisés em Ex 3,1-4,18 pertence às mais famosas narrativas de vocação da Bíblia hebraica. Quem não se recorda das imagens ao ver da sarça ardente que não se consome, e de Moisés, que ao se aproximar do monte se descalça, por estar em um lugar santo? E assim, as palavras de Javé: “Eu vi a aflição do meu povo que está no Egito” (Ex 3,7). Estas não deveriam faltar quando se trata de expor o argumento bíblico da Teologia da Libertação.

Segundo SCHWANTES (2012, 1998) e CHILDS (2003), esta períclope brota dos círculos proféticos. Para eles, a raiz destes textos se encontra no povo. Ao tratar sobre Ex 3,1-4,17, Andiñach afirma que “a narração na qual Deus se revela ante Moisés evoca os relatos de vocação dos profetas” (2014a, p. 105).

SILVA (2008, p. 14), ao relacionar o Êxodo com a Teologia da Libertação, argumenta sobre o paradigma do Êxodo na teologia da libertação afirmando que “a *releitura* do Êxodo atravessa a história da Igreja latino-americana”. Desde seus primeiros passos, a Teologia da Libertação tem por marca um pensar teológico embasado numa leitura da Bíblia que reconhece a presença de Deus nos processos de libertação dos povos, grupos e movimentos latino-americanos (LÖWY, 2000).

CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO: UMA CHAVE DE LEITURA PARA OS RELATOS DE VOCAÇÃO

Bourdieu (2007; 1989) aborda a religião como espaço de dominação, como mascaramento das relações sociais e, por isso, como reforço do *status quo*. Löwy, em suas pesquisas, nos mostra que este sistema simbólico pode ser, ao mesmo tempo, mecanismo de opressão e instrumento para os processos de libertação. No primeiro capítulo de sua obra *A Guerra dos Deuses*, dedica-se a fundamentar a possibilidade da relação entre cristãos e socialistas. Por isso, afirma que, “em suas formas de protesto e rebeldias, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de esperança” (2000, p. 29). A religião mobiliza profundamente as pessoas, já que “a força dos revolucionários não reside em sua ciência; ela reside em sua fé, sua paixão, sua vontade” (MARIATEGUI apud LÖWY, 2000, p. 33).

Ao analisar os cristãos comprometidos com a opção preferencial pelos pobres no Continente Latino-Americano, Löwy afirma, ainda: “Proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou ‘Igreja’, e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (2000, p. 57). O movimento social, que Löwy (2000, p. 56) chama de Cristianismo da Libertação, surge no começo da década de 60, dando origem à práxis que fundamenta a Teologia da Libertação: a experiência de seguir Jesus no compromisso com os empobrecidos. Ao traçar as características da Teologia da Libertação, o autor lembra a crítica à dualidade da Teologia tradicional (2000, p. 61). Nesta perspectiva, a prática de oração e militância, a vida de fé e o compromisso social estabelecem uma

relação dialética, onde um elemento pressupõe o outro, a ponto de configurar um papel subversivo da experiência religiosa.

Löwy (2000, p. 53) e Sofiati (2012, p. 33), ao dialogarem com Max Weber, retomam o conceito da relação do protestantismo com o capitalismo, para afirmar uma repulsa do catolicismo ao mesmo sistema. Dentro desta visão, Weber deduz que a *Igreja dos Pobres* da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo – a *afinidade negativa*. Segundo SOFIATI (2013, p. 216) “a Teologia da Libertação assume a crítica marxista da Igreja Católica e das práticas religiosas que dão um caráter sagrado ao sistema de exploração capitalista”.

QUESTÕES PARA CONTINUAR A PESQUISA

Sendo uma pesquisa que se inicia agora, mais do que conclusões, temos inquietações, percepções e apreensões para balizar as investigações. Levantaremos, aqui, uma série de questões que perpassam as pesquisas. O intuito principal é aproximar-se do potencial subversivo presente nas narrativas do Êxodo. Elas estariam, de forma condensada, nos relatos de vocação? A investigação sobre o gênero literário seria o caminho? O marxismo weberiano de Michael Löwy se prestaria a ser o instrumento de pesquisa?

Os livros bíblicos podem ser olhados enquanto um espaço de conflitos de memória. Na redação dos atuais livros, temos memórias em disputa. Os relatos de vocação deveriam ser reconhecidos pela forma como empoderam, legitimam ou questionam a memória de alguns grupos?

Ao pensar os relatos de vocação e o cristianismo da libertação, que leituras são possíveis sobre os processos de interpretação de Ex 3,1-6? O gênero literário aponta enfoques para a pesquisa do jeito de ler a bíblia dos cristãos da libertação? Os relatos de vocação seriam narrativas onde o sagrado se torna iluminador e formatador de pautas e posturas; ou seria, a práxis dos povos e grupos, o ponto de partida para a construção de narrativas de caráter normativo? No lugar de colocar o “ou” não caberia mais o “e”?

CONCLUSÃO

Nesta comunicação buscamos retomar elementos que balizam futuras pesquisas. Partimos da busca dos relatos de vocação, seu lugar dentro da literatura sagrada de judeus e de cristãos e, mais especificamente, o lugar da vocação de Moisés dentro do cristianismo da libertação. Assim como este gênero

literário abre espaço para uma narrativa que vem depois, esta pesquisa quis sistematizar elementos a serem investigados.

A pesquisa da literatura sagrada tem se mostrado um caminho para reconhecer o sagrado fomentando práxis, militâncias e trajetórias, e colocar em evidência como estas vivências e escolhas sociais pedem experiências do sagrado que as legitime e dê sentido. O passo foi dado. Outras pesquisas virão.

REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo R. **Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento**. 2 reimp. Estella: Verbo Divino, 2014 (2014a).

_____. O Êxodo como centro do mundo e do tempo: a teologia do Deus que está, do Deus que liberta In: **Bíblia e cultura: tradição, tradução e exegese: debatendo as diferentes leituras da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 55-77 (2014b).

_____. **O Livro do Êxodo: Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **O Poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CHILDS, Brevard S. **El libro del Êxodo: comentario crítico y teológico**. Estella: Verbo Divino, 2003.

GUILLET, Jacques. Vocação. In: LÉON-DUFOUR, Xavier et al (Orgs.). **Vocabulário de teologia bíblica**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 1099-102.

KESSLER, Rainer. Vocación para la libertad: el caso de Moisés. **Pistis & Praxis**. Curitiba, v. 5, n. 2, p. 345-363, julho de 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/pistis-12333.pdf >. Acesso em 14 dez. 2014.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Jaula de Aço – Max Weber e o Marxismo Weberiano**. Boitempo: São Paulo, 2014 (2014a).

_____. **O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina**. Expressão Popular: São Paulo, 2016.

_____. **Walter Benjamin - Aviso de Incêndio**. Boitempo: São Paulo, 2014 (2014b).

OLMO DETE, Gregorio Del. **La vocación del lider en el antiguo Israel: morfología de los relatos bíblicos de vocación**. Salamanca: Universidad Pontificia, 1973.

OROFINO, Francisco. **As releituras do Êxodo na Bíblia**. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 27-36.

PIXLEY, George V. **Êxodo**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1987.

PUERTO, Mercedes Navarro, La vocación de Moisés: perspectivas metodológicas. **Estudios Bíblicos**, Madrid, n. 52, p. 133-66, 1994.

SCHWANTES, Milton. “Fazei sair meu povo Israel do Egito”: Anotações sobre Êxodo 3. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano XII, n. 14, p. 23-33, julho 1998.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. **Estudos Bíblicos**. A memória popular do Êxodo. Petrópolis, 2 ed, n. 16, p. 9-18, 1996.

_____. Origem dos textos. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 2, p. 13-19, jul/dez 2012. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/3550/3245>>. Acesso em 06 mar. 2015. (2012b).

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. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 13-26.**

SIMIAN-YOFRE, Horário et al. **Metodologia do Antigo Testamento**. Coleção Bíblica Loyola, n. 28, São Paulo: Loyola, 2000.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Juventude Católica: o novo discurso da teologia da libertação**. São Carlos: EdUFSCar: 2012.

_____. O novo significado da “Opção preferencial pelos pobres” na Teologia da Libertação. **Tempo Social**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-34, junho 2013.

VOGELS, Walter. Les récits de vocation des profetes. **Nouvelle Revue Théologique**, Bruxelles, v. 95, p. 3-24, 1973. Disponível em: <file:///C:/Users/admin/Downloads/1218-Les%20récits%20de%20vocation%20des%20prophètes.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2015.

SENDO AMBÍGUO, HÁ QUE DELIMITAR O CONCEITO RELIGIÃO

José Álvaro Campos Vieira – Doutorando – PUC Minas

Resumo: Quando estudamos autores que se debruçam sobre religião é notória a existência de diferentes interpretações e entendimentos acerca dessa temática. Esse fato leva-nos a admitir que religião é um conceito ambíguo e a pensar na pesquisa que desenvolvemos no doutorado. Visamos apresentar na tese uma reflexão sobre a formação de uma espiritualidade não-religiosa na sociedade brasileira. O objeto de estudo que nos auxiliará é o fenômeno dos sem-religião no Brasil. Espiritualidade não-religiosa, isto é, sem vínculo com religião, e indivíduos sem religião são palavras-chave da tese, ainda em construção. No entanto, uma questão irrompe de imediato: O termo religião nessas expressões reporta a quê? Visto que é um conceito impreciso, pretende-se nesta comunicação refletir sobre a acepção de religião que permeará o corpo da tese. No primeiro item, *Religião: um termo usual, não obstante ambíguo*, observamos que a categoria religião é usada por vários estudiosos a partir de diferentes sentidos, sendo que esses podem levar a teorias distintas e/ou opostas. No item *Categoria religião: uma criação histórico-cultural* compartilhamos com a posição de Peter Harrison – a ideia moderna de *religião* é uma criação do Ocidente. Constata-se que a categoria religião decorre de um processo de reificação o que efetivou um distanciamento da própria categoria com a realidade que tenciona representar. Encerramos a comunicação com o item *Delimitação do termo religião*. Entendemos que quando o vocábulo religião é uma ideia central de uma reflexão faz-se necessário pontuar o lugar do qual se reflete e a que religião se refere, ou a que fenômeno se reporta. No caso da tese doutoral, a concepção de religião está em ressonância ao que remete o fenômeno dos sem-religião no Brasil. Tal fenômeno assinala duas tendências factuais, a saber: a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização da crença. Essa constatação nos conduzirá a uma delimitação peculiar do conceito religião.

Palavras-chave: Religião; Reificação; Experiência desinstitucionalizadas; Crença individualizada.

RELIGIÃO: UM TERMO USUAL, NÃO OBSTANTE AMBÍGUO

Religião é um termo que aparece frequentemente nas publicações de alguns estudiosos e colocado, várias vezes, sob perspectivas distintas e até contrapostas. Para uns, o que acontece no contexto sociorreligioso atual é uma transformação das formas tradicionais e institucionais da religião. Para outros, o que ocorre nas sociedades contemporâneas sinaliza o enfraquecimento e o fim da religião. Conforme o sociólogo Peter Berger, as mudanças que assistimos apontam para a perda da força das instituições religiosas e não da religião. A religião “tem sido uma característica perene da humanidade (isto é uma afirmação antropológica, e não teológica – um filósofo agnóstico ou mesmo ateu pode muito bem concordar com ela).” (BERGER, 2001, p. 19). Na visão da socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), tais mudanças sinalizam uma reconfiguração da religião e uma recomposição do cenário religioso. Na concepção desses autores, subjaz a ideia de que religião é algo constitutivo do ser humano e, por isso, permanente na história da humanidade.¹³⁹

Na percepção de outros autores, as mudanças atuais provocam uma ruptura na estrutura que as sociedades humanas adotaram para o cultivo da dimensão espiritual. Essa estrutura, criada desde as sociedades primitivas e consolidada nas sociedades agrárias, foi conceituada de religião. Para o filósofo Marcel Gauchet, a religião foi até a atualidade uma constante nas sociedades humanas, todavia, deve ser vista como “[...] um fenômeno histórico, quer dizer, definido por um começo e um fim, isto é, corresponde a uma era precisa da humanidade, à qual sucederá uma outra.” (GAUCHET, 1985, p. 42, tradução nossa). Na ótica do epistemólogo Marià Corbí, as mudanças profundas da atualidade conduzem ao declínio da religião. “A forma em que as religiões do passado se apresentavam, apoiadas num único sistema axiológico mais ou menos complexo, torna-se impossível na nossa sociedade.” (CORBÍ, 1983, p. 51, tradução nossa).¹⁴⁰

Entre outros, os autores mencionados acima refletem a mesma temática – religião – e expõem teorias antagônicas. Claro, o problema não está na divergência de teorias, pois o desencontro de ideias é salutar na medida em que incentiva o maior aprofundamento das pesquisas e teorias. Em nossa opinião, o problema está no provável uso arbitrário do termo por parte dos estu-

¹³⁹ Essa acepção ecoa também na antropologia. Segundo Talal Asad (2010, p. 264), a religião é vista pela maioria dos antropólogos do século XX como uma atividade humana com uma essência autônoma e, por isso, como um fenômeno trans-histórico e transcultural.

¹⁴⁰ Para um grupo de teólogos, a crise contemporânea da religião “[...] tampouco se pode aplicar, indiscriminadamente, a todas as religiões, porque nem todas as religiões são “agrárias”.” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT, 2016, tradução nossa). Esses autores destacam dois tipos de religião: a religião de caráter agrário e a religião não-agrária.

diosos. Falamos arbitrário no sentido de que não havendo uma definição unívoca, religião se torna uma categoria usada segundo o significado atribuído por cada autor. É na ambiguidade da categoria, e não na diversidade de teorias, que se situa, a nosso ver, o problema.

Desde o século III d.C., com o escritor e apologético cristão Lactâncio até à contemporaneidade, inúmeras tentativas foram desenvolvidas para a elucidação do conceito religião. O resultado obtido, porém, é impreciso e se assemelha a um “[...] complexo caleidoscópico de definições de religião [...]” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 272). Se outrora era marcado por uma insuficiência semântica, julgamos que na atualidade o termo religião se apresenta ainda como uma categoria dúbia. No entanto, julgamos que a ambiguidade é ultrapassada quando se vincula ao termo religião uma realidade empírica, capaz de ser traduzida por elementos práticos e objetivos. Por exemplo, quando associamos à categoria uma tradição religiosa, ou um fenômeno religioso.¹⁴¹ Quando num debate se reflete sobre o termo religião corre-se o risco de se desembocar em uma frívola *multifurcação* de visões, vazia de sentido. Todavia, quando o debate acontece em torno de uma tradição específica, por exemplo, a cristã, com certeza haverá desencontro de ideias quanto a alguma crença, dogma ou prática, mas todos sabem o que se está debatendo. Essa discordância, a nosso ver profícua, estimulará uns e outros a reverem os significados por eles atribuídos.

Enfim, fazer uso do conceito religião isoladamente é cair na abstração e ambiguidade a que tende esse conceito. Filoramo e Prandi, ao se reportarem ao historiador Dario Sabbatucci, elucidam com estas palavras: “Se se quiser falar de religião, só se pode fazê-lo historicizando o termo, isto é, ligando-o a um atributo que o prende à história. De si, “religião” [...] não significa nada [...]” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 273). O que estamos ponderando ajuda a entender as palavras do sociólogo Max Weber em sua obra “Economia e sociedade”: “Uma definição daquilo que “é” religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final.” (WEBER, 2004, p. 279).

CATEGORIA RELIGIÃO: UMA CRIAÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL

A ideia moderna de religião – conjunto de crenças e práticas apartado e contraposto à ciência – é, segundo o historiador Peter Harrison, um produto

¹⁴¹ Associamos o termo religioso à atividade resultante da propensão do ser humano à transcendência, do seu envolvimento com elementos transcendentais ou com um horizonte de sentido da vida que é inacessível à razão e à observação empírica.

do Ocidente. Sua consolidação ocorre “[...] durante o curso do Iluminismo europeu, no despertar da fragmentação pós-Reforma.” (HARRISON, 2007, p. 11). Wilfred C. Smith, estudioso de religião comparada, citado por Harrison, afirma que o conceito religião é derivado de um “[...] processo de reificação: transformar mentalmente a religião em um objeto e gradualmente concebê-la como uma entidade sistemática objetiva.” (HARRISON, 2007, p. 12). O termo religião consolida-se de tal maneira no Ocidente que o que é abstrato (o conceito) torna-se concreto, como “uma entidade sistemática objetiva”.

A atividade humana resultante da dimensão espiritual do ser humano, de sua aptidão natural de transcender, se manifesta em todos os povos e culturas sob uma infinidade de formas. O Ocidente rotula essa atividade de religião e analisa-a pelo crivo do conteúdo que agrega à categoria. Acontece uma mudança desacertada de foco: a atividade humana imbuída de transcendência passa a ser observada e ajuizada não mais em si mesma, mas sob o prisma de uma categoria. O conceito religião adquire primazia em relação ao que é empírico e objetivo. No entanto, segundo Harrison, toda categoria se abstrai e se distancia da realidade a qual pretende representar. Existe um hiato entre categoria e realidade. O autor observa que a reificação assegura a natureza artificial do conceito religião e alerta que a própria categoria distorce o que afirma representar. (HARRISON, 2007, p. 2.11).¹⁴²

Outrora, o conteúdo e as fronteiras da categoria eram estabelecidos pela instituição religiosa dominante do Ocidente e estudiosos etnocêntricos. Na atualidade, são instituídos ora por um grupo de pesquisa, ora por um pesquisador, ou sequer é especificado. Nesse caso a categoria se torna completamente vaga e imprecisa. Pertinente o conselho dos antropólogos Carlos Alberto Steil e Rodrigo Toniol ao afirmarem que devemos procurar elaborar “[...] pesquisas que escapem da reificação do conceito de religião.” (STEIL; TONIOL, 2013, p. 151). Frente a essa provocação somos desafiados a nos abster do conceito religião em nossos estudos, na medida do possível, para evidenciar o que é empírico e objetivo, ou seja, deixar falar por si mesmo o fenômeno que é investigado. Além do que, o uso do termo religião em contextos empíricos e epistemológicos alheios à categoria nada mais é que reificar o fenômeno que se analisa. (STEIL; TONIOL, 2013, p. 142).

¹⁴² Um fato que atesta os limites da categoria religião é a experiência mística. Essa experiência demonstra que fiéis de diferentes tradições religiosas têm mais aspectos comuns que fiéis da mesma religião. Isso revela a existência de elementos que escapam ao conteúdo da categoria religião. Essa não alcança a realidade que pretende representar, ou seja, a totalidade da experiência religiosa.

DELIMITAÇÃO DO TERMO RELIGIÃO

A categoria religião induz a crer, o que é um equívoco, que existe uma religião genérica comum a todas as religiões. Não existe religião genérica assim como definição unívoca. Na visão do antropólogo Talal Asad (2010, p. 264), é inviável se construir uma definição universal de religião. Por esse motivo, julgamos que quando o conceito religião é uma palavra-chave de um trabalho científico faz-se necessário que o autor delimite o conceito, explicitando o lugar do qual reflete e a que religião se refere, ou a que fenômeno se reporta. Max Weber em seus escritos “[...] procede à respectiva contextualização sócio-histórica. Fala, então, em “cristianismo medieval”, “calvinismo norte-americano do século XIX” etc. Isto é, mesmo sem definição formal, sabemos sempre do que fala.” (COSTA, 2009, p. 12). Essa delimitação é crucial de modo a facilitar a compreensão dos leitores. Essa proposição nos instiga a refletir acerca da concepção de religião que permeará a pesquisa de doutorado.

Na tese, propomos apresentar uma reflexão sobre espiritualidade não-religiosa no Brasil contemporâneo, tendo como base a análise e a interpretação do fenômeno dos sem-religião. Desse modo, a concepção de religião que atravessará a tese doutoral deverá estar em consonância ao que remete o fenômeno dos sem-religião no Brasil. A pesquisa que realizamos no mestrado sugere que quando os sem-religião comentam acerca do rompimento com a religião, eles se referem de modo incisivo à religião cristã. Compreendemos essa posição porque a sociedade brasileira foi e continua sendo marcada historicamente de forma maciça e dominante pela tradição cristã. Na atualidade, nas cidades brasileiras, particularmente nas extensas periferias, que é o lugar geográfico do qual comporemos a amostra, essa tradição se apresenta conforme vários rostos: católico, protestante, pentecostal e neopentecostal. Essas diferentes confissões se manifestam em espaços comumente chamados de igrejas e, embora componham a mesma tradição (cristã) e compartilhem basicamente da mesma crença de raiz acerca de Deus e de Jesus Cristo, apresentam-se com práticas e elementos doutrinários diferenciados. Portanto, a religião cristã é o referencial básico presente no depoimento dos sem-religião.

Nos vários testemunhos que pudemos coletar da discussão de grupos focais, na pesquisa de mestrado, a religião cristã é a religião a que os sem-religião aludem terminantemente, embora outras colocações possam ser associadas à religião em geral, dando a entender: Nós rompemos com tudo o que é religião. No entanto, para não ficarmos inseguros em algo genérico, vamos nos ater ao que é mais expressivo e decisivo na voz dos sem-religião, ou seja, a religião cristã. A pesquisa de mestrado nos leva a ponderar que o fenômeno

dos sem-religião no Brasil não indica o crescimento do ateísmo, mas o rompimento crescente de indivíduos quer com as instituições religiosas, quer com a religião que se impõe por meio de uma doutrina e de uma prática revestidas por crenças e ritos defasados.

Compõem o grupo dos sem-religião indivíduos que não se sujeitam às instituições e às identidades religiosas (pre)estabelecidas. Na experiência desses indivíduos acontece a mudança da religião tradicional para a religião de indivíduos. Tal fenômeno aponta para dois rumos propensos a se acentuarem na sociedade brasileira, a saber: a desinstitucionalização da experiência religiosa e a individualização da crença. Em vista disso, o termo religião no corpo da tese concernirá a toda religião sistematizada em uma doutrina e em ritos obsoletos, controlada por uma instituição hierarquizada e resoluta em impor seus princípios morais (programa de vida) aos indivíduos e à coletividade. Isso se explica porque esse é o referencial elementar dos sem-religião quando o assunto é religião.

Diferente dos sociólogos Émile Durkheim e Max Weber, que consideravam a religião como algo relevante para se entender a sociedade, na tese estudaremos um fenômeno que alude à não-religião. Não obstante o fenômeno, a nosso ver, revelará elementos que ajudarão a entender a sociedade brasileira atual. Durkheim pensa a religião como fato social. A religião como uma realidade eminentemente social que expressa o pensamento de determinado grupo e que marca a vida dos indivíduos que integram o grupo, independentemente desses. (DURKHEIM, 1989, p. 38). Posto isso, indagamos: Para os sem-religião, a religião possui ainda o potencial de fato social? Decorrerá o fenômeno dos sem-religião de uma realidade que se sobrepõe aos próprios indivíduos? Em termos durkheimianos, que fato social é esse?

Como já vimos, Weber não pretende averiguar a essência ou definir religião. Ele busca entender o que estimula a ação de determinado grupo e perscrutar uma possível relação com alguma forma social. No caso, o autor procura estabelecer a “afinidade eletiva” entre o ethos do capitalismo e a ética racional do protestantismo. (WEBER, 1996, p. 12). Julgamos que a pesquisa que desenvolveremos na tese se aproxima à de Weber. Weber toma o espírito capitalista como um tipo ideal não no sentido valorativo, mas conceitual (WEBER, 1996, p. 67; 146). Na nossa tese o tipo ideal a ser pesquisado é o grupo dos sem-religião. Procuraremos, também nós, entender as justificativas, as motivações e os sentidos atribuídos por indivíduos sem religião, e de perceber possível “afinidade eletiva” com fatores além dos religiosos. Essas indagações, advindas do pensamento de Durkheim e Weber, deverão ser consideradas, obviamente, na construção da tese.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Revista cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, 2010, p. 263-284.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, p.9-23, 2001.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT. **Hacia un Paradigma Pos-religional. Propuesta Teológica**. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/424.htm>>. Acesso em: 01 jun. 2017.
- CORBÍ, Marià. **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- COSTA, Joaquim. **Sociologia da Religião**. Aparecida: Santuário, 2009.
- DURKHEIN, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências da Religião**. São Paulo: Paulus, 1999.
- GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.
- HARRISON, Peter. 2007. "'Ciência' e 'Religião': construindo os limites". **Rever**, São Paulo, pp. 1-33, mar. 2007.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. Petrópolis, Vozes, 2008.
- STEIL, C. A.; TONIOL, R. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIUMBELLI, E.; BÉLIVEAU; V. G. (Orgs.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1996.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. v. 1, 4. ed. São Paulo: UnB, 2004. Cap. V, p. 279-418.

A ABOMINAÇÃO TOEBAH E A HOMOSSEXUALIDADE: UMA ANÁLISE CRÍTICA EM LEVÍTICO 20,13

José Frederico Sardinha Franco – Mestrando – PUC Goiás

Resumo: Esta pesquisa levará à análise do verbete “abominação” תועבה *toebah* e a sua aplicação no recorte em Levítico 20,13 que se destaca em anunciar a relação homossexual entre duas pessoas do sexo masculino. A nossa proposta inicial está em apresentar a relação existente entre o termo “*abominação*” e a prática da homossexualidade no período do pós-exílio babilônico. Desta forma, será utilizada como metodologia de estudo, a pesquisa bibliográfica, desenvolvida com base em materiais já publicados, e a Bíblia de Jerusalém (1991) que nos ajudará na coleta e no registro dos dados pertinentes ao recorte a ser pesquisado. Espera-se em obter o entendimento temporal deste recorte na perspectiva da desconstrução preconceituosa de todo entendimento hodierno em relação à prática homossexual inserida na Bíblia hebraica no excerto de Levítico 20,13. O discurso da homossexualidade inserido na Bíblia hebraica deve ser analisado a partir de perspectivas temporais, por se tratar de um escrito antigo do período pós-exílico, assim, o esforço está em poder contribuir em meio a uma tradução sócio cultural do recorte descrito em Levítico 20,13.

Palavras-chave: *Abominação*; Homossexualidade; Levítico 20,13; Pós-exílio.

UMA ANÁLISE DESCRITIVA DE תועבה TOEBAH ABOMINAÇÃO NA BÍBLIA HEBRAICA

Na análise conceitual do Dicionário Ilustrado da Bíblia (YOUNGBLOOD; HARRISON, 2004, p. 9) o mesmo afirma que o termo *abominação* está inserido no contexto de “impureza ou sujeira”, tudo o que exala aroma impuro e ofensivo a um Deus santo. É tudo aquilo que ofende o senso espiritual, religioso ou moral de um indivíduo e provoca extrema aversão, ira ou desprezo. Fernando Cardoso (2010, p. 64) afirma que, se o texto quisesse ter uma conotação diferente de “impureza ou sujeira” estaria inserido no seu contexto a palavra *zimah* que representa um erro “moral” ou “pecado”. Sendo assim, podemos afirmar que o termo *abominação* se confunde com santidade que é um atributo exclusivamente divino, que somente Deus é santo, e designa aquilo

que se aproxima da divindade e está, portanto, separado do profano (SCHLESINGER; PORTO, 1995, *apud* DA SILVA, 2011, p. 195).

A terminologia *abominação*, segundo o entendimento de Tomás de Aquino (2005) e descrito por Da Costa; e Da Costa Silva (2007, p. 7) no artigo intitulado "Os Sete Pecados Capitais", está ligada com a prática da "luxúria" e que se inicia com a sintaxe da palavra formada a partir de *luxus* que significa excesso, relativos ao vício, o oposto à castidade. E dentre os vícios da luxúria, existe aquele que por mais *abominável* que seja, é contra a natureza humana, embora contrários à razão. Todavia, na mesma perspectiva em relação ao pecado, Aquino relata que todos os demais atos sexuais são praticados segundo a natureza humana, mas a homossexualidade é o maior pecado entre as espécies de luxúria.

O pensamento de Bergant; Karris (1999, p. 67) é desenvolvido segundo a visão do profeta Ezequiel, e representado por quatro atos ligados à *abominação* que acontecem no templo em que Ezequiel vê um altar erguido diante de uma imagem a uma divindade (provavelmente Ashera,¹⁴³ a deusa do amor) (8,5-6). Em seguida, Ezequiel vê "setenta" anciãos apresentando oferendas a criaturas e bestas cujas imagens estão desenhadas nas paredes do cômodo oculto (8,7-13). Posteriormente, as visões de Ezequiel, o coloca diante de algumas mulheres que choram por Tamuz (o deus babilônico da vegetação) e que sua morte significava infertilidade (8,14-15). Em suma, o profeta encontra no interior do átrio, entre o vestíbulo e o altar, a pior de todas as *abominações*, em que "vinte e cinco" homens dão as costas ao Senhor, a fim de adorarem ao sol (8,16-18). (BERGANT; KARRIS, 1999, p. 68).

A *abominação* em Ezequiel está concernente às práticas idolátricas realizadas no interior do templo. Em análise ao livro do profeta Ezequiel, podemos perceber que, ser *abominável*, não era ser idólatra, mas sim, usurpar o nome de Deus para que se afastasse da sua morada (8,6) era fazer tal prática em meio ao santuário de Deus (templo) (8,5-7), como se fossem Deus (8,16), transferindo aos ídolos o que é de propriedade Divina, em função de um possível abandono de *Yahweh* (8,12), não eram somente de ordem masculina (8,14), davam as costas para Deus (8,16), e além de idólatras do templo, eram de caráter extremamente violento (8,17). Em resumo, a palavra *abominação* no contexto do profeta Ezequiel, era dar aos ídolos o que pertence exclusiva e diretamente a *Yahweh*.

¹⁴³ Asherah, a Deusa Cananéia, na mitologia ugarítica era conhecida como "Senhora do Mar", a esposa de El, chefe do panteão dos Deuses. No Primeiro Testamento ela aparece muitas vezes como esposa de Baal, sendo que na épica de Baal, Asherah cria os monstros que o devoram, se opondo à construção de um templo para Baal. (MACKENZIE, 1984, p.82).

Observe-se que a expressão תועבה *toebah*, "abominação" fora de Levítico aparece por várias vezes, apenas em Ezequiel ela aparece por 43 vezes e em 35 aparições ela faz referência a idolatria ou ofensas rituais. Ela também está presente no culto a outras divindades (Dt 7,25), assim como o sacrifício de crianças a deuses pagãos (Dt. 12,31), bem como a prática de bruxaria, necromancia e adivinhações (Dt. 18,9-2). Também, o termo é bastante usado em condenações sexuais, veja: adultério (Ezequiel 18,6), incesto (Ezequiel 22,10-11) relações com mulher durante o período menstrual (Ezequiel 18,6 e 22,10) (ASSIS, 2006, p.106).

Já o livro de Daniel (11,12) fala de um termo único descrito como "abominação da desolação". A expressão é superlativa (a máxima *abominação*, literalmente é a coisa que causa horror), provavelmente esta referência está ligada diretamente à estátua do Zeus Olímpico posta no altar dos holocaustos, no templo de Jerusalém em 168, a.C. por Antíoco IV Epifanes. O próprio Jesus usa a terminologia para falar da grande tribulação. (SHULER, 2002. p.15).

A ABOMINAÇÃO תועבה TOEBAH INSERIDA NA LITERATURA LEVÍTICA EM 20,13

Finkelstein (1981, p. 71) conforme citado por Montalvão (2009, p. 105), nos relata sobre a existência de indícios em Levítico 20,13 a uma possível aversão em relação à "anormalidade" de toda e qualquer espécie, tanto física quanto funcional, e que por isso, a prática do homoerotismo masculino era um crime capital na época, por isso era considerada uma *abominação*. De Assis (2006, p. 126) diverge da posição defendida por Finkelstein (1981) sustentada pela ideia de Lv 18,22 e 20,13, e interpretada pelo movimento *Gay*, tendo como seu maior articulador Thomas Hanks, afirmam que estes versículos carregam toda a carga proibitiva da violência sexual entre dois homens. Assim, Hanks completa a sua linha de raciocínio ao descrever: "era degradante, humilhante e opressivo para um homem se submeter à penetração anal". O autor continua:

Recentemente investigações mostram que as proibições de Levítico 18,22 e 20,13, referem-se à penetração anal masculina desprotegida, citando Saul Olyan e Daniel Boyarin. No antigo oriente médio penetrar um homem sexualmente "como se fosse mulher" era uma forma comum de violentamente humilhando prisioneiros de guerra e estrangeiros. Entretanto, essa prática pode ter se tornado comum entre prostitutas que serviam em cultos pagãos. Provavelmente a palavra *toebah*, em cada um dos versos em Levítico aponta

para o sexo “desprotegido” e ao ato sexual abusivo no contexto de veneração de ídolos (HANKS *apud* ASSIS, 2006, p.127).

Rodrigo Follis e Felipe Carmo (2011, p. 108), entendem que tais proibições como, o incesto, o adultério, o sacrifício de crianças, o bestialismo e as práticas espiritualistas, só eram proibidas se utilizadas de forma violenta, sem o consentimento do “outro”, mas são aprovadas se usufruídas “com amor”, como alegam em relação às práticas homoafetivas. Em diálogo com Erhard S. Gerstenberger (1999, p. 15) o mesmo ratifica a ideia de Carmo e Follis (2011) ao afirmar que os relatos da Bíblia hebraica não coincidem por não assumirem a posição homoerótica contida em Lv 20,13, sendo assim, alguns textos que testemunham estes relatos como Gn 19 e Jz 19 veem a relatar a prática do abuso sexual (estupro), que era considerada uma prática vergonhosa, humilhante e que, na Mesopotâmia servia como forma punitiva aos estupradores. Em contrapartida Assis (2007, p. 127) se posiciona entremeio as opiniões de Carmo; Follis (2011) e Gerstenberger (1999) ao entender que, possa talvez haver violência na leitura dos textos de Lv 18,22 e 20,13, mas provavelmente não em relação à força física, mas porventura na possibilidade de afronta à gloriosa condição masculina por meio da degradação dessa condição nos círculos religiosos judaicos. Somente pela mistura de gêneros, já seria por si só uma ofensa à família e à sociedade. Esta afirmação contradiz com a proposta sugerida em relação ao texto descrito em 20,13 e que o ato em si é dominado pelo sujeito passivo que se encontra na posição de mulher “[...] Como se fosse mulher”.

A descrição em Levítico 20, é afirmada em relação à utilização de práticas homoeróticas masculinas, mas não em relação ao lesbianismo, masturbação, sexo oral, homoafetividade, orgia, ou de quaisquer outras práticas entre ambos os sexos.

Pestana (2007, p. 269) faz duras críticas em relação aos defensores do homoerotismo masculino que tentam relacionar o termo *toebah* “*abominação*” como um tabu e não como pecado. Todavia segundo Pestana, *toebah* refere-se a “repulsa” e que deve estar ligada diretamente ao pecado, assim, tanto a palavra תועבה *toebah* (hebraico) e βδέλυγμα *bdeligma* (grego), não se referem a tabus, leis rituais ou cerimoniais, mas estão relacionadas indistintamente ao pecado. Em contrapartida, no domínio conceitual de Daniel A. Helminiak (1998, p. 49) o mesmo reconhece que, o problema não era o sexo em si, mas em ser como os gentios, ou seja, a prática homoerótica masculina representava uma traição à religião judaica.

Todos os atos sexuais cometidos em Levítico 20 eram de extrema gravidade devido à importância em que o discurso se dava aos seus ouvintes.

Amaldiçoar os próprios pais, que na visão conceitual de Daniel A. Helminiak (1998, p.48) era considerado um crime bárbaro devido à grande importância que se dava em relação à construção social em torno da família e que, até mesmo os escravos se sujeitavam às crianças da casa fazendo-se prevalecer a figura patriarcal, fazer oposição aos próprios pais significava ameaçar a ordem social. O adultério, era considerado ofensa em um período em que a mulher era posse do marido. A mulher tinha uma grande importância em relação à expansão da família, por isso, fazer sexo com a esposa de alguém era considerado roubo, e suficientemente para ser punido com a morte. No antigo Israel tanto amaldiçoar os pais como cometer adultério possuía entendimentos diferenciados dos dias atuais, assim como o homoerotismo masculino.

Outros textos bíblicos relacionados à sexualidade também não se preocupam com tais práticas (Gn 9,22-24; Dt 23,18-19; 2Rs 23,7), mas são condenados no livro de Deuteronômio que se afirmam na mesma proposta inserida no discurso de Levítico 20.

Maldito aquele que se deitar com a mulher de seu pai, porquanto descobriu a nudez de seu pai. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar com algum animal. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar com sua irmã, filha de seu pai, ou filha de sua mãe. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar com sua sogra. E todo o povo dirá: Amém (Dt 27, 20-23).

Existem também tais relatos encontrados no livro do profeta Ezequiel, que mencionam como crimes culturais tais *abominações* como o coito com mulher menstruada (18,6) (GERSTENBERGER, 1999, p. 15). Verdadeiramente, todos estes recortes falam da sexualidade, mas não conseguimos encontrar nenhum relato em relação à prática homoerótica feminina.

CONCLUSÃO

A palavra תועבה *toebah* "abominação" é descrita por diversos autores sob diversas formas de entendimento. Desta forma, percebe-se a complexidade de se encontrar uma tradução apropriada segundo este termo. Estas práticas idólatras estão reafirmadas no início dos versos (2-5) de Levítico 20 e realizadas segundo a cultura de povos vizinhos. Mesmo verificando a existência de entendimentos contrários a esta, como colocado pelo Dicionário Ilustrado da Bíblia (YOUNGBLOOD; HARRISON, 2004, p. 9) que insere o termo *abominação* no contexto de "impureza ou sujeira"; Montalvão (1999, p. 105) descre-

ve *abominação* com um ato de “imoralidade”; já Assis (2006, p.127) relata que *abominação* é a “humilhação” imoral do ato homossexual; Felipe Carmo (2007, p. 108) e Erhard S. Gerstenberger (1999, p. 15) afirmam que a *abominação* descrita em Levítico 20,13, segue o entendimento do “sexo violento” (estupro); enquanto que Pestana (2007, p. 269) coloca *abominação* em relação à “práticas pecaminosas”. Em meio a inúmeras análises encontradas no texto em relação ao termo *toebah* “*abominação*”, podemos afirmar que, *toebah* “*abominação*”, esteja inserida segundo os relatos apresentados por Daniel A. Helminiak (1998, p. 49) em que, ser *abominável* era se igualar às “práticas gentílicas”, aderir aos “atos pecaminosos” dos povos vizinhos. Isto ia contra os princípios da família.

Tendo em vista vários posicionamentos diferenciados observados nesta pesquisa, verifica-se que a *práxis* idólatra esteja mais próxima em relação ao termo *abominação*, devido à inserção na literatura Levítica a partir dos versos 2-5 do capítulo 20 de Levítico que reafirmam a existência de tais práticas idólatras atribuídas ao deus Moloque e reafirmada segundo o verso 23:

Segundo a análise sociológica pelo modelo conflitual, a palavra *abominação* em Lv 20,13 se refere a atos idólatras praticados por homens e nunca por mulheres, usurpando a condição feminina de ser, através de seus atos *abomináveis*, sempre em nome do sexo oposto. A expressão [...] “como mulher” (Lv 20,13), reproduz toda a carga negativa colocada sobre as mulheres que passam a ícones principais no discurso apresentado na literatura levítica em 20,13.

Todavia, além das inúmeras análises textuais do termo *abominação* inserido no excerto de Levítico 20,13, devemos levar em consideração que este é um escrito sacerdotal (P), datado do período do pós-exílio, tendo a Babilônia como plano de fundo neste processo redacional, representado pelo código de santidade (17-26) em que somente o homoerotismo masculino se faz presente neste recorte. Esta, era uma prática comum dos povos vizinhos: “E não andeis nos costumes dos povos que eu expulso diante de vós; porque eles fizeram todas estas coisas e eu os abominei” (23).

Portanto, sugerimos que o termo *abominação* esteja ligado ao contexto da “idolatria” traduzido como “ofensa”, “afronta” a *Yahweh*¹⁴⁴. “O homem que se deitar com outro homem como mulher, *ofende* e *afronta* a Deus, o seu sangue cairá sobre eles” (Lv 20,13).

¹⁴⁴ Sendo assim, a tradução ecumênica de Levítico 20,13 ficaria da seguinte forma: “O homem que se deitar com outro homem como mulher, ofende e afronta a Deus, o seu sangue cairá sobre eles”.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de et al. **A homossexualidade desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 2006.
- BERGANT, D; KARRIS, R. J. **Comentário Bíblico**, Profetas Posteriores Escritos Livros Deuterocanônicos. Vol. 2. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BÍBLIA, DE JERUSALÉM. **Antigo e Novo Testamento**. Tradução de Euclides Martins Balancin; Samuel Martins Barbosa [et al.]. São Paulo: Paulinas, 1991.
- CARDOSO, Fernando. **O evangelho inclusivo e a homossexualidade**. 1ª. Ed. São Paulo: Clube dos Autores, 2010.
- DA COSTA, Marcos Roberto Nunes; DA COSTA SILVA, Leila Rúbia. Os "sete pecados capitais", segundo Tomás de Aquino, **Revista ágora filosófica** Ano 1, n. 1, jul/dez 2007.
- DA SILVA, Valmor. Santidade, religiões e literatura sagrada. **Caminhos**, v. 9, n. 1, p. 195-201, 2011.
- FOLLIS, Rodrigo; CARMO, Felipe. **Homobibliismo**: abordagens bíblicas *Kerygma*, Revista científica de teologia v.7, n. 2, 2º. Semestre de 2011.
- GERSTENBERGER, Erhard S. "sexualidade, homossexualismo e convivência". **Estudos Teológicos**. No 1. São Leopoldo: Setor de Publicações da Escola Superior de Teologia, 1999. p. 5-26.
- HELMINIÁK, Daniel A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. Tradução de Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo: Editora Sammus, 1998.
- MACKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. **A homossexualidade na Bíblia Hebraica: Um estudo sobre a prostituição sagrada no antigo Oriente Médio**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- PESTANA, Álvaro César. **Sempre me perguntam, respostas sólidas e questões teológicas difíceis**. São Paulo: Editora Cristã, 2007.
- SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de Teologia**. 1ª. Ed. Canoas: Editora Ulbra. 2002.
- YOUNGBLOOD, Ronald F., F. F. Bruce, and RK HARRISSON. **"Dicionário ilustrado da Bíblia"**. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva [et al.]. São Paulo: Vida Nova. 2004.

O LUGAR DA RELIGIÃO NA TEORIA SISTÊMICA DE NIKLAS LUHMANN

José Maria da Frota – Doutorando – PUC Goiás

Resumo: Este artigo pretende, de forma breve, expor a teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann (1921-1998), com a finalidade de tornar conhecida sua visão do sistema religioso que faz parte, dessa tão importante teoria. Para construir o artigo, buscaram-se alguns autores que interpretaram as obras de Luhmann, fazendo breves comentários sobre o tema proposto, entre eles: CIPRIANI (2007); BARALDI (1996); KUNZLER (2004). O artigo insere-se na pesquisa bibliográfica. As leituras realizadas bem como a análise de interpretação do pensamento de Niklas Luhmann forneceram elementos para conhecer o conceito da teoria dos sistemas, e o sistema religioso que é objeto de pesquisa deste artigo.

Palavras-chave: Niklas Luhmann; Sociedade; Religião.

INTRODUÇÃO

A leitura dos artigos dos autores que interpretaram as obras de Niklas Luhmann permite verificar que Luhmann foi reconhecido como um dos autores mais importantes e produtivos das ciências sociais no século XX. Ele assumiu uma tarefa árdua e desafiadora de construir uma teoria geral da sociedade. Além de produzir escritos extensos que não são fáceis de ser encontrados, Luhmann na sua teoria analisa os sistemas sociais com funções diferentes, chamando-os de autopoieticos. Para Kunzler (2004, p. 128) autopoieticos vem “do grego, *auto*, que quer dizer mesmo e *poien*, que significa produzir”. Segundo a autora citada, o “conceito de autopoiese foi originalmente desenvolvido por dois biólogos chilenos, Humberto Maturana e Francisco Varela”. Niklas Luhmann se apropria desse conceito e desenvolve sua tese central que gira em torno da teoria dos sistemas sociais.

Não temos a pretensão de esgotar o assunto sobre a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, haja vista que é muito complexa e abrangente. Nossa intenção é apenas compreender o lugar da religião na teoria sistêmica de Niklas Luhmann.

BREVE HISTÓRICO DE NIKLAS LUHMANN

Niklas Luhmann foi um sociólogo alemão do século XX que desenvolveu teorias sociais inovadoras. Nasceu no dia 8 de dezembro de 1927, em Luneburgo, e faleceu no dia 6 de novembro de 1998, em Oerlinghausen, na Alemanha. Sua esposa chamava-se Úrsula Von Walter. Filho de Dora Luhmann e Wilhelm Luhmann. Niklas estudou nas Universidades de Friburgo, Münster e Harvard (KUNZLER, 2004, p. 123). Antes de morrer, aos setenta anos de idade, ele deixou uma obra extensa, que até hoje motiva muitas pesquisas por parte de sociólogos, filósofos, cientistas sociais e por todos que mostram interesse em conhecer a sua obra.

TEORIA DOS SISTEMAS DE LUHMANN

Conforme abordado anteriormente para desenvolver a teoria dos sistemas, Luhmann se inspira no conceito de autopoiese, que inicialmente foi trabalhado por Humberto Maturana, e Francisco Varela, pesquisadores chilenos, que tinham o objetivo de explicar através desse conceito a organização dos seres vivos (Maturana e Varela, 1997, p. 17-18). Para os autores citados o conceito de autopoiese, surge como uma propriedade dos sistemas de se produzirem continuamente a si mesmos, num processo auto-referente que faz com que todo o sistema vivo, psíquico ou social seja ao mesmo tempo produtor e produto, autônomo e dependente (FILLHO, 2009).

Luhmann apropria-se do conceito de autopoiese e incorpora essa ideia à sociedade devido ao princípio de fechamento operativo que existe dentro dos sistemas que a compõe, e amplia-o aos sistemas sociais e vê nesse conceito a chave para explicar a auto referencialidade dos sistemas sociais, e descreve o processo de autopoiese como algo que ocorre de maneiras diferentes: autopoiese dos sistemas vivos (vida e sistemas vitais), autopoiese dos sistemas psíquicos (que se traduz via consciência), e autopoiese dos sistemas sociais (que se opera via comunicação). Para Niklas Luhmann a comunicação tem um papel fundamental na teoria dos sistemas autopoéticos (sistemas operativamente fechados que se autorreproduzem), "pois é a comunicação que gera a autopoiesis do sistema sociedade, sendo ela a única operação genuinamente social" (FILHO, 2009, p. 35).

Rodrigues (2012, p. 24-78) confirma que a teoria de Luhmann parte dos conceitos de sistemas sociais e de comunicação. E Luhmann (2007) escreve que é mediante a comunicação que diferentes subsistemas sociais causariam influências de uns sobre os outros. Os subsistemas alcançados aqui pelo

raciocínio de Luhmann nesse particular são o Direito, a religião, a economia, e a política.

A FUNÇÃO DA RELIGIÃO NO SISTEMA SOCIAL

Vimos que Luhmann parte do entendimento de que a sociedade é formada por vários subsistemas sociais com funções específicas, incluindo o sistema religioso (LUHMANN, 2007). No sistema religioso, a religião responderia pelo código binário imanência e transcendência (RODRIGUES, 2012). Luhmann explica essa binaridade comentada por Rodrigues quando escreve que:

... A imanência ocupa o lugar do valor positivo, do valor que põe à disposição a capacidade de acoplamento para as operações psíquicas e comunicativas; e a transcendência ocupa o lugar do valor negativo, de onde tudo o que sucede pode ser visto como contingente. (LUHMANN, 2007, p. 69).

Por esse ângulo, entende-se que tudo o que é visto do ponto de vista da transcendência, passa a participar da dimensão do religioso, conduzindo para a comunicação do sistema religioso. Essa comunicação que é orientada pela transcendência é colocada no limite interno desse sistema, e nesse limite adquire generalidade simbólica e se apresenta como possibilidade de vivência e de ação religiosa, vista em elementos como busca da graça, penitência, oração, peregrinações, teologias (RODRIGUES, 2012, p. 52).

Para Coutinho (2012, p. 171) no sistema religioso a religião seria uma instituição social, que existe e é construída pelo e para o homem, que a mesma subsiste desde os períodos mais arcaicos da história humana até nossos dias, e que a religião nesse sistema é encarada do ponto de vista substantivo e funcional. Para ele na visão substantiva, a religião pode ser um sistema que engloba crenças, práticas, valores e organizações, e na visão funcional, pode oferecer normas, coesão, tranquilidade, estímulo, sentido, experiência, maturidade, identidade, redenção para os seus adeptos. Coutinho entende que os conceitos relacionados com a religião são: o sagrado, a espiritualidade, a ideologia, a superstição e a magia. Mas, no sistema religioso, qual seria mesmo a função da religião?

Empiricamente, poderíamos dizer que a função da religião seria a de exercer controle social. Durkheim (1996) concorda quando escreve: “[...] a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, [...] mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver”. Baseado nesse en-

tendimento pode-se afirmar claramente que na religião está anexo a geração de valores indutores de normas, atitudes e comportamentos.

Sociologicamente, alguns autores concordam com esse entendimento: para Hume (1975, p. 88) a religião tem a função de regular o coração dos homens humanizando a sua conduta, infundindo no seu espírito a temperança, a ordem e a obediência; para Parsons (1957, p. 381) a religião tem a função de proporcionar critérios para avaliação dos padrões morais reguladores da conduta humana; para Cipriani (2004, p. 304) a religião tem a função básica de um agente para difundir valores.

Analisando pelo enfoque sociológico, a religião não é vista somente como uma comunidade religiosa, mística ou de fé, mas é vista principalmente como uma instituição social, que programa o comportamento humano de forma especializada. Conclui-se que a função da religião no sistema social é fundamentalmente prática, pois programa o comportamento por meio da persuasão e reforço das crenças, e conduz o indivíduo a reproduzir comportamentos segundo as regras da instituição, identificando-a com a própria verdade, conduzindo seus adeptos (fieis) ao modelo ético e moral a ser seguido (COUTINHO (2012, p. 187).

RELIGIÃO E MORAL

Diante das contribuições dos autores quanto à função da religião no sistema religioso, principalmente João Paulo Bachur (2011), podemos afirmar que a religião ocupa um lugar na teoria sistêmica de Niklas Luhmann como código, considerando que ela não evoluiu para um sistema autopoietico próprio. Segundo Bachur (2011, p. 188), “não havia a menor possibilidade de que a religião pudesse ser observada de um ponto de vista não religioso e a moral de um ponto de vista não moral como a ética”.

Nesse particular o autor nos faz entender que a moral seria um código que não evoluiu para um sistema autopoietico próprio, mas permanece ajudando a sociedade com critério de julgamento entre os bons e maus procedimentos das pessoas ou grupos.

E a religião, que também funciona como um código na sociedade, como seria a sua atuação? A atuação da religião seria de orientação ao comportamento individual na sociedade contemporânea.

CONCLUSÃO

Sendo assim, entendemos que o lugar da religião na teoria sistêmica de Niklas Luhmann seria de restringir o significado do que acontece no mundo com idéias religiosas e de preservar a ética e a conduta moral na sociedade contemporânea, como código religioso que ajuda no momento da falha dos demais sistemas, na condução do ser para assumir a sociedade como cidadão consciente, evitando a delinquência (Bachur, 2011).

REFERÊNCIAS

BACHUR, João Paulo. **A diferenciação funcional da religião na teoria social de LUHMANN, Niklas**. Rev. Bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 26, n. 76, jun. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v26n76/10.pdf>>. Acesso em: 09 de abr de 2016.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. (Tradução Ivo Storniolo) São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção ciências sociais).

_____, Roberto (2004), "Religion as diffusion of values. 'Difused religion' in the context of a dominant religious institution: the Italian case", *in* Richard Fenn (ed.), **The Blackwell companion to sociology of religion**, Oxford, Blackwell Publishing, p. 292-305. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000376&pid=S0872-3419201200020000900017&Ing=pt. Acesso em: 09 de out de 2017.

COUTINHO, José Pereira. **Religião e outros conceitos Sociologia**. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, 2012, pág. 171-193.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FILHO, Ciro Marcondes (org.). **Dicionário da Comunicação**. Editora Paulus, 2009.

HUME, David (1975), **Dialogues concerning natural religion, New York, Hafner Press**. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000422&pid=S0872-3419201200020000900041&Ing=pt. Acesso em: 09 de out de 2017.

PARSONS, Talcott (1957), "Motivation of religious belief and behaviour", *in* J. Milton Yinger, **Religion, society and the individual**, New York, The Macmillan Company, pp. 380-385. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo>.

php?script=sci_nlinks&ref=000466&pid=S0872-3419201200020000900064
&lng=pt. Acesso em: 09 de out de 2017.

KUNZLER, Caroline de Moraes. **A Teoria dos sistemas de Niklas Luhmann.** Estudos de Sociologia, Araraquara, 16, p. 123-136, 2004. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/146/144>. Acesso em: 08 de jun de 2017.

LUHMANN, Niklas. (2007). **La religión de lasociedad.** Madrid, Editorial Trotta.

MARTURANA, Humberto R. Autopoiesis: Reproduction, heredity and evolution. In ZELENY. Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders. Boulder: Westview, 1980, p. 45-79.

_____, H.; VARELA, F. **De máquinas e seres vivos - autopoiese:** a organização do vivo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MATHIS, Armin. **A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann.** Disponível em: <http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf>. Acesso em: 13 de abr. de 2016.

RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema.** Porto Alegre: Edipucrs, 2012, 132 p.

TEIXEIRA, Alessandra Vanessa; BECKER, Luciana Rosa; LOPES, Manuela Graziotin Teixeira. **A aplicabilidade da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann na fundamentação das decisões jurídicas.** Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.11, n.1, 1º quadrimestre de 2016. Disponível em: <www.univali.br/direitoepolitica>. Acessado em: 02 de out. de 2016.

ESPIRITUALIDADES NÃO RELIGIOSAS EM MARIÀ CORBÍ: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA CRÍTICA

José Reinaldo F. Martins Filho – Doutorando – PUC Goiás

Clóvis Ecco – Doutor – PUC Goiás

Resumo: Valendo-se de um diálogo com o pensamento do catalão Marià Corbí, o artigo que segue procura elucidar quais são as principais características da religião na contemporaneidade e, de modo especial, como compreender o fenômeno crescente de espiritualidades que se autointitulam “não religiosas” – como é o caso dos “crentes sem religião”, por exemplo. Para isso, demonstra a ambiguidade latente ao redor do termo “religião” e de como este era compreendido pelas sociedades ditas “pré-industriais”, nas quais vigorava uma leitura estanque do mundo, em que a religião era tomada como sinônimo de monopólio cultural, *versus* as sociedades dinâmicas – e/ou fluidas – do período “pós-industrial”, cujo principal objetivo é a emancipação do indivíduo de quaisquer amarras que antes o mantinham sob sujeição. Considerando esta distinção, a religião do presente deveria ser considerada “não religiosa”, uma vez que se destina à configuração de um novo paradigma. Daí que o próprio uso da expressão “religião” mereça ser substituído por outras palavras tais como “espiritualidade”, “religiosidade”, entre outras, na tentativa de amenizar o peso da dimensão institucional antes evocada. Em suma, o fim das religiões, antevisto por muitos como o natural resultado do processo empreendido pelas sociedades em secularização, parece ter sido frustrado pelo advento das novas “espiritualidades” não religiosas. Estas que, por sua vez, permanecem como um constante desafio para a Teologia e as Ciências da Religião.

Palavras-chave: Espiritualidades não religiosas; Qualidade humana profunda; Marià Corbí; Secularização; Crentes sem religião.

Ao tomarmos em conta a Modernidade (conceito com maiúscula), colocamo-nos diante de uma série de acontecimentos em âmbito político, tecnológico e cultural os quais trouxeram como marca uma profunda ambiguidade. Isso porque ao mesmo tempo em que podemos tomar este período histórico (sobretudo os séculos XVII e XVIII) como o pleno acabamento dos ideais de universalização já disseminados desde a alta escolástica (para dizermos da Modernidade como o cumprimento da profecia antevista por pensadores de

base platônico-agostiniana) a dicotomização de mundo oportunizada pelo privilégio do modelo racionalista trouxe consigo a invenção da noção de sujeito (campo gnosiológico) e/ou indivíduo (acepção política). Noutras palavras, trata-se do ponto de partida para uma leitura individualizante, autocentrada, para a qual o *eu* individual passaria a se sobrepor sobre a comunidade: surgiram daí, por exemplo, os primeiros Estados modernos, marcados pela utopia democrática da “igualdade” relacional. Dizemos, então, que ao mesmo tempo em que se estabelece como o cumprimento da expectativa ocidental, o passo individualizante da Modernidade lança as bases para a crise que ulteriormente viria a se desenvolver – como se a própria Modernidade já nascesse marcada pelo pressuposto da crise (e aí está a ambiguidade que a reveste). Seria, portanto, pensando este contexto das grandes revoluções – e, privilegiadamente, da revolução industrial – que Marià Corbí estabelecerá seu marco balizador entre o que denomina como as sociedades “pré-industriais” e, conseqüentemente, aquelas posteriores à revolução, em suas palavras, sociedades de “trânsito”, ou, o mesmo, “sociedades dinâmicas”¹⁴⁵, por ora marcadas pela fluidez das relações e por uma concepção de identidade igualmente maleável – o que Canclini (2011) nomearia como identidades “performáticas”, mais afeitas às regras do teatro e, por isso, da encenação, que às já obsoletas bitolas do conceito, enredadas como sempre estão à estagnação e ao imobilismo.

Nesse ínterim, segundo Corbí, devemos entender por “religião” a leitura de mundo que se acomodou ao ideário das sociedades “pré-industriais”, marcadas por um perfil ordenadamente linear, no qual as respostas – mais que as perguntas – detinham monopólio na imposição de sentido. Para exemplificar o que estamos dizendo, Corbí recorre à metáfora da “taça e do vinho”. Quando uma cultura perdura durante milênios exercendo sua hegemonia através de práticas programadas e estáticas cujo objetivo é, a todo custo, barrar quaisquer insurgências de mudanças, bem como alternativas que não lhe digam respeito, corre-se um grave perigo, o perigo de se confundir a taça com o vinho. Em casos como esse a estrutura, o invólucro exterior, torna-se mais importante que o próprio conteúdo o qual tem a responsabilidade de preservar – assim como se deu com as sociedades estáticas ao concentrarem seus esforços na perpetuação de suas instituições, ao contrário de preservarem a vitalidade do conteúdo que detinham. Nestas sociedades, o recipiente (a estrutura institucional) sobrepôs-se ao conteúdo (o vinho festivo da feliz alegoria mencionada pelo autor), uma confusão arriscada ao menos por dois motivos:

¹⁴⁵ Um paralelo entre as religiões nas sociedades pré-modernas, por um lado, e nas sociedades de inovação contínua, por outro, está disponível em Alberto Moreira e seu artigo introdutório ao pensamento de Marià Corbí (cf. MOREIRA, 2010).

“[...] por parte da religião: a iniciação religiosa utiliza o prestígio milenário e verificado dos padrões culturais para introduzir-se com mais facilidade e eficácia na coletividade. Por parte da cultura: o programa coletivo se impõe com mais profundidade e força e suas pretensões de exclusividade são mais verossímeis se se revestem de sacralidade” (CORBÍ, 1996, p. 42). Quer dizer que a religião foi a forma encontrada pela cultura para estabelecer o seu domínio. Aliás, um recurso reconhecidamente eficaz, sobretudo em vista das duas últimas capacidades mencionadas pelo autor: torna-se mais verossímil porque se reveste de sacralidade.

Por outro lado, ainda quando se leem os mestres religiosos desde os padrões e paradigmas das sociedades “dinâmicas”, pode-se entender como seus ensinamentos parecem sensíveis e fascinantes. Conforme Corbí (1996, p. 43), tal impressão ocorre devido à sua promessa de que o homem está implicado em uma bifurcação existencial, disposto a “*duas possibilidades de conhecer, sentir e viver a realidade*”. A primeira diz respeito à nossa capacidade de viver a partir de nossas necessidades biofisiológicas, ou seja, trata-se de uma esfera a qual o autor nomeia “egocentrada”, do indivíduo focado em seu individualismo existencial, na manutenção de suas funcionalidades vitais, algo que beira ao instintivo. A segunda, perfazendo o movimento inverso, avança “*para além desta condição de necessidade*”, num direcionamento que atinge, simultaneamente, a esfera da convivência social (da relação com os demais) e da transcendência total, para além de qualquer necessidade. Enquanto a primeira considera o “animal humano”, a segunda atinge o âmbito simbólico (de sentidos e significados) do *homo religiosus*, a perspectiva religiosa¹⁴⁶ tomada em sentido estrito. Tal pode ser constatado pela capacidade inerente aos mitos e símbolos de modelarem o sagrado e, por meio desse empreendimento, orientarem e dirigirem a mente e a sensibilidade dos indivíduos rumo a experimentarem o que convencionaram como “*a outra dimensão*” (CORBÍ, 1996, p. 44). Apesar disso, a época atual parece ter chegado ao reconhecimento de uma relatividade que atinge não apenas o âmbito da cultura, mas, por ele, o da religião como um todo – especialmente por se tratar de uma privilegiada forma de expressão da cultura. Os sistemas mítico-simbólicos, dos quais se valia

¹⁴⁶ Em *Hacia una espiritualidad laica* o autor apresenta estes mesmos motivos de uma forma diferente: “1. Todas as culturas pré-industriais tiveram religião ou algo equivalente. Somente quando se iniciou a industrialização as religiões começaram a ter sérios problemas com a sociedade. Antes já os havia tido com os intelectuais europeus, mas com a chegada da industrialização esses problemas deixaram de ser somente coisa de intelectuais, apresentando-se também em nível dos grandes coletivos sociais, intelectuais e não intelectuais. [...] 2. Os humanos temos um duplo acesso ao real: um acesso à realidade em função de nossas necessidades, relativo; e outro tipo de acesso ao real independente de nossas necessidades, absoluto. [...] Esta dimensão absoluta de nosso acesso ao real é a que cultivou a religião” (CORBÍ, 2007, p. 12).

a religião, parecem ter sido questionados pela dinâmica fluida das sociedades industriais: “passamos a outra sociedade mista composta por uma maioria industrial e uma minoria influente, o que poderíamos chamar de uma segunda grande industrialização, à qual vários nomes são dados: sociedade da informação, sociedade do conhecimento, sociedade de inovação” (CORBÍ, 2007, p. 7). Para Corbí (1996), chegamos a esta conclusão por intermédio de duas vias distintas, uma explícita e outra implícita: “[...] a via explícita é o estudo da estrutura das mutações dos sistemas de valores na história. A via implícita é a consciência coletiva, mais ou menos formulada, de que todos os sistemas de valores que convivem em nossa sociedade, todos eles são *um* sistema e nenhum deles é *o sistema*” (CORBÍ, 1996, p. 45 – grifos do original). Unindo-se à pretensão de universalidade levada a todo custo até a franja da Modernidade – e, ainda, com significativos impactos sobre esta – também a religião se viu em derrocada em face do processo de legitimação da pluralidade de olhares e perspectivas (não necessariamente convergentes entre si). Ao contrário do que houve no passado, o tempo presente não mais está sujeito à imposição de um paradigma como única via possível (como, por exemplo, ocorrera por ocasião do contato entre a filosofia grega e seu ideal de Verdade Absoluta e Bem Supremo e a crença judaico-cristã em um “Deus uno”, modificada, a partir de então, para a crença em um “único Deus possível”) nem para a aquisição do conhecimento, tampouco para o relacionamento com o transcendente.

Por conseguinte, as análises de Corbí denunciam que o que até agora se entendeu por “religião” (evocando o aspecto mais propriamente institucional que relativo à capacidade de crer) chegou ao fim. Entre outros motivos, isso ocorreu graças a um indicativo que para nós parece muito importante: embora a religião tenha sempre se apresentado como um *sistema coletivo de crenças*, é bem verdade que na medida em que se consolidou como “sistema” também adquiriu a conotação do “controle social”. Nas palavras de Corbí (1996, p. 46), “um sistema coletivo de crenças é, também, um *sistema de controle coletivo*. Todo sistema de controle requer um sistema de poder”. Dito de outro modo, o pensador catalão tenta demonstrar que a mesma capacidade inerente à linguagem mítico-simbólica como veículo de propagação da religião foi utilizada como “*veículo de programação coletiva das maneiras de pensar, sentir e atuar*, as quais devem ser fixadas de forma intocável e rigorosamente controlada. As religiões estão, por isso, conectadas com as *crenças*, o *controle* e o *poder*” (CORBÍ, 1996, p. 46). O problema é que as transformações culturais das sociedades industriais (e, por isso, dinâmicas) puseram fim a esta situação. Estaríamos, a esta altura, submetidos a uma realidade do pós-

religioso – da secularização ou da crise de plausibilidade, para novamente recobramos os conceitos de Berger (1988) – ou, na melhor das hipóteses (e o que, de fato, defendemos) numa fase de transição, isto é, numa “crise epocal” do conceito de religião: que, voltando à sua acepção mais originária (crença e/ou religiosidade), deve desvestir-se do caráter institucional adquirido ao longo dos séculos passados. O presente impõe-se, então, como cenário de muita religiosidade, embora de pouca religião – sendo esta tomada no sentido da instituição e tudo o que lhe diga respeito (dogmas, ritos, teologia).

Em vista disso, tentando resumir quais são, a nosso ver, as principais contribuições oferecidas por Corbí a fim de pensarmos a realidade dos “sem religião” no Brasil – e na América Latina como um todo. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que a proposta oferecida por este autor visa, como ponto nevrálgico de sua argumentação, a superação da religião. Corbí mesmo reconhece, como vimos acima, que a insistência no uso do termo “religião” apenas ocorre por falta de um novo conceito que lhe substitua. Ainda que a sociologia e a antropologia insistam em perscrutar as novas realidades que se insurgem em busca de compreendê-las, a dificuldade na elaboração de conceitos “à ordem do dia” também esbarra na mutabilidade dos fenômenos. Mais que uma mudança de época estamos na época da permanência das mudanças! A lógica conceitual parece, então, enfraquecida, mostrando-se sempre a quem dos processos histórico-culturais. Nesse sentido, o mesmo poderíamos dizer com relação a termos como “religiosidade” e/ou “espiritualidade”, os quais utilizamos neste trabalho marcando distância de uma compreensão institucionalizada da crença que, em se tratando dos atuais “sem religião” ver-se-ia justificada. A laicidade defendida por Corbí tem em vista negar que a religião alcance qualquer herança possível, demonstrando que as estruturas típicas do pensamento religioso tornaram-se obsoletas para as sociedades dinâmicas das eras “industrial” e “pós-industrial”. Assim, apenas o silêncio e o cultivo de um exercício espiritualizado (e também este termo apresenta seus limites) se tornariam a resposta contemporânea aos anseios existenciais e morais que ultrapassam a dimensão biofisiológica dos indivíduos – respostas que antes eram oferecidas (unicamente) pela religião. Curiosamente, apesar de seu aparente ineditismo, caso tomemos um contexto mais abrangente a previsão antevista por Corbí, combinada com sua respectiva solução para a manutenção de sentido (sentido este que os indivíduos não mais buscariam nas práticas religiosas) pode ser contraposta por, pelo menos, dois modelos que se mostram mais evidentes: o advento de científicimos/positivismos no século XIX e o exemplo das tradições não ocidentais.

Começando pelo segundo ponto, devemos reconhecer que a fim de justificar suas análises Corbí toma como paradigma a sociedade Ocidental, inclusive forçando-a como modelo de análise para todo o restante do globo. Fato é que o Oriente não se prestou aos mesmos itinerários percorridos pelas sociedades ocidentais: por um lado, devido à anterioridade de suas cosmologias, significativamente mais antigas que a tradição judaico-cristã, hegemônica no Ocidente; em segundo lugar, por não ter se prestado ao mesmo modelo dicotômico e/ou dualista ainda vigente no Ocidente desde a Modernidade. Daí que algumas de suas práticas de vivência da religião (note-se o Budismo e o Confucionismo, por exemplo) expressem-se a despeito da necessidade de se definir o “ser divino”, nos moldes de uma filosofia de vida, o seguimento de uma filosofia ou sabedoria familiar. Isso para não falarmos de outras culturas e tradições, tais como aquelas baseadas na oralidade (como alguns povos africanos), ou a influência de leituras de mundo que se prestam a aproximar o conhecimento religioso e a efetividade da vida prática, assim como ocorre na absorção dos saberes indígenas de modo especial pelas comunidades rurais (mas não somente!). Isto posto, devemos reconhecer a insuficiência de se tomar o paradigma ocidental, com sua égide marcadamente europeia, em prol de se compreender o “futuro da religião” no planeta. Em segundo lugar, em vários momentos os argumentos de Corbí exalam odor semelhante ao do positivismo no século XIX (que, curiosamente, impactou o Brasil mais que a qualquer outro país). Nesse sentido, os últimos desdobramentos do positivismo podem nos servir de alerta frente a discursos que queiram banir a religião da vida em sociedade, particularmente porque tais iniciativas mostraram-se incapazes de preencher o espaço simbólico antes ocupado pela crença religiosa. O próprio positivismo viu-se obrigado a converter-se em religião – um contrassenso no mínimo provocante, como forte advertência para leituras fatalistas da religião.

Segundo nos parece, Corbí estaria correto ao afirmar a superação da religião por novos campos de “capital simbólico” – para recordarmos a expressão de Pierre Bourdieu (1998). Entretanto, não no sentido de que a laicidade se afirmaria como a total abolição da religião do espaço público, mas como o próprio Corbí de algum modo parece apontar, pela superação da religião pela própria religião. Embora não haja o uso de um novo termo em substituição ao antigo – pelos motivos já mencionados – o que Corbí denomina por religião nas sociedades industriais em nada deve assemelhar-se ao antigo uso deste termo. Isso porque não mais se trata de religião lida como estratégia de domínio e/ou controle social, mas como efetiva possibilidade de libertação, não apenas “deste vale de lágrimas” e sofrimentos, em vista de uma vida futura,

mas como o reconhecimento por parte de cada indivíduo de suas potencialidades internas, as quais devem motivá-lo ao relacionamento com os outros e com a natureza toda. Por isso falarmos em espiritualidades (ou religiosidades) não religiosas, já que para nós um ponto viável para aproximarmos a leitura oferecida por Corbí e o crescente fenômeno dos “sem religião” é o reconhecimento da religião em seu aspecto institucional. Desse modo, a herança de uma compreensão de religião como instituição, legada pelas sociedades pré-industriais – isto é, estáticas e monopolizadoras – estaria na raiz do comportamento praticado por uma significativa parcela da população brasileira e latino-americana nos dias atuais. Ao que parece, em se tratando deste contexto mais específico, os influxos da globalização, acompanhados pela secularização, a crise de plausibilidade e o desencantamento alcançaram com mais força o âmbito das instituições que, propriamente, a esfera dos indivíduos. Portanto, resta ao presente uma representativa gama de indivíduos altamente afetados pela religiosidade, embora se neguem inseridos neste ou naquele credo confessional.

Enfim, seria ingenuidade de nossa parte não levantarmos um último ponto: apesar de, como dissemos, o enfraquecimento das instituições religiosas e a propagação de crenças sem religião coadunarem-se, nalguma medida, com a leitura de Corbí, de que religiosidade – em sentido estrito – estaríamos realmente falando? Trata-se, então, da instituição da laicidade como resposta à crescente crise institucional, o que reforçaria o argumento do pluralismo religioso e o crescimento das chamadas “espiritualidades laicas”? Respondendo a estas demandas, nossa reflexão se depara com novos desafios. Se por um lado o aspecto da pluralidade parece ganhar maior destaque, por outro, caso aproximemos nosso foco, tornar-se-á possível diagnosticar que por detrás da aparente independência com relação às instituições, também o universo dos “crentes sem religião” se apresenta profundamente marcado por princípios em sua maioria colhidos da seara cristã. Assim sendo, seria mesmo legítimo aplicarmos a expressão “crentes sem religião” ou, na melhor das hipóteses, deveríamos considerá-los como “cristãos desigrejados”¹⁴⁷? Isso para não falarmos da dimensão axiológica, já que na raiz da civilização ocidental está a influência crucial do judaico-cristianismo, sua visão de mundo, seu conjunto de valores e crenças. O aparente pluralismo poderia, por isso, ser apenas o escamotea-

¹⁴⁷ E isso concordaria com o que Alonso Gonçalves desenvolve em “Uma espiritualidade sem Igreja”, 2013. Ou com o que Sandra Duarte de Souza sentencia: “as instituições tradicionais produtoras de sentido têm se deparado com a precariedade do engajamento das pessoas com o seu sistema de crenças [...]. [Assim,] o sujeito de fé tem feito suas próprias combinatórias simbólicas, transitando em diversas expressões religiosas e apropriando-se de significantes específicos de acordo com a especificidade de suas necessidades” (SOUZA, 2001, p. 159).

mento da manutenção de uma mesma ordem, ou seja, a maneira de a atualidade exercer a sua hegemonia (diferente do passado), assegurada pelo consenso na concepção de bem, no ordenamento dos valores sociais e na moral a ser praticada. Frente a esta situação, para nós as intuições de Corbí devem ser melhor definidas como pontos de partida, isto é, estímulos e provocações, que, propriamente, como respostas.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção sociologia e religião; 2)
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- CORBÍ, Marià. **Silencio desde la mente**: prácticas de meditación. Barcelona: Bubok, 2011.
- CORBÍ, Marià. **Hacia una espiritualidad laica**: sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona: Herder Editorial; Grammata.es, 2007.
- CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC; Servicios Koinonia, 1996.
- ECCO, C.; MARTINS FILHO, J.R.F. "Religião e Ateísmo em Ludwig Feuerbach". In. COSTA, C.L.F.; ECCO, C.; MARTINS FILHO, J.R.F. **Epistemologias da religião e relações de religiosidade**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. "Ateísmo e Religião em Ludwig Feuerbach: uma aposta na essencialidade do humano". In. **Caminhos**, v. 14, n. 2, jul/dez, Goiânia, 2016. pp. 325-342.
- GONÇALVES, Alonso. "Uma espiritualidade sem Igreja: a emancipação institucional e o surgimento de novas experiências religiosas". In. **Ciberteologia – Revista de teologia e cultura**, ano X, n. 45, 2013. pp. 4-18.
- MOREIRA, Alberto da Silva. "Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí". In. **Horizonte**, v. 8, n. 19, out/dez, Belo Horizonte, 2010. pp. 21-40.
- SOUZA, Sandra Duarte de. "Transito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua". In. **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo: UESP, ano 15, n. 20, jun., 2001.

A IGREJA SARA NOSSA TERRA: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE A EMERGÊNCIA DE UMA TEOLOGIA DE GESTÃO

José Roberto Alves Loiola – Doutorando – UNESP

Antônio Mendes da Costa Braga – Doutor – UNESP

Resumo: A proposta deste artigo é abordar de forma preliminar alguns aspectos do fenômeno religioso do neopentecostalismo contemporâneo no Brasil a partir do caso da Igreja Sara Nossa Terra. Reconhecendo que são várias as influências religiosas na composição teológica da referida Igreja, propomos a hipótese de que em Igrejas como a Sara Nossa vem se desenvolvendo um tipo de práxis religiosa que aqui nominamos de “teologia de gestão”. O conceito de “teologia de gestão” aqui evocado enfatizará uma ideia de “gestão” pensada no campo teológico, não necessariamente a partir de uma pragmática eclesial ou meramente na perspectiva da “administração”. Será desenvolvido apontando para seus aspectos diferenciais e apresentando alguns elementos teóricos que podem servir para a sua fundamentação.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Igreja Sara Nossa Terra; Teologia de Gestão.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de fazer uma análise da Igreja Sara Nossa Terra na tentativa de identificar na experiência eclesial de seus membros, elementos que tornem possível a formulação do conceito de “teologia de gestão”¹⁴⁸. Ao propor este conceito, nosso argumento é o de que vem se desenvolvendo em Igrejas como a Sara Nossa Terra um tipo de práxis religiosa cujo um dos escopos é possibilitar e dar recursos para que os membros da Igreja possam gerir suas vidas e seu cotidiano numa relação de racionalidade e economia religiosa onde os fundamentos teológicos e morais da Igreja norteiem a vida do fiel de tal forma que ela seja tanto coerente com aquilo que propõem

¹⁴⁸ Apesar do termo “Gestão” ser bem amplo e aplicado em várias áreas o aplicamos aqui no campo da teologia, na perspectiva da poimênica pastoral-eclesial como um conjunto de métodos, técnicas e conceitos que englobam todas as ações de cuidado que determinada agência de salvação dispõe com o objetivo de atender, formar, angariar, supervisionar, controlar, treinar, orientar, motivar e vocacionar de forma contínua, racional, afetiva e espiritual, os seus adeptos.

a Igreja, quanto seja algo que possa levar o fiel a perceber que sua vida é bem vivida e bem sucedida.

Nosso argumento mais geral é o de que a religião em geral tende a se constituir numa importante ferramenta que o indivíduo dispõe para administrar a sua vida. Seguimos o argumento de Berger (1985, p.38) de que na modernidade apesar do referencial nomizante cambiar para a sociedade, permanece a necessidade de uma verdade que está lá fora, ainda que a religião seja um produto humano (Berger 1985; p.38-40). O papel da religião é, dentro disto, o de cosmificar a sociedade, e uma forma de exercer o 'cuidado' para que a estrutura social não sucumba à 'voracidade' da anomia.

Já Weber (1994, p.19-20) explica que as 'formações sociais' estabelecem a representação de uma 'ordem legitimadora', cuja vigência será proporcional ao tempo em que os conteúdos de sentido permanecerem intactos. É nesse sentido que perguntamos por que uma Igreja como Sara Nossa Terra surge na época em que surgiu e o que faz dela uma agência de salvação relevante? Que conteúdos e formas de conteúdos justificam a sua continuidade desde 1990? E como caracterizá-la em comparação com o protestantismo histórico?

Consideraremos também possíveis influências do fenômeno da globalização na práxis da Igreja Sara Nossa Terra a partir das ideias de Anthony Giddens (1991) e de outros teóricos com a adoção de uma perspectiva weberiana. Finalmente, será iniciado um levantamento de possíveis elementos constitutivos de uma provável "teologia de gestão" da Igreja Sara Nossa Terra.

O FENÔMENO RELIGIOSO BRASILEIRO

Segundo Gracino Júnior (2008) os primeiros estudiosos que abordaram o pentecostalismo, o conceberam como o "refúgio das massas desamparadas" que se explicava pelo próprio processo de urbanização brasileira na época (1960-1970). Se isso fosse verdade o pentecostalismo teria encolhido em décadas posteriores, o que não ocorreu.

O que se observou foi que com uma inovadora mudança em sua liturgia, o pentecostalismo entre as décadas de 60 e 70 mudou-se em um novo fenômeno religioso, denominado por Mariano (1999, pp.7-8) de neopentecostalismo. A propósito, Junior (2008, p. 153-154) ressalta as multifacetadas do neopentecostalismo indicando dois tipos básicos; o primeiro, o neopentecostalismo 'rústico', que para além do texto sagrado, enfatiza ritos e crenças em

objetos mágicos que detendo o poder sobrenatural, quando manipulados corretamente, realizam os efeitos esperados.

O segundo tipo é o 'alto neopentecostalismo', caracterizado pela reinterpretação do texto sagrado para justificar a dimensão 'emocional' da experiência religiosa na perspectiva do G-12. A Igreja Sara Nossa Terra, é, portanto, a legítima representante do segundo tipo.

A propósito, segundo o Censo do IBGE/2010 o crescimento dos evangélicos, que nas últimas décadas já vinha sinalizando ascendência, já se mostra consolidado. Saltando de 8,98% em 2000 para 22% em 2010.

O CONTEXTO HISTÓRICO BRASILEIRO E O SURGIMENTO DA IGREJA SARA NOSSA TERRA

Fundada na década de 1990 na cidade de Goiânia e sediada em Brasília, a Sara Nossa Terra é conhecida por sua forte presença na mídia (Rádio, TV) e através da propriedade de estúdios de gravação, Editoras e da administração de 700 comunidades, aproximadamente.

Ao ser gestada e nascida num contexto globalizado a Sara Nossa Terra parece emergir tanto como uma descontinuidade do protestantismo histórico, quanto como uma forma de religiosidade mais alinhada a uma geração que experimentou uma profunda ruptura na forma de entender e viver a religião protestante.

RELIGIÃO DESENCAIXADA OU TRANSNACIONALIZADA?

A partir da noção de "desencaixe" de Giddens é razoável inferir, por exemplo, que a noção do sagrado das populações que se movimentaram do campo para as cidades brasileiras no último século, igualmente se "desencaixam", alterando, portanto, a sua maneira de pensar e viver a religiosidade. Até porque, arrancadas do seu espaço-lugar, lhes fora imposta uma nova psique, novos arranjos para uma economia dos afetos, gerando principalmente, uma fragmentação da subjetividade acompanhada de uma profunda falta de sentido e de muita insegurança.

A nossa pergunta fundamental é: em que medida a Sara Nossa Terra, oriunda desse contexto histórico, conseguiu elaborar uma Teologia de Gestão da vida e da fé?

NEOPENTECOSTALISMO, MISSÃO, MIGRAÇÃO E MEDIATIZAÇÃO

Se entendermos a teologia de uma dada religião como uma linguagem simbólica que é tanto estruturada quanto estruturante, haveremos de convir que a mesma pode mudar junto com os processos históricos e culturais. Logo, o neopentecostalismo parece ter produzido um pensamento teológico significativamente distanciado da “reta doutrina” do protestantismo tradicional, até por força da agenda do pós-moderno.

Um dos fatores determinantes que pode ser atribuído ao sucesso de igrejas neopentecostais como a Sara Nossa Terra, parece ser a circulação global dos crentes evangélicos. Esse fenômeno tem misturado missão e migração possibilitando a mobilidade de ideias e o desalojar de crenças de lugares nacionais para lugares internacionais e vice-versa.

Sabe-se que essa igreja tem uma relativa mobilidade na América Latina, Europa Ocidental, Estados Unidos da América e norte da África.

UM BREVE HISTÓRICO DA IGREJA SARA NOSSA TERRA

De acordo com o site da Sara Nossa Terra¹⁴⁹, a historiografia desta instituição se inicia na biografia de um estudante universitário na década de 1970 na cidade de Goiânia, Robson Rodovalho, que após vivenciar algumas crises existenciais, organizou um grupo denominado: “Comunidade Evangélica de Goiânia”.

Pelo que parece, desde a origem do movimento que posteriormente veio a ser chamado Sara Nossa Terra (1992), fez parte de sua práxis a preocupação com a busca de sentido a partir da experiência religiosa. Nesse aspecto, há neste caso a pertinência do pensamento weberiano ao enfatizar a ação de indivíduos que motivados nesse caso, por uma crença pneumática ou profética organizam-se socialmente em torno do carisma¹⁵⁰ de um líder a exemplo de Rodovalho, que se multiplicou em 194 bispos, 934 pastores principais, células estratégicas e 643 pastores auxiliares. Em 2014 a instituição contabilizou 1,3 milhões de membros.

¹⁴⁹ < <http://saranossaterra.com.br/historia-da-sara/> >

¹⁵⁰ O carisma ou dom, despertado no indivíduo por meio da ascese. Segundo Weber (1991, p.280) é o que distingue o ‘mago’ do ‘leigo’ numa dada comunidade religiosa. No caso da atribuição de poderes ocultos aos objetos mágicos se dá mediante a combinação da abstração e o contexto vivencial. O carisma será o sinal que um determinado indivíduo ou um determinado rito ou objeto servirá para abençoar, por exemplo. E isso pode ocorrer segundo o autor sob vários nomes (profeta, mago, sábio, herói).

IMAGINÁRIO TEOLÓGICO DA SARA NOSSA TERRA

Conquanto a cultura transnacional não nos permita uma nítida identificação das camadas que a compõe dada a sua constante mobilidade semântica, a partir do trabalho de Jean-Claude Rodrigues da Fonseca (2009, p.39) em sua pesquisa de mestrado, pode-se inferir que o pensamento teológico neopentecostal está profundamente relacionado ao já transnacionalizado pensamento de Kenneth Hagin entre as décadas de 1960-1970, o qual foi inspirado pela “confissão positiva” de Essek William Kenyon (1867-1948) ¹⁵¹.

TEOLOGIA DE GESTÃO

Em Berger (1985, p.67) a teologia implícita de todo o nomos social, opera a partir de dentro para fora e vice-versa; laborando compensações como o masoquismo, sacrifício, autonegação a fim de ritualizar a vontade do nomos-social em si – totem (Durkheim). De acordo com Berger (1985, p.70-72) as teodiceias são de variadas ordens racionais se tornando plausíveis na medida em que respondem às demandas existenciais. E claro, segundo o autor, funcionam como legitimadoras das instituições sociais, a final, ajudam a manter o mundo em ordem.

Ademais, ao incluirmos nesse quadro analítico a influência de um capitalismo cada vez mais especializado, ousamos afirmar que a partir da práxis eclesiástico-missionária da Sara Nossa Terra pode ser identificado o que chamamos de Teologia de Gestão. Ou seja, as explicações sobre as ações divinas na vida cotidiana de seus adeptos e a maneira como a organização religiosa administra, gerencia e interpreta as necessidades materiais, relacionais e afetivas das pessoas, parecem se constituir numa importante rede de relacionamentos e suporte de cuidado.

A seguir, alguns indícios da práxis da Sara Nossa Terra que nos ajudam a formular um conceito ainda que provisório desse tipo de teologia:

- Releitura bíblica a partir do Antigo Testamento enfatizando uma hermenêutica mais alegórica e pietista.
- Capacidade de acolher e mentoriar o fiel a partir de uma espécie de “coaching” que integra a espiritualidade, a afetividade, dimensão profissional e organização familiar.

¹⁵¹ Vide, Alderi de Souza Matos em: “Raízes históricas da teologia da prosperidade”. Disponível em <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/313/raizes-historicas-da-teologia-da-prosperidade> Acessado em 06 de Fevereiro de 2017.

- Ressignificação da importância do lúdico e da cultura associada a espiritualidade.
- Valorização do conhecimento científico sob a tutela da fé cristã
- Controle social e espiritual como ferramenta de gestão da subjetividade da juventude.
- Desenvoltura no uso e na apropriação das tecnologias digitais e mídias sociais.
- Habilidade política e metodológico-administrativa para o empreendedorismo.
- Comunicação escrita e discursiva em sintonia com a cultura global, entre outros.
- Ênfase no treinamento e na descoberta vocacional de seus membros.
- Racionalização da liturgia integrada aos projetos, metas e alvos da denominação.
- Foco na expansão de forma capilar com estratégias de inserção na política.

CONCEITO DE TEOLOGIA DE GESTÃO

Oportunamente, Maria Edilene de Souza Ribeiro (2013, p.42) em sua tese de doutorado na área da educação, faz uma digressão histórica sobre os termos "Administração" e "Gestão". Em suas pesquisas, ela constatou, por exemplo, que o campo semântico de origem do termo "Gestão" é o mundo empresarial. Conforme Groppo (2006) apud Ribeiro (2013, p.48), "o termo *gestão* é derivado do latim "*gestio*", que significa ação de dirigir".

Ao transpor o termo "gestão" do campo das relações empresariais para o campo teológico, sugerindo uma "Teologia de Gestão" admitimos o fato de que para sobreviver num mundo em que o sistema capitalista tende a impregnar todas as relações sociais, a igreja Sara Nossa Terra se instrumentalizou do secular para "reencantar" a sua vocação (beruf).

Apesar do termo "Gestão" ser bem amplo e aplicado em várias áreas o aplicamos aqui na perspectiva da poimênica pastoral-elesial como um conjunto de métodos, técnicas e conceitos que englobam todas as ações de cuidado que determinada agência de salvação dispõe com o objetivo de atender, formar, angariar, supervisionar, controlar, treinar, orientar, motivar e vocacionar de forma contínua, racional, afetiva e espiritual, os seus adeptos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre religião e sociedade tanto na sociologia quanto na antropologia sempre foi tematizada como chave para interpretação e explicação da realidade social, política, econômica e cultural. Razão porque desde a década de 1960 a religião tem sido objeto de uma crescente produção científica na área das ciências sociais. No Brasil esse interesse está muito associado a grande mobilidade religiosa no cenário nacional. Essa mobilidade religiosa parece estar sempre atrelada às transformações históricas ocorridas no Brasil nas últimas décadas.

Ao abordar a Igreja Sara Nossa Terra a intenção é explicitar que a mesma enquanto desdobramento histórico dos processos de transformação no interior do protestantismo clássico, surgiu na modernidade tardia e para atender demandas sociais e históricas muito peculiares. A Sara Nossa Terra enquanto versão mais refinada do neopentecostalismo ao assimilar as propostas culturais da agenda do pós, contribuiu como uma importante agencia de salvação para indivíduos deslocados nas regiões fronteiriças da cultura, impostas pelos fluxos e refluxos do transnacionalismo religioso. Nesse sentido, a Sara Nossa Terra, parece estar em justa sintonia com a cultura global atual.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

FONSECA, Jean-Claude Rodrigues da. **Gênero e relações de poder no Pentecostalismo: análise comparativa entre a Igreja de Cristo no Brasil e a Comunidade Sara Nossa Terra**. 181fls. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009.

GRACINO, Júnior, Paulo. *Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.69-92, jun. 2008. Disponível em: <http://www.pucminas.br/documentos/horizonte_12_artigo_03.pdf > Acesso em: 14 de Julho/2015.

GUIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker, São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

IGREJA SARA NOSSA TERRA. **Site oficial**. Disponível em <<http://www.saranossaterra.com.br/historia-da-sara/>> Acesso em 05 de Julho/2016.

JUNIOR, Jair A. Panorama do fenômeno religioso In **Ciências da Religião - História e Sociedade**, p.146-177, 2008. Disponível em <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Editora/Ciencias_Religiao/artigo6-6.2.pdf> Acesso em: 14 de Julho/2015.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

RIBEIRO, Maria Edilene da Silva. **A GESTÃO UNIVERSITÁRIA: UM ESTUDO NA UFPA, DE 2001 A 2011**. 291p. Tese de doutorado em educação. UFPA. 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica e de edição de texto de Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO: FUNDAMENTO DA MISSÃO DA IGREJA

José de Souza Paim – Mestrando – PUC SP

Resumo: Este é um estudo teológico sobre o Mistério da Encarnação do Verbo no pensamento do Papa Francisco como fundamento sobre o qual ele se apoia para propor, a partir da *Evangelii Gaudium*, uma renovação eclesial inadiável (EG 27), uma Igreja em permanente estado de missão (EG 20), a partir do Evangelho, núcleo central do anúncio, para a levada da beleza do amor de Deus, revelado em Jesus Cristo morto e ressuscitado (EG 36). Para chegar ao pensamento do Papa, o estudo aqui desenvolvido abordará a revelação a partir da *Dei Verbum* e a encarnação do Verbo como parte constitutiva e ápice da revelação divina. Para o desenvolvimento desta pesquisa será feita a análise de alguns números da Constituição Dogmática *Dei Verbum* para explicitar melhor a revelação divina e a encarnação como parte da revelação. Também serão lembrados alguns números da *Evangelii Gaudium* – onde o Papa expõe sobre a importância da evangelização e a propõe como caminho para a renovação eclesial – que de modo explícito apontem ou façam referência à encarnação e ajudem a perceber que o projeto para a renovação da Igreja se assenta no Mistério da Encarnação do Verbo. O resultado desta pesquisa é ajudar na percepção que o Papa tem do Concílio Vaticano II sobre sua dimensão pastoral da Igreja para o mundo e como ele a apresenta à Igreja em vista de sua renovação. Como conclusão, há o desejo de apontar o Mistério da Encarnação como princípio fundamental do pensar teológico de Francisco sobre a missão da Igreja.

Palavras-Chave: Revelação; Encarnação; Papa Francisco; *Evangelii Gaudium*.

INTRODUÇÃO

O Papa Francisco tem sido, em tempos de grandes transformações, para a Igreja e o mundo uma surpresa do Espírito Santo. Meio século depois da realização do Vaticano II, o Papa nos passos do Concílio, extrai sua intenção primeira e a propõe novamente à Igreja e a convida para pôr-se em saída. Trata-se de uma inadiável renovação eclesial, compreendida como retorno ao

evangelho, centro do anúncio e parte constitutiva da missão da Igreja. Esta é a proposta encontrada logo no início da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, (FRANCISCO, 2013).

No documento citado, o pontífice insiste numa Igreja em saída, e ele tem sido o primeiro a testemunhar seu convite, se colocando, como se nota em seus gestos, em saída. Ao apontar para uma Igreja missionária, ele a compreende, assim como o Vaticano II, como povo de Deus, unida a Jesus Cristo para o anúncio do evangelho. Este é o núcleo central da missão eclesial, proposto também por ele como princípio renovador da Igreja.

Diante de todo exposto, é possível perceber uma teologia fundamental no pensamento do Papa Francisco que o motiva a desejar e insistir numa Igreja em saída? Sugerimos como hipótese o Mistério da encarnação. A proposta é abordá-lo, à luz da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, como princípio articulador da missão da Igreja e do pensar teológico de Francisco para seu enfático convite por uma renovação eclesial.

A REVELAÇÃO

Partindo das Sagradas Escrituras, do Antigo Testamento, a revelação é percebida como a manifestação de Deus a um povo por ele escolhido em vista de uma aliança. Esta constitui um sinal importante da revelação de Deus. Não podemos, porém, afirmar uma revelação de maneira pessoal tal como no Novo Testamento. No Antigo Testamento a revelação se dá por mediações: homens escolhidos para falar Suas palavras, Abraão, Moisés, os profetas; A Palavra, outra realidade mediadora da revelação de Deus. Por ela, ele testemunha a Si mesmo: “Eu sou o Senhor e não há outro”; A Lei, parte integrante da aliança pela qual o Senhor ensina, educa e conduz seu povo é igualmente um elemento importante na revelação. De modo progressivo Deus se manifesta como salvador e criador e prepara seu povo para acolher Jesus Cristo.

No Novo Testamento, Jesus Cristo ocupa o centro da revelação divina. Nele, Deus manifestou a grandeza de seu amor para como todos os seres humanos e os convidou à comunhão consigo. A partir do Novo Testamento a revelação divina se dá ao ser humano de modo pessoal, conforme pode ser lido em diversos textos sagrados.

O Concílio Vaticano II compreendeu o sentido bíblico da revelação divina e dela falou em seus diversos documentos, mas devido a importância do tema para a teologia e para a missão da Igreja, a tratou especificamente na Constituição Dogmática *Dei Verbum* (Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação).

O primeiro capítulo da *Dei Verbum* fala do mistério da revelação: "*Quis Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e manifestar o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9): os homens tem acesso ao Pai e se tornam participantes de sua natureza divina por Cristo, Verbo encarnado, no Espírito Santo (cf. Ef 2,18; 2Pd 1,4)*" (*DEI VERBUM. Vaticano II*). Com esta introdução, a Constituição não só explicita a natureza da revelação, personalizando-a, mas a apresenta como dom e realidade dialógica. Outros verbos entre os números 2 e 4 do Documento, acentuam o caráter pessoal e dialógico da revelação: **falar, conversar, chamar, instruiu e testemunhar**. Deus se dá ao homem em Jesus Cristo, Verbo Encarnado. Este fato é decisivo e contém em si uma novidade perene para a compreensão da revelação apresentada pela *Dei Verbum*.

O Concílio dá dois saltos importantes na abordagem da revelação. Primeiro, ele passou de uma concepção da revelação como transmissão de verdades para a comunicação da Vida e segundo, afirmou a bondade de Deus anterior à sabedoria: "Quis Deus em sua bondade e sabedoria" (*Dei verbum* n. 2).

Mas, o ser humano não poderá chegar a esta sublime realidade sem acolher Jesus Cristo em sua vida, dom de Deus para si. E sendo Deus o sujeito e o conteúdo da mesma, é somente a partir da encarnação do Verbo, Aquele que estava com Deus e era Deus, que a revelação pode ser acolhida pelo homem.

A ENCARNAÇÃO

O Vaticano II falou da encarnação na *Dei Verbum* como ápice da revelação divina e manifestação do amor de Deus para a humanidade de modo pessoal. Como bem observou Bernard Sesboüé (SESBOÜÉ, p. 428, 2013), a partir do n. 4, o texto conciliar deixa de falar de Deus e começa a falar de Jesus Cristo como comunicador de Deus.

A revelação alcança seu ponto mais elevado e seu cumprimento último em Jesus Cristo. E ele o faz por uma dupla ordem de realidades: gestos e palavras, intimamente unidos entre si. Mas, antes por sua própria presença.

Os gestos e palavras de Jesus: são duas realidades intrinsecamente unidas. As palavras de Jesus, além de compreendidas como a síntese do seu testemunho de Deus, explicitação do mistério de sua pessoa, ensinamentos sobre o Reino, também aprofundam o sentido de seus gestos salvíficos. Dão autenticidade àquilo por ele realizado. Por sua vez, seus gestos garantem a veracidade de suas palavras. São os sinais e milagres que também revelam

sua identidade. O Concílio teve o cuidado de afirmar ambas dimensões inseparáveis.

Bento XVI na audiência de 9 de janeiro de 2013 (Ano da fé), falou em sua homilia sobre o significado do mistério da Encarnação do Filho de Deus. Na ocasião o sumo pontífice dizia que "A Palavra" tomou-se carne" é uma daquelas verdades às quais nos tornamos tão acostumados que dificilmente nos afeta a magnitude do evento que ela expressa. Com a Encarnação do Filho de Deus existe uma nova criação, que nos dá a resposta completa à pergunta "Quem é o homem?". Somente em Jesus o plano de Deus para o ser humano revela-se completamente: ele é o homem definitivo de acordo com Deus.

(<http://arraigadosyedificados.blogspot.com.br/2013/01/significado-de-la-encarnacion-del-hijo.html>). «Acessado em 8 set.2017».

O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO E UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL COM O MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO

No artigo intitulado *Os Grandes Temas do Papa Francisco* (Revista Vida Pastoral, junho-agosto de 2017). João Décio levanta a hipótese de que diante de toda novidade e flexibilidade do pensamento do Papa Francisco, havendo a possibilidade de encontrar uma teologia fundamental no pensamento do Papa, o mesmo advém do mistério da encarnação. E é desta fonte primária que o pensar teológico e sua proposta de renovação para a Igreja se sustentam e se justificam. A teóloga Maria Clara, no texto *Os três anos de Francisco*, ainda que não afirme de modo explícito que seja o mistério da encarnação o fundamento teológico do Papa, indica duas fontes teológicas que inspiram o pensamento do Papa: *teologia cristocêntrica e teologia do povo (Teología del Pueblo)*. A primeira, pondera Maria Clara, deve-se a sua identidade jesuíta e nasce da espiritualidade inaciana, tão bem articulada nos exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola. A segunda, acrescenta a teóloga, advém de sua experiência como arcebispo de Buenos Aires e todo seu envolvimento e desenvolvimento pastoral com o povo daquela cidade, sobretudo das periferias e dos pobres. No informativo da Cidade do Vaticano (RV) encontramos uma homilia proferida pelo Papa Francisco na Capela da Casa Santa Marta em 11/11/2016. Nela, Francisco fala da concretude do amor cristão:

Um amor que não reconhece que Jesus veio em Carne, na Carne, não é o amor que Deus nos comanda. É um amor mundano, é um amor filosófico, é um amor abstrato, é um amor pequeno, é amor soft. Não! O critério do amor cristão é a Encarnação do Verbo. Quem diz que o amor cristão é outra coisa, este é o anticristo! Que não re-

conhece que o Verbo veio na Carne. E esta é a nossa verdade: Deus enviou o seu Filho, se encarnou e fez uma vida como nós. Amar como Jesus amou; amar como Jesus nos ensinou; amar com o exemplo de Jesus; amar, caminhando na estrada de Jesus. E a estrada de Jesus é dar a vida. (FRANCISCO, 2016).

Na homilia, ainda que em forma de exortação e advertência, é possível perceber na exposição do Papa uma articulação coerente entre o mistério da encarnação e a missão da Igreja: "Se começarmos a teorizar sobre o amor... chegaremos a um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja e a uma Igreja sem povo. Tudo neste processo de escarnecer a Igreja (FRANCISCO, 11/11/2016).

A evangelização nada mais é do que partir de Cristo para o povo, não de uma doutrina, mas de uma pessoa encarnada. Por meio da Igreja o mistério da encarnação se faz presente nas diversas realidades da vida e ela por sua vez pode se inserir concretamente na vida e da cultura dos povos. A partir disso podemos apresentar alguns aspectos do pensamento e desejo de Francisco a partir da *Evangelii Gaudium*, nos referindo sobretudo à alguns números que tratam mais diretamente da encarnação.

ALGUNS ASPECTOS DA EVANGELII GAUDIUM: O MISTÉRIO DA ENCARNÇÃO COMO PRINCÍPIO ARTICULADOR A PARTIR DA MISSÃO ECLESIAL

1. Encontro pessoal com Jesus Cristo:

A Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* (A Alegria do Evangelho) é verdadeiramente um manifesto inspirador para a reforma missionária na Igreja. Ele deseja, em primeiro lugar, "encorajar os fiéis cristãos a uma nova evangelização, na alegria do Evangelho, a partir do encontro pessoal com Jesus e, em segundo lugar, apontar "novos caminhos para a jornada da Igreja nos próximos anos" em relação a esta missão (EG 1). Eis o desafio: "Convido todo cristão, em qualquer lugar e situação, que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar" (EG 3). É principalmente através do nosso encontro pessoal com Cristo que ganhamos o amor e a alegria que é "a fonte e a inspiração de todos os nossos esforços de evangelização" (EG 8).

2. Igreja em saída

A exemplo de Jesus que se encarnou e mostrou Deus à humanidade, também a Igreja, fiel a Jesus é uma comunidade essencialmente missionária, vocacionada para, a partir do encontro pessoal com seu Senhor, sair ao encontro de todos, preferencialmente dos pobres, dos mais vulneráveis, sofredores para encurtar as distâncias e tocar a carne sofredora de Cristo no povo sofredor (EG 24). Deve sair para manifestar a beleza do amor de Deus, revelado em Jesus Cristo morto e ressuscitado e que é o centro da fé (EG 36). Esta deve ser a primeira, como recorda o Papa, preocupação e ocupação da Igreja, transmitir o coração da mensagem de Cristo (EG 34).

3. Igreja em diálogo

Da exigência da encarnação nasce para a Igreja a missão de construir pontes, de promover o diálogo entre as pessoas. Na encarnação está implicado o elemento do diálogo. Assim como o Verbo Encarnado entrou numa relação profunda com o ser humano, não seria justo, observa Francisco (EG 117) à lógica da encarnação, um cristianismo *monocultural e monocórdico*, considerado como único, fechado ao diálogo com o outro.

É também importante o diálogo com a cultura. Recorda o Papa, o evangelho possui um elemento transcultural. Por isso nenhuma cultura é capaz de esgotá-lo em sua manifestação. Assim, a Igreja não pode se fechar numa determinada cultura, mas considerando o respeito ao diferente, deve se empenhar para buscar caminhos e criar pontes, aproximar pessoas para que cada vez mais valores humanos e éticos sejam lembrados e respeitados.

CONCLUSÃO

Já mencionado, o Papa Francisco tem sido, em tempos difíceis, de grandes desafios, mas também de grandes oportunidades, para a Igreja e para a humanidade, um indicador de que é possível vislumbrar um novo horizonte. O caminho é longo e árduo, mas necessário. Por isso ele vislumbra uma Igreja renovada, convertida ao evangelho, disponível para anunciar Jesus Cristo, Verbo encarnado e verdade para o homem.

Neste sentido é possível ver no pensar teológico do Papa elementos de unidade entre a Encarnação do Verbo e a missão da Igreja. Esta é uma hipótese que merece aprofundamento. O objetivo desta pesquisa não foi esgotar este aspecto do pensamento do Papa, ainda em gestação. Mas, sobretudo a

partir da *Evangelii Gaudium* é possível extrair aspectos para aprofundar a afirmação que a proposta de renovação da Igreja e sua missão no pensar de Francisco tenha como princípio estruturador o Mistério da Encarnação.

REFERÊNCIAS

CONSTITUIÇÃO **Dei Verbum sobre a revelação divina**. In: CONCÍLIO VATICANO II. 1962-1965. Vaticano II: mensagens, discursos, documentos. Paulinas, São Paulo, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Documentos Pontifícios 17, Edições CNBB, 2013.

PASSOS, João Décio. **Os grandes temas do pontificado do Papa Francisco**. Vida Pastoral. Julho-agosto de 2017 - ano 58 - número 316, Paulus, 2017.

SESBOÛÊ. **B. A Comunicação da Palavra de Deus; Dei Verbum**. In: História dos Dogmas. Tomo 4. A Palavra da Salvação (séculos XVIII - XX). Edições Loyola, São Paulo, 2013.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Editora Paulus, 2005.

Sites:

<http://arraigaclosyedificados.blogspot.com.br/2013/01/significaclo-cle-la-encamacion-del-hijo.html>. Acesso em: 8 set. 2017.

http://br.radiovaticana.va/news/2016/11/11/papa_o_amor_crist%C3%A3o_%C3%A9_concreto,_n%C3%A3o_%C3%A9_amor_de_novela/1271473. Acesso em: 9 set. 2017.

<https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/2016/03/17/a-teologia-do-papa-francisco-segundo-a-teologa-maria-clara-bingemer>. Acesso em: 10 set. 2017.

MÍSTICA E METAFÍSICA EM LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza – Doutor – UNICAP

Resumo: O texto tem por objetivo fazer uma articulação das noções de mística e metafísica em Levinas. Inicialmente apresenta a ideia de metafísica na obra *Totalidade e Infinito*. A exposição culmina na distinção da categoria de desejo. O Desejo que se funda numa falta e visa à satisfação e o Desejo metafísico que não é motivado pela necessidade e não aspira a uma satisfação. Deseja o que é absolutamente outro. A seguir apresenta a ideia de mística a partir da análise do fragmento “*Amar mais a Torá do que a Deus*”. Mostra o esforço do autor em pensar uma relação com o Divino, sem a pretensão do contato, nem a participação na sua realidade. Mas no assumir o sofrimento dos inocentes e a responsabilidade para com os outros, acaba descobrindo em si mesmo a presença do Deus que se faz ausente e retira seu rosto da visibilidade óptica. Porém, aponta o seguimento e o ensino da lei como uma via possível de ver o invisível e de se relacionar com Deus.

Palavras-chave: Metafísica; Ética; Amor; Levinas.

A IDEIA DE METAFÍSICA

Essa categoria já tem uma longa trajetória no cenário da história da Filosofia. Ela perpassa as vicissitudes do tempo, incorporando novos componentes e abrindo novas perspectivas. Nosso autor pode ser considerado um dos que reformula essa ideia tão antiga dando-lhe uma nova significação e projetando novas possibilidades.

A explicitação desse conceito aparece na obra de 1961, *Totalidade e Infinito*, articulado a partir da noção de desejo. Ele esclarece a sua origem e o horizonte para o qual se destina, dizendo: “A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se nesse alibi. Ela está voltada para o outro lado, para o “doutro modo”, para o outro” (LEVINAS, 1980, p. 19). Há uma tensão ou relação dialética entre vida ausente e estar no mundo. O mover-se entre a ausência e o estar no mundo, presença, indica não somente sua origem, mas também a natureza da relação. Está voltada para o outro lado, “doutro modo”, enfim, para o outro, sinaliza o horizonte para o qual tende. E é justamente esse horizonte que suscita a saída do si ou o “para um fora-de-si estrangeiro, para o além” (LEVINAS, 1980, p.19). Por seu caráter de forasteiro, alheio, o outro ganha um sentido profundo que não

se conjuga com o si, ou o mesmo. É nessa perspectiva que o autor introduz a noção do “outro metafisicamente desejado e desejo metafísico”.

Com a categoria de desejo, ele intenciona elucidar o sentido de metafísica. Na explicitação do desejo, ele faz uma distinção do ponto de partida e do ponto a ser alcançado. Em primeiro lugar, considera o desejo que parte de uma necessidade, de algo que falta e tem como meta satisfazer a essa necessidade. Desse modo, aquele que deseja “marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza”. O que é desejo, uma vez conquistado, perderia a sua dimensão de diferente, de outro. Assim, a satisfação acabaria por produzir a identidade do desejante e do desejado. Ou seja, o Outro retorna para o mesmo. E, conseqüentemente, a identidade do outro se desvanece: “por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou possuidor” (LEVINAS, 1980, p. 19). Em segundo lugar, afirma que o “desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de nenhum modo nascemos e também para onde nunca iremos” (LEVINAS, 1980, p. 20). Trata-se, portanto, de um desejo que não visa à satisfação: “o desejo metafísico tem outra intenção - deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo” (LEVINAS, 1980, p. 20).

Pode-se perguntar: o que está na base de um desejo que acontece sem a preocupação de satisfação e mesmo assim deseja? Levinas oferece muitas respostas para essa questão. Uma delas, que nos parece representar bem seu pensamento, apresenta a bondade e a generosidade como o movimento do desejo metafísico. Disse ele:

É como a Bondade - o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. Generosidade alimentada pelo desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome (LEVINAS, 1980, p. 20).

AMAR MAIS A TORÁ DO QUE A DEUS

O texto foi apresentado numa alocução feita por Levinas em 29 de Abril de 1955, “publicado num periódico sionista de Paris por um autor anônimo, com o título “Iosl, filho de David Rákover de Tarnopol, fala à Deus”. Para ele o texto “dá conta de uma grande dignidade intelectual e é mais esclarecedor do que certas leituras intelectuais. No entendimento levinasiano, o texto além de apontar “uma ciência judia”, “traduz uma experiência de vida espiritual profunda e autêntica” (LEVINAS, 2008, p. 205).

É curioso notar a referência feita à circunstância de emergência do texto: “escrito durante as últimas horas da Resistência do Gueto de Varsóvia. O narrador teria presenciado todos os horrores; teria perdido em condições atrozes os seus filhos pequenos” (LEVINAS, 2008, p. 206). Ele entendeu que mesmo o texto sendo considerado uma “ficção literária”, seria uma ficção “onde cada uma de nossas vidas de sobreviventes se reconhece vertiginosamente” (LEVINAS, 2008, p. 206). Ele omite uma descrição literária minuciosamente detalhada “a partir daqueles gritos inumanos que ressoam e repercutem inextinguíveis, através dos tempos” (LEVINAS, 2008, p. 206), e se atém ao “pensamento que ali se articula” (LEVINAS, 2008, p. 206). Pergunta-se pelo significado do sofrimento dos inocentes: “Por acaso não dá conta de um mundo sem Deus, de uma terra onde só o homem avalia o Bem e o Mal?” (LEVINAS, 2008, p.206). Uma via possível, e certamente mais cômoda, seria optar pelo ateísmo. Essa seria a opção “para todos aqueles que, até então, contavam com um Deus um tanto primário que distribuía prêmios, infringia sanções ou perdoava as faltas e que, em sua bondade, tratava os homens como crianças eternas” (LEVINAS, 2008, p. 206).

Parece-nos que Levinas pôs em evidência a atitude dos homens em relação ao mundo, que produz o “sofrimento dos inocentes” e sua relação com Deus. Ou ainda, a visão de Deus e sua relação com o mundo. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que ele quer saber se as atitudes em relação ao sofrimento dos inocentes não refletem uma imagem mítica e infantilizada de Deus. Ora, imaginar e esperar as ações primitivas ou recompensas de um Deus que está no céu é, de fato, uma maneira de livrar-se dos comprometimentos consigo mesmo e com a história. As perguntas “de que demônios rudes, de que mago estranho povoaram vocês seu céu, vocês vozes que hoje o declaram deserto?” “E “porque, sob um céu vazio se erguem buscando um mundo sensato e bondoso?” (LEVINAS, 2008, p.206), refletem essa ideia de um Deus mítico e responsável pelas dinâmicas do mal no mundo. Essa parece ser a atitude de quem imagina Deus com esses encargos e atribuições.

Em contraposição a essa compreensão infantilizada e mítica ele apresenta a experiência de Yosef filho de Yosel, que aparece com a “certeza de Deus, sob um céu vazio”. A certeza de um Deus, no entanto, não significa a companhia ou a comunhão com Deus. Ao contrário, “Yosel que se encontra tão só é para sentir sobre suas costas todas as responsabilidades de Deus” (LEVINAS, 2008, p. 206).

Assumir a responsabilidade de Deus seria, na verdade, para o homem, a retomada de suas possibilidades de afirmação de si mesmo, por um lado; por outro, a tomada de posição em relação a Deus. Seria uma maneira de ex-

pereniar a sua maturidade humana, enquanto assume seu compromisso para com o sofrimento dos outros. A demonstração também da maturidade de seu Deus. Pois, além de o homem assumir que na caminhada “para Deus há uma etapa sem Deus”, deixaria o “Deus adulto” se manifestar “pelo vazio do céu infantil” (LEVINAS, 2008, p. 206). Quer dizer assim que o homem maduro aceita e assume a sua condição de sujeito responsável, mesmo sabendo que há um “céu vazio”. Vazio porque “Deus se retira do mundo e oculta seu rosto”. (LEVINAS, 2008, p. 206).

Essa proposição tem uma tonalidade e densidade interessantes. Levinas não a interpreta como “uma abstração de teólogo nem como a imagem de poeta” (LEVINAS, 2008, p. 206). Para ele, a proposição reflete o momento em que o indivíduo se encontra só e sem nenhuma proteção institucional. Momento em que até o conforto da presença divina lhe falta:

trata-se da hora em que o indivíduo justo não encontra nenhum recurso exterior, no qual nenhuma instituição o protege, no qual o consolo da presença divina no sentimento religioso infantil também lhe está vetado, é o instante em que o indivíduo só pode triunfar em sua consciência, quer dizer, necessariamente, no sofrimento (LEVINAS, p. 206 – 207).

Aqui está uma dimensão importante para sinalizar a compreensão levinasiana da mística. Ou seja, o sofrimento não se exprime como “uma expiação mística pelos pecados do mundo. Viver em um mundo hostil, onde não há a vitória do bem, é o sofrimento” (LEVINAS, 2008, p. 207). A aceitação do sofrimento, sem o apelo à sua retirada por Deus, manifesta o que se julga ser uma das características da ideia de mística no entendimento levinasiano.

Nesse sentido é fundamental compreender-se o teor de sua declaração quando esclarece o sentido do sofrimento das vítimas: “Revela-se um Deus que, renunciando toda compaixão, apela para a plena maturidade do homem intelectualmente responsável” (LEVINAS, 2008, p. 207). O apelo é, na verdade, a tentativa de o homem deixar brotar a partir de sua interioridade a relação com Deus. Ou seja, o Deus que afastou seu rosto e se faz distante, “surge desde dentro” (LEVINAS, 2008, p. 207). A convicção e a experiência dessa intimidade consciente coincidirão, “para a consciência, com o orgulho de ser judeu, de pertencer concreta, histórica e simplesmente ao povo judeu” (LEVINAS, 2008, p. 207). De modo que a consciência e o sentimento de pertencer ao povo que desde sempre sofre trazem, de alguma maneira, um estado de felicidade. Assim, diz Levinas citando Yosel: “me faz feliz pertencer ao povo mais sem sorte entre todos os povos da terra, ao povo para o qual a Torá re-

presenta o mais elevado e belo entre as leis e as morais” (LEVINAS, 2008, p. 207).

Aqui está, ao nosso modo de entender, um dos aspectos importantes da compreensão de mística que estamos tentando evidenciar. O sentimento ou a convicção da pertença ao povo que já sabe que o sofrimento não será banido de sua existência solidifica uma identidade capaz de resistir a qualquer tipo de prova. Ou seja, o Deus que emerge a partir da interioridade aparece ao eu “no marco de uma prova extrema” (LEVINAS, 2008, p. 207). É aqui que se dá o extraordinário acontecimento que dá sentido à mística. Pela pertença ao povo que sofre, o Deus que afasta seu rosto e se torna ausente, se converte em um Deus próprio: “converte-se em meu Deus” (LEVINAS, 2008, p. 207). Como ilustração dessa ideia, Levinas cita o belíssimo texto que diz: “Agora sei que Tu és verdadeiramente meu Deus, já que não poderias ser o Deus daqueles cujos atos são a expressão mais horrível de uma ausência militante de Deus” (LEVINAS, 2008, p. 207).

É interessante perceber que a consciência ou o reconhecimento de Deus na interioridade do homem dá a impressão de um paradoxo. Pois, há um céu vazio, Deus afasta seu rosto, e depois, a convicção de que Deus é seu Deus. Fica a questão de saber como é que esse Deus de repente se torna reconhecido e presente na interioridade. Podemos perguntar se esse reconhecimento e presença interior caracteriza a consciência de ser judeu ou se se trata de fato de um paradoxo ou uma ideia metafisicamente estranha. As respostas de Levinas são negativas. Ele não aceita que se trate de uma construção metafisicamente abstrata, nem de um paradoxo. Afirma, pelo contrário, a particularidade da consciência judaica: “pensamos que aqui se manifesta a fisionomia particular do judaísmo: a relação entre Deus e o homem não é uma comunhão sentimental no amor de um Deus encarnado, mas há uma relação entre espíritos por meio do ensino, o ensino da Torá” (LEVINAS, 2008, p. 207).

Percebemos que fica evidenciado mais um aspecto importante para compreender a ideia de mística. A mística que exprime uma modalidade de relação com Deus aparece aqui como uma “relação espiritual”, mediada pelo ensino da lei, a Torá. Sendo assim, na recusa de um sentimento de comunhão sentimental e da encarnação, ele elimina a tradicional ideia de uma participação na realidade divina, até uma confusão com ela. A mediação do ensino afasta a possibilidade da relação de contato com o Divino. A consciência de que a relação mística tenha que se dar na condição de seres separados torna a relação eminente, ao invés de impossibilitá-la ou torná-la fraca. A confiança na “palavra não encarnada” é justamente a garantia da presença de Deus en-

tre os homens: “é precisamente a palavra não encarnada de Deus a que garante um Deus vivente entre nós” (LEVINAS, 2008, p. 207).

A confiança é uma atitude que parte de dentro, não se apoia em instituição e personagens exteriores. As bases sólidas da confiança brotam da interioridade e do significado do ensino: “só pode basear-se na evidência interior e no valor do ensino” (LEVINAS, 2008, p. 207). Nesse sentido, Levinas cita o que para ele é o ponto central do texto de Yosel ben Yosel: “Eu o amo, mas amo ainda mais sua Torá [...] E ainda se Ele me decepcionasse e me desprezasse, não deixaria por isso de observar os preceitos da Torá” (LEVINAS, 2008, p. 208). Apesar da proposição se apresentar de difícil aceitação, ele considerou que é a maneira de garantir a “proteção contra a loucura de um contato direto com o sagrado sem a mediação de razões” (LEVINAS, 2008, p. 208).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que Levinas quer enfatizar a possibilidade de uma relação com Deus, sem a pretensão de contato. Caso houvesse o contato, o homem ascenderia de sua condição de finitude e atingiria a condição divina. Do outro lado, Deus perderia o seu estatuto de transcendente e se tornaria imamente, muito vulnerável aos caprichos dos homens. Assim teríamos não somente a perda das identidades, mas a confusão idólatra. Talvez seja justamente isso que Levinas chama de loucura, como visto antes. Ora, o Deus em quem o homem deve ter confiança não se oferece de forma direta como um ente que pode ficar ao seu dispor. A relação mística, assim como a metafísica, tem que ser uma relação real, mas sem contato, nem confusão das identidades. Em outras palavras, pode-se dizer que a relação tem que garantir a manutenção das alteridades ou das diferenças. Pensa Levinas, “o espiritual não se oferece como uma substância sensível, mas por meio da ausência” (LEVINAS, 2008, p. 208). Certamente ele teme que determinadas formas de presença resultem na entificação de Deus, o que o colocaria na dimensão objetiva da ontologia. Se de um lado ele recusa a ideia de uma relação com Deus, envolto numa dimensão mítica, também recusa a via da abstração. Por paradoxal que possa parecer, o Deus que se oferece por meio da ausência, que oculta seu rosto é um Deus concreto. Sua concretude, no entanto, não se dá na forma de entificação ontológica, mas pela mediação da lei: “Deus é concreto pela lei e não pela encarnação” (LEVINAS, 2008, p. 208). Aceitar a lei com toda a carga de exigências é, na verdade, dar testemunho da consciência da maturidade humana e do reconhecimento da grandeza de Deus. Grandeza es-

sa que não provoca amargura nem terror, mas exige do homem um esforço que pode ser desprendido para além de suas próprias possibilidades.

REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
_____. **Difícil libertad**: y otros ensayos sobre judaísmo. – 2.ed. – Buenos Aires: Lilmod, 2008.

O ESTRANGEIRO, O ÓRFÃO E A VIÚVA NOS ESCRITOS DE KHIRBET QEYAFÁ E SUA CONEXÃO COM OS TEXTOS BÍBLICOS

Jovanir Lage – Doutorando – UESP

Resumo: A partir das situações de opressão e violência que surgem em constante evidência nas comunidades do Antigo Oriente, percebemos a existência de um sistema tradicional voltado para garantir os aspectos físicos e sociais daqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade. O princípio norteador da prática do direito e da justiça nestas comunidades antigas compõe o centro deste sistema que abriga os marginalizados da sociedade, dentre os quais, encontramos a tríade: estrangeiro, órfão e viúva. O objetivo de nossa pesquisa está em analisar a presença destas categorias e como elas acenam para um significativo conjunto de normas jurídicas no Antigo Israel que influenciaram de forma significativa a conduta de Reis, a organização social e a religião no Antigo Oriente. O método encontrado para averiguar nossas suspeitas está no exame dos achados arqueológicos em Khirbet Qeiyafa e sua comparação com textos bíblicos, pois entendemos que estes achados levantam hipóteses de que a preservação social de grupos marginalizados da sociedade não é uma exclusividade da cultura religiosa de Israel. Os resultados preliminares de nossa pesquisa nos dão pistas de que a prática social, muito difundida no antigo Israel, entendida como uma exigência divina, tem sua origem nas experiências herdadas a partir do contato com grandes impérios e povos que influenciaram significativamente a formação cultural e social das comunidades encontradas nos relatos bíblicos. Temos, portanto, a intenção de realizar uma reflexão bíblico-teológica sobre a tríade social – estrangeiro [rGEi], órfão [~At±y"] e viúva [hn"ôm'l.a] a partir dos achados arqueológicos e da formação cultural de outros povos. Nossa pretensão é destacar que o tema do pobre e necessitado, bem como a preservação de seus direitos básicos, perpassa todo o Antigo Testamento, promovendo uma espécie de teologia marginal, que caminha paralela aos temas e às dinâmicas oficiais de fé.

Palavras-chave: Tríade social; Estrangeiro; Órfão; Viúva; Khirbet Qeiyafa.

INTRODUÇÃO

As constantes reformulações nos conceitos e nas conclusões acerca da literatura e da história dos povos da Bíblia, proporcionados pelos avanços no campo da investigação literária e arqueológica, permitem-nos uma melhor compreensão acerca do desenvolvimento cultural e social, que permeiam tais textos.

Dentre os vários temas que emergem deste entorno religioso, sociológico e cultural, estão os apelos à prática da justiça para com os marginalizados ou os socialmente fracos na comunidade. Este conjunto social marginalizado está intrinsecamente estruturado sobre o conceito de *pobre* que no Antigo Testamento são diversificados e apresentam-se da seguinte forma: oprimido *'ani*; pobre *'ebion*; fraco *dal*; empobrecido *raš* (SCHWANTES, 2013, p. 16.), podendo designar alguém sem posses, pessoa abandonada ou digna de piedade.

Na história de Israel identificamos com clareza que estes grupos sociais desfavorecidos, abrangem também a situação do estrangeiro, do órfão e da viúva. Percebe-se, portanto, que uma espécie de “redoma jurídica” parece ter sido desenvolvida para atuar na defesa destes pobres e necessitados. Este apelo tem como característica central, a manutenção das garantias do direito ao conjunto da sociedade que se encontra por trás do texto.

Assim, as leis foram praticadas para defender os direitos de grupos socialmente vulneráveis, diante de um determinado contexto político e social, como é possível verificar no embate com o projeto expansionista do império assírio (722 a.C.) e, mais tarde, com a experiência das comunidades religiosas pós-exílica (537 a.C.), após confrontos com as tropas babilônicas.

A prática do direito e da justiça, conhecidos pelos termos hebraicos *mišPaṯ* e *faddîq*, junto aos grupos socialmente desfavorecidos, funcionava como base para o desenvolvimento de uma religiosidade pessoal que se convertera em instrumento de autoafirmação.

Assim, as primitivas experiências da religiosidade pessoal tornaram os setores marginalizados da sociedade, convictos de sua autêntica pertença a Javé. Estas convicções serviam para consolidar e afirmar sua dignidade humana. Contrariamente às concepções teológicas correntes, sua miséria não era sinal do abandono de Deus, mas sim, um sinal relevante para a manifestação da força de Javé, o Deus da libertação. (LAGE, Jovanir, 2016, p.35)

CONTRIBUIÇÕES ARQUEOLÓGICAS

De acordo com os relatos bíblicos, há um significativo conjunto de normas jurídicas no Antigo Israel, que serviram como elemento condutor para a administração social e religiosa das comunidades, nos períodos exílico e pós-exílico. A preservação social destes grupos marginalizados, como já mencionamos, tornou-se elemento chave para a distinção daqueles que pertenciam ou não à Javé e se identificavam com a prática da justiça. As recentes contribuições arqueológicas no campo da pesquisa social e cultural do Antigo Oriente mostram-nos os mesmos elementos de preservação social, porém com motivações que extrapolam o mero campo religioso.

A tríade “estrangeiro, órfão e viúva” são compreendidos como um grupo merecedor das atenções nos afazeres da realeza (BRAULIK, 1980, p. 184). Torna-se função do rei governar exercendo o princípio norteador da prática da justiça a estes grupos, bem como facilitar e dar relativa garantia de que seus direitos serão praticados.

Com base na ideologia deuteronomista, Bernard Levinson (LEVINSON, 2001, p. 511-534) destaca a figura do rei como um gerenciador da justiça, reforçando o estreitamento entre a divindade e a realeza. Levinson propõe diferentes aspectos na função do Rei em administrar e praticar a justiça, dentre eles, estão a garantia dos direitos essenciais aos marginalizados, a remissão das dívidas, a proteção e a construção do templo com a finalidade de abrigar as leis divinas.

Estas características reforçam a política de um monarca que no mundo antigo é compreendido como herdeiro divino e por meio desta hereditariedade se realiza a perpetuação de uma nova geração.

Os achados arqueológicos

Em Khirbet Qeiyafa (GARFINKEL, 2007-2013), importante sítio arqueológico que está localizado cerca de 30 km a sudoeste de Jerusalém, numa região fronteira com o Vale Elah, encontram-se também inscrições semelhantes, contendo esta “mensagem sociológica”(KAEFER, 2016, P. 84) que datadas entre 1050 e 915 a.C (KAEFER, 2016, P. 81), podem ajudar-nos a compreender melhor a origem dos preceitos bíblicos que defendem esta tríade social.

Os primeiros relatórios das escavações com base na decifração feita por Gershon Galil (GALIL, 2009, P. 193-242), apesar de algumas contrové-

sias¹⁵², é considerada como a inscrição mais antiga existente no roteiro "Protosinaítico", típica do período do Bronze, mostrando-se um escrito raro que antecede o bem conhecido Hebraico e Fenício da era do Ferro.

Galil em sua reconstrução do ostraco para o inglês propõe a seguinte tradução:

Voê não deve fazer, mas adore ao [Senhor] / Julgue o escravo[vo] e a viú[va] / julgue o órf[ão] e o estrangeiro. [Pl]eiteia pela criança / peliteia pelos pob[res e] / a viúva. Reabilita [os pobres] nas mãos do rei / Proteja os po[bres e] o escravo / [apo]ie o estrangeiro (GALIL, 2009, P. 193 – 242).

Para Galil o conteúdo do texto expressa a sensibilidade social à frágil posição dos membros marginais da sociedade. A inscrição testemunha a presença de estranhos dentro da sociedade israelense desde este período antigo, e apela para dar apoio a estes estranhos. Apela ao cuidado das viúvas e dos órfãos e ao envolvimento do rei, que na época tinha a responsabilidade de combater a desigualdade social.

Os achados nesta inscrição podem ser comparados, por sua semelhança, ao conteúdo das escrituras bíblicas como, por exemplo:

Deuteronômio 10.18:

*Faz justiça ao órfão (iaton)
e a viúva ('almanah) e ame o estrangeiro (ger)
dando-lhe pão e cobertor*

Jeremias 22.3:

*Agora diz Javé: aplique o direito
e a justiça e arrebatá, arrancai da mão
do opressor o estrangeiro, o órfão e a viúva
não oprima, não trate violentamente e sangue
inocente não derrame neste lugar*

¹⁵² Em carta aberta ao Prof. Gershon Galil, a Universidade Hebraica de Jerusalém rebate suas contribuições, acusando-o de apresentar problemas éticos e de erudição em suas declarações. Cf. *Open Letter to Prof. Gershon Galil, Haifa University*, disponível em: <http://qeyafa.huji.ac.il/galil.asp>

Ainda em relação à interpretação do ostraco, Haggai Misgav (MISGAV, 2009, P. 243-257) e Ada Yardeni (YARDENI, 2009, p. 259-260), propuseram cautelosamente que estas leituras são parciais e notaram as muitas dificuldades na interpretação da inscrição. De fato, há várias decifrações que foram propostas para o ostraco e estão baseadas na hipótese de que este fragmento cerâmico reflete uma fase inicial da antiga língua hebraica. Suas leituras dependem em grande parte de reconstruções de letras danificadas e diferem consideravelmente umas das outras.

As dificuldades em interpretar a inscrição são certamente devido ao seu estado bastante deteriorado, a forma incomum de algumas de suas letras, e a escassez de nosso conhecimento do escrito Proto-cananita.

O Panorama bíblico

Percebemos, portanto, que a partir de normas jurídicas de relatos históricos e de convivência social, expostas entre grandes impérios e inúmeras culturas que se sobrepuseram a Israel, ocorreu uma espécie de transmutação onde as experiências herdadas destes povos influenciaram significativamente a formação cultural e social das comunidades encontradas nos relatos bíblicos.

O panorama sobre as ocorrências relativas a estrangeiro, órfão e viúva acontecem no texto bíblico em repetidas circunstâncias e em certa frequência.

De forma isolada, cada um destes termos tem relativa expressão nos textos da Bíblia Hebraica: A expressão *ger* surge em 84 versos, *'almanah* aparece em 53 versos e *iaton* em 42 versos.

A tríade *ger*, *iaton* e *'almanah* repete-se 18 vezes no Antigo Testamento, nos seguintes livros: Deuteronômio 11 vezes, Salmos 2, Jeremias 2, Ezequias 1, Zacarias 1 e Malaquias 1.(Cf. LISOWSKY, Gerhard, 1981)

Assim, percebemos que as ocorrências desta tríade, têm certa predileção no livro do Deuteronômio. Já a dupla (órfão/viúva), embora em menor número, concentram-se mais nos profetas e nos textos sapienciais.

Estas evidências mostram-nos certa tendência ideológica típica da redação Deuteronomista, contida nestes textos que favorecem a exposição do tema sobre a defesa dos grupos sociais marginalizados. Portanto, torna-se plausível que o Deuteronômio com sua teologia da fidelidade absoluta a Javé e à prática da justiça e do direito, torna-se, em sua vocação litúrgica e didática, o lugar ideal para a difusão do tema relacionado a esta tríade social.

CONCLUSÃO

A realidade do sofrimento social de um incontável número de pessoas em míseras condições de vida, excluídas não somente do acesso às grandes conquistas do progresso, mas também dos bens básicos que fazem a vida digna, constitui um verdadeiro problema de fé que se estende não somente a nível teórico, mas também de modo prático.

Ao ler as Escrituras, encontramos a frequente e repetida profissão de fé em um Deus que ama a justiça, sustenta e acolhe os mais frágeis, justamente pelo fato de que são mais carentes e necessitados.

Considerando a dinâmica da revelação bíblica e como ela se manifestou ao longo dos anos, percebemos que esta coleção de escritos bem antigos, proveniente de civilizações desaparecidas, possa, ainda, exercer grande influência nas pessoas modernas.

Pretendemos neste breve texto, destacar que o tema do pobre e necessitado, bem como a preservação de seus direitos básicos, perpassa todo o Antigo Testamento, promovendo uma espécie de teologia marginal, que caminha paralela aos temas e às dinâmicas oficiais de fé.

Assim, as forças libertadoras da Bíblia atuam como fermento que podem dar razões de esperança para possíveis formas de nova organização social tornando-se facilitadora no processo de aprendizagem destes bens básicos para a vida digna.

REFERÊNCIAS

BRAULIK, G. **Deuteronomium** II, 16,18 – 34,12, 1980, p. 184.

Galil, G. **The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im**: Script, Language, Literature and History. *Ugarit Forschungen* 41, 2009, pp. 193-242. Disponível em: http://qeiyafa.huji.ac.il/ostracon12_2.asp

MISGAV, H., Garfinkel, Y. and Ganor, S. The Ostrakon. In Garfinkel, Y. and Ganor, S. 2009. **Khirbet Qeiyafa Vol. 1. Excavation Report 2007-2008**, pp. 243-257. Jerusalem: Israel Exploration Society.

GARFINKEL, Yosef e Saar Ganor. **Khirbet Qeiyafa in Survey and in Excavations**: A Response to Y. Dagan. In: *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*. Volume 37:2010. Disponível em: http://www.tandfonline.com/loi/ytav20?open=37&repetition=0#vol_37

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia II**. São Paulo: Paulus, 2016.

LAGE, Jovanir. **A função sociológica do [v'r' nos Salmos de Lamentação e os conflitos de classes ocorridos no final do período pós-exílio.** Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

LEVINSON, B. M., **The reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Duteronomistic History`s Transformation of Torah.** In: VT, n. 51, 4, 2001, pp. 511-534.

SCHWANTES, Milton. **O Direito dos pobres.** São Bernardo do Campo/ São Leopoldo: Editeo/ Oikos, 2013.

YARDENI, A. **Further Observations on the Ostrakon.** In Garfinkel, Y. and Ganor, S. 2009. **Khirbet Qeiyafa Vol. 1. Excavation Report 2007-2008,** pp. 259-260. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Dicionários

BROWM, Francis. **The New – Brown – Driver – Briggs – Gesenius – Hebrew and English Lexicon.** Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1979.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1958/1981.

AMÉM! E NASCERAM AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS...

Jussara Rocha Koury – Mestra – UNICAP

Resumo: Nesta comunicação queremos colocar em evidencia o quanto negras e negros africanos e escravizados no Brasil deveriam aprender, com os brancos e em relação aos mesmos, a dizer amém, a dizer “sim, concordamos”, a assumir outra religiosidade estranha às suas, a rezar juntos uma reza decorada, mas não compreendida. Por uma questão de sobrevivência, assim o fizeram. E nesse “amém” coletivo, o recorte sobre dois fenômenos: a perpetuação misturada de suas próprias crenças e o nascedouro de uma nova religião, a afro-brasileira. No século XVI, época histórica das Grandes Navegações e também do tráfico de pessoas africanas negras escravizadas para as grandes plantações de cana-de-açúcar no Novo Mundo, foi também a época das primeiras grandes misturas religiosas a partir das várias etnias africanas subjogadas, feitas prisioneiras nos portos de origem, e desumanamente transportadas pelas rotas marítimas do Atlântico. No Brasil, nos portos de chegada, a escolha mercadológica e a nova moradia: as senzalas dos engenhos de açúcar a começar pelo Nordeste. Ali, a despeito de todas as formas de negação de suas origens, a imposta convivência de diferentes etnias e, por força, diversas crenças. Fora das senzalas, as capelas que, simbolizando a fé de seus “donos”, deveriam estender sua catequese a todos sem, contudo, mudar a estratificação social existente. Neste celeiro rico e diversificado em credos, ao mesmo tempo pobre em humanidade, firmou-se a capacidade de resistência e de reinvenção da cotidiana relação com o sagrado.

Palavras-chave: Religião; Religiões Afro-brasileiras; Catequese; Crenças; Escravizados.

INTRODUÇÃO

A catequese da Igreja Católica Romana, aqui no Brasil Colônia, passou pela obrigatoriedade que determinou seu caráter quantitativo e pela afirmação da escravidão como meio salvífico que determinou seu caráter qualitativo. Assim se estabeleceu um controle social decorrente da obediência em todos os aspectos, inclusive às crenças dos senhores posseiros portugueses. Entre a perseguição insana ao quantitativo em detrimento da qualidade catequética, o

espaço para o *apartheid* religioso – nascedouro das irmandades que sacramentou a segregação, ao mesmo tempo que permitiu a salvaguarda das tradições religiosas oriundas das terras africanas que povoavam o imaginário mítico daqueles aqui aportados e de seus descendentes. Por esses trilhos caminharemos nesta comunicação.

CATÓLICOS, SIM, SENHOR!

A história do cristianismo no Brasil nasce da obrigatoriedade, já a partir da divisão de suas terras entre o Reino de Portugal e a Coroa de Castela quando da assinatura do Tratado de Tordesilhas, em 7 de junho de 1494, e intermediado pela Igreja Católica. Por consequência desse e de outros acordos com Roma, Portugal se tornou

[...] senhor dos mares “nunca dantes navegados”, organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planejador da união entre missão e colonização. [...]. O rei português Dom Manuel I conseguiu em 1514 reconfirmar algumas prerrogativas [...], entre elas sobretudo [...], o direito de “provisão” de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas. (HOORNAERT, 1979, p. 35).

Na concepção dos monarcas portugueses, evidencia Hoorneart (1979), evangelizar e colonizar se colocavam em pé de igualdade. Assim, a catequese dispensada aos negros aqui aportados começava ainda na África, antes mesmo do embarque. Em Angola, por exemplo, já existiam missionários que ministravam o batismo aos escravizados, logo em seguida à captura (CINTRA, 1985, p. 98). Com que finalidade? Para que, se alguém morresse na travessia, falecesse como filho de Deus. Afinal, segundo a doutrina católica, o batismo é o sacramento que liberta o homem do pecado e o regenera como filho de Deus¹⁵³. Dessa forma, todos os vindos de Angola deveriam ser marcados com ferro em brasa, o que comprovaria o recolhimento do imposto real e o batismo recebido (BERKENBROCK, 2012, p. 97). Assim sendo, o batismo não era resultante de uma conversão à fé católica. Era, sim, uma determinação, uma obrigatoriedade legal. Para aqueles vindos de outras praças e que não recebessem o batismo ainda em terras africanas, era ele ministrado nos lugares de chegada.

¹⁵³ Catecismo da Igreja Católica, capítulo primeiro, artigo 1, 1213.

Acrescente-se ao primeiro batismo o processo catequético em terras brasileiras, com recorte nos engenhos de açúcar. A catequese dispensada às turbas escravizadas foi definida pelos senhores das terras recém-ocupadas. O que interessaria a esses senhores? Uma catequese afirmativa da escravidão como ação salvífica.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos têm que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus (HOORNAERT et al, 1979, p. 329).

Portanto, o senhor e seu representante, o feitor, eram a personalização de Deus. Eles traduziam a mão poderosa de um Deus desconhecido que podia, por benesse sua, salvar ou condenar, matar ou deixar viver. Nasce, assim, o catolicismo patriarcal, como denominou Hoornaert (1974), que se caracterizou pela sacralização da nova sociedade implementada no Brasil.

Diferente daquele português, embora trazendo no seu bojo a essência das crenças do colonizador, o catolicismo brasileiro adquire peculiaridades próprias. Bastide (1971) define com clareza essas duas formas de expressar uma mesma crença.

Definimos [...] os caracteres do catolicismo brasileiro em oposição aos do catolicismo português; a transição da catedral ou da igreja provincial à capela do engenho, da religião do burgo à religião doméstica com seus santos protetores, patronos do senhor, ou dos diversos atos de sua vida familiar (BASTIDE, 1971, p. 157).

Todavia, para se compreender mais profundamente este caráter obrigatório é necessário, de acordo com Hoornaert (1974), lembrar a influência exercida pela inquisição portuguesa na evolução do catolicismo brasileiro. Mesmo se de forma indireta – “o Brasil nunca teve tribunal do Santo Ofício” (HOORNAERT, 1974, p. 14), a Santa Inquisição estendeu seus tentáculos às terras brasileiras, gerando um clima de tensão permanente, sobretudo entre os ricos cristãos-novos.

Diante deste clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, pratica-

do sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos. (HOORNAERT 1974, pp. 13-20).

Aqui, além da obrigatoriedade, mais duas dimensões do catolicismo brasileiro: a primeira, na abrangência da casa-grande dos engenhos, até como forma de controle social: os dependentes dos senhores deviam, literalmente, obediência a tudo, inclusive às crenças de seus “donos”, o que incluía a devoção aos santos protetores daquele patriarcado; a segunda a necessidade da exposição externa, numa extraordinária espetacularização da fé, para garantir a escapatória da poderosa mão inquisidora. Essas duas dimensões trouxeram, como ponto vital e comum, a necessidade de um crescente número de adeptos. Nos engenhos e nos nascentes núcleos populacionais, as autoridades externas deveriam encontrar um grande percentual (senão sua totalidade) de pessoas que professassem a fé católica. Portanto, nas praças e nas redondezas das casas-grandes, “católicos, sim, senhor”! E todos aqueles que assim procediam estavam salvos da inquisição terrena e celeste.

O “AMÉM”!

Se nas senzalas os negros eram forçados a uma convivência multiétnica, a escravização urbana permitiu a “solidariedade por nação, isto é, a recriação das etnias em agrupamentos mais ou menos organizados” (BASTIDE, 1971, p. 75). Para tanto, os chamados “escravos de ganho” foram os grandes responsáveis. Seguindo ainda as descrições de Bastide, esses negros, graças à mobilidade facilitadora de encontros entre compatriotas, formaram, originalmente, grupos conhecidos como cantos, comandados por um capitão e que “agrupavam indivíduos segundo suas origens étnicas” (BASTIDE, 1971, p. 75). Os cantos foram os primórdios das irmandades de negros.

No sistema escravocrata implementado no Brasil, os brancos apenas se interessavam pela força física dos escravizados. As ações catequéticas estavam resumidas a cumprimento dos acordos previamente estabelecidos entre os senhores de terras e a Coroa/Igreja, obedecendo regulamentos, restrito ao universo rural e assegurando o livramento da pesada mão inquisidora. A Igreja, por outro lado, tentou manter, sob seu controle, aquela turba africana e afrodescendente que perambulava pelos portos e nascentes núcleos populacionais.

As confrarias dos negros ou dos mulatos, fundadas aos moldes das confrarias dos brancos, [...], correspondem a esta política da Igreja em reunir no seu seio e à sombra da Cruz, os africa-

nos ou seus descendentes que ela procura incorporar, embora mantendo-os distintos, na vasta comunidade religiosa brasileira (BASTIDE, 1971, p. 78).

O *apartheid* religioso católico se deu via irmandades. Nos altares principais, os santos de devoção daquelas irmandades abastadas; nos altares laterais, os santos de devoção daquelas menos opulentas. As igrejas construídas por essas irmandades sacramentaram a segregação. Assim, foram construídas as igrejas dos homens brancos (embora não se denominassem assim), as igrejas dos homens pardos e as igrejas dos homens pretos.

A atividade religiosa regia o calendário da vida social, comandando toda a interação entre os diversos estratos sociais. Isso se fazia através de diversas irmandades organizadas por castas, que reuniam os pretos forros, os mulatos, os brancos, separando-os em distintas agrupações mas também integrando a todos na vida social da colônia. Cada uma delas tinha igreja própria, que era seu orgulho, cemitério privativo e direito a pompas funerárias com a participação de seus clérigos e de seus músicos profissionalizados. Os pretos também, inclusive os escravos, criaram suas próprias corporações, devotadas, como as outras, a algum santo. É o caso do suntuoso Santuário do Rosário dos Pretos, de Ouro Preto (RIBEIRO, 1995, p. 375).

Ao mesmo tempo em que consolidou a segregação de classes, as irmandades dos homens pretos desempenhou preponderante papel na preservação das tradições religiosas de origem. Segundo Bastide, “o catolicismo se sobrepôs à religião africana, durante o período colonial, mas não a substituiu” (BASTIDE, 1971, p. 181). Mais que isso. Para ele, em todas as partes “onde existiram confrarias de negros, a religião africana subsistiu” (BASTIDE, 1971, P. 79). E continua registrando o quanto foi observado no Nordeste que essas irmandades de negros eram compostas pelas mesmas pessoas que compunham o candomblé.

Por conseguinte, a Igreja sem o querer, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos. A confraria não era evidentemente o candomblé, mas constituía uma forma de solidariedade racial que podia servir-lhe de núcleo e continuar em candomblé com o cair da noite (BASTIDE, 1971, p. 79).

Ali, aos pés de seus santos de devoção, tal qual aprendera com seus algozes, o “amém” coletivo das solenidades religiosas católicas se traduzia em “*asé*” nas solenidades dos terreiros.

CONCLUSÃO

Antes de qualquer coisa, há de se considerar que a mistura sincrética primeira se deu a partir da forçada convivência de diversas etnias dentro de um único espaço físico, a senzala, onde as relações inter-étnicas precisaram ser reinventadas, até mesmo apaziguadas, frente ao inimigo comum a ser enfrentado: o dominador europeu, usurpador de terras, gentes e produções.

Depois, embora compreendendo os movimentos de africanização das religiões afro-brasileiras desencadeados, sobretudo, nas duas últimas décadas do século XX, é importante que não se perca de vista a sua historicidade. Ela passa, queiramos ou não, pela imposição do batismo, pelas devoções aos santos padroeiros das capelas dos engenhos de cana-de-açúcar, pelos modestos altares católicos dentro das senzalas, pelas organizações e cerimônias religiosas das irmandades de negros. O objetivo primeiro, tal qual copiado da cultura religiosa branca, era festejar e propagar o devocionário popular aos santos católicos escolhidos a partir de uma identificação seja pela cor da pele, seja pela história de vida.

No seio dessas irmandades, um novo sincretismo, definido por Roger Bastide (1971, p. 78) como um processo de assimilação dos elementos católicos por parte dos africanos e seus descendentes, e, por outra, a benevolência da Igreja aos moldes da ação catequética dos jesuítas: aceitação de certos valores que não ferissem aqueles da Igreja, paralelo à veemente condenação daquilo que precisava ser destruído.

Aprendendo, pois, a dizer “amém” às imposições da Igreja, os africanos e seus descendentes criaram um espaço comum onde puderam preservar e reinventar, a partir de seus imaginários míticos, suas relações com o sagrado. Nasceram, assim, das misturas primeiras e das imposições católicas, novas religiões, entre as quais aquelas hoje denominadas afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 2010.
- COUTO, Mia. **Um retrato de moldura**. In: HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: vista à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: vista à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**: Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. Petrópolis: Vozes, 1979

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550 – 1800**. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974

_____. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ANÁLISE E CONTEXTUALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICAS PARA O AMOR NO CRISTIANISMO PRIMITIVO, COM BASE NOS TEXTOS DE ATOS DE PAULO E TECLA E OS PAPIROS MÁGICOS GREGOS.

Kellen Christiane Rodrigues de Araujo – Doutoranda – UMESP/CNPQ

Resumo: O propósito central do texto é apresentar uma análise do tema da magia no contexto do cristianismo primitivo através dos Atos de Paulo e Tecla relacionando com as práticas mágicas apresentadas nos Papiros Mágicos Gregos. A intenção é ilustrar e apontar elementos interpretativos sobre o ambiente mágico antigo nas comunidades cristãs, apresentando como estas interagiam diante das circunstâncias do contexto diário. O enfoque específico será na área das magias de amor, onde demonstraremos como estas práticas eram executadas e quem eram seus executores, e, por fim, extrair dados para uma percepção de como o elemento mágico está amplamente difundido nas etapas formativas do cristianismo.

Palavras-chave: Magia; Cristianismo primitivo; Atos de Paulo e Tecla; Papiros Mágicos Gregos; Magias de amor.

INTRODUÇÃO

As práticas mágicas foram documentadas por autores antigos, e estão representadas por objetos encontrados por arqueólogos que são chamados de *katadesmoi*. Um importante referencial na tratativa do tema de magia na Grécia Antiga são os Papiros Mágicos Gregos (BETZ, 1986, p.9), estes são um conjunto de textos escritos em grego antigo (também em copta e egípcio demótico), que foram encontrados nos desertos do Egito. Nestes escritos encontramos descrições sobre como ocorria o sincrético no mundo mágico-religioso do Egito no período greco-romano.

Giovanni Anastasi é descendente de armênios, e foi um comerciante rico que também possuía a função de ser um antiquário. Por volta do ano de 1827, ele comprou os papiros no Egito, e juntamente com estes manuscritos ele também adquiriu o manuscrito conhecido como O "Tesouro de Tebas", onde continham o Papiro de Estocolmo e o XV Papiro de Leyden (escritos alquímicos). Os papiros são do período entre o século II a.C. e o século V d.C.

A primeira tradução deste conjunto de escritos se deu no início do século XX d.C, por um estudioso alemão chamado Karl Preisendanz, sua publicação ocorreu em dois volumes, uma em 1928 e a outra em 1931. Havia a intenção de que um terceiro volume fosse traduzido, nele haveria novos textos e novos índices, mas esta tradução foi destruída no bombardeio de Leipzig durante a Segunda Guerra Mundial. Portanto os novos textos foram incorporados na edição de 1974 do volume II, publicados após a morte de seu autor. (BETZ, 1986, p.44)

MAGIA NO EGITO GRECO-ROMANO

A maior parte dos Papiros Mágicos Gregos encontrados estão fragmentados, são páginas ou trechos de livros de encantos, repositórios de conhecimentos e segredos místicos. Nestas páginas se encontram receitas, orações, fórmulas e encantos misturados com palavras mágicas, que em diversas partes foram abreviadas para fórmulas mais comuns. Estes encantos possuem conjurações a deuses, demônios malignos, remédios populares, e truques simples que agem através de espetaculares maldições fatais, encantos de amor, curas para pequenas doenças e até mesmo impotência.

Os Papiros Mágicos Gregos possuem 233 encantamentos, sendo 35 com ênfase em amor. Esses feitiços possuem vários objetivos, tais como: feitiços de amor, para separação, para uma mulher odiar um homem e feitiços de atração.

Esses encantamentos eram muito utilizados e populares, assim sendo a magia era algo muito presente no cotidiano daquela época. Vejamos alguns conceitos sobre esse tema.

Marcel Mauss, sobre o conceito de magia, retrata que mágico é todo indivíduo que efetua ações mágicas, mesmo não sendo um profissional que possui os conhecimentos necessários, ele também descreve que as "**representações mágicas** são as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los **ritos mágicos**". (MAUSS, 2003, p.55).

Greenwood define que a "magia é parte integrante da vida humana, mesmo que tenha sido desvalorizada, suprimida e conduzida no subsolo de modo que se manifeste no que pode parecer ser formas inesperadas". (Greenwood, 2009, p.4). A autora retrata ainda que a consciência mágica ocorre de diversas maneiras em diferentes indivíduos, contextos culturais e período de tempo.

As diversas práticas mágicas religiosas eram utilizadas com intuito espiritualistas e místicas, elas consistem de orações, exorcismos, simpatias, curas, tranSES, unções, rituais de iniciações, rituais festivos, evocações e projeção astral. Segundo a crença de antigos povos, o homem poderia comandar os deuses utilizando a magia das palavras, mas esses deuses seriam na verdade, os poderes ocultos e latentes da natureza. A magia teve grande interferência no mundo grego ao longo de sua existência, mas seu maior destaque ocorreu em torno dos séculos III e IV a.C.

OS ATOS DE PAULO E TECLA

Sinais de magia também são encontrados nos Atos de Tecla – de igual modo conhecidos como Os Atos de Paulo e Tecla ou o Martírio da Santa Tecla Protomártir – este texto está embutido dentro dos Apócrifos Atos de Paulo, e são textos que circularam como uma narrativa independente.

No final do Século XIX havia três grandes fragmentos conservados como partes dos Atos de Paulo, sendo eles: Atos de Paulo e Tecla, Terceira Epístola aos Coríntios, e o Martírio de Paulo.

Os Atos de Paulo e Tecla foi um texto escrito entre os anos de 120 a 196 d.C. sendo muito utilizado para defender o direito das mulheres de pregar e batizar, pois a personagem principal chamada Tecla, foi uma pregadora da Palavra de Deus, recebendo sua proteção em diversas condenações e martírios.

No texto dos Atos de Paulo e Tecla o tema da virgindade aparece em destaque, o que demonstra a sua importância na propagação das versões dos textos no cristianismo primitivo.

ANÁLISE DO TEXTO DOS ATOS DE PAULO E TECLA

A mãe de Tecla, chamada de Teoclía, acusa a filha de ficar presa a janela como se fosse uma aranha, ouvindo as palavras de Paulo. Sua alegação é de que a mesma está dominada por um novo desejo e uma terrível paixão. A ação da mãe é de denunciar este comportamento da filha ao seu prometido e noivo Tãmires, ela descreve que por três dias e três noite Tecla não havia comido, bebido ou dormido.

O termo utilizado por Teoclia para a palavra “ligada” (dedemene – ligar, atar, acorrentar, amarrar) (RUSCONI, 2009, p. 120), é o mesmo repetido por Tãmires quando encontra Tecla presa com Paulo (sundedemenen – atar, ligar junto, estar vinculado, atado junto) (RUSCONI, 2009, p. 438). Estes ter-

mos formam uma unidade juntando as coisas que compõem no afeto. (PIÑERO & DEL CERRO, 2004, p. 753).

Essas referências recorrentes para ligação sugerem um caso de magia erótica (ARAUJO, 2015, p.25); eles prepararam o leitor para a acusação posterior de Paulo como um “executor de magia erótica”(BREMMER, 1996, p. 42).

Paulo é acusado por duas vezes de ser um “mago”. Nas acusações contra ele são destacados que ele priva as jovens de seus possíveis maridos, fazendo com que permaneçam castas, sem manchar sua carne e conservando-se puras; Seduz as pessoas a doutrina do cristianismo (Ser Cristão); É um estrangeiro que prega palavras brilhantes e enganosas; e Domina as moças com suas palavras, causando-lhes um novo desejo e uma terrível paixão. Piñero cita estas acusações:

“Apagage to.n ma,gon (Prendam o mago - “Pois esta corrompendo nossas mulheres)” - APT 15 (PIÑERO, 2005, p.747)

“Ma,gos ´esti,n, ai-re auto,n (És um mago, removam daqui)” - APT 20 (PIÑERO, 2005, p.751)

AS MAGIAS PARA O AMOR

Na antiguidade, as magias relacionadas ao amor, eram realizadas por especialistas nesta área. Geralmente os interessados buscavam os melhores especialistas que sabiam manipular os objetos, os katádesmoi, os encantos e seus filtros. Através da magia buscava-se fazer com que a pessoa amada correspondesse ao amor do solicitante, e em casos de separações, a volta desse. Também havia feitiços utilizados para vingança, quando o amor oferecido fosse desprezado. (SANTOS, 2012, p.171)

Por mais que os feitiços apresentassem uma característica de destruição, Faraone descreve que as imprecações amorosas raramente causavam o mal (FARAONE, 1999.p.8).

Uma grande quantidade de textos relacionados à magia, descrevem as mulheres como sendo as figuras mais participativas e dominantes das especialidades mágicas. A elas são atribuídos o domínio de raízes e ervas, bem como a proximidade na elaboração de alimentos.

Muitos homens temiam as ações mágicas, principalmente das cortesãs gregas, pois visando manter seus clientes realizavam magias com frequência, em muitos casos por virtude de dosagens erradas, ou má manipulação de objetos causavam danos e até mesmo a morte destes (FARAONE, 1999.p.2).

Os objetos utilizados nas praticas mágicas de amor e os seus feitiços, geralmente eram enterrados próximos a tumbas, e durante a sua ação mágica

“recitavam-se longas litanias”¹⁵⁴. A língua utilizada geralmente era a grega, mas por vezes havia uma “espécie de não linguagem que consistia em séries de palavras mágicas” (CHEVITARESE, 2007. p.92).

Uma diversidade de divindades era utilizada nas orações que visavam à conquista amorosa, entre elas divindades demoníacas, pagãs, bíblicas e do imaginário medieval. Em muitas orações buscava-se encantar o ser amado, em outros exemplos eram recitados encantamentos de invocações ao céu como ao inferno para que os resultados fossem positivos. As citações geralmente eram acompanhadas por cruces feitas com os pés e mãos.

Encontramos a prática do voodoo nos Papiros Mágicos Gregos, no PGM IV 296-466, descreve que para a sua realização seria utilizado um boneco de cera, representando um homem ou uma mulher com os braços amarrados. Treze estacas semelhantes a ferro deveriam ser escolhidas para perfurar o boneco enquanto o encanto fosse proferido (SANTOS, 2012, p.171):

eu estou perfurando este prego no cérebro de NN, enterro dois nos seus ouvidos, dois nos seus olhos e um na sua boca... dois em seu peito... um em sua mão, dois eu enterro na sua genitália e dois nos seus pés. Eu enterro estes pregos em cada uma das suas partes NN, para você não se interessar por ninguém, mas somente por mim, só pense em mim (BETZ, 1986, p.44).

O solicitante da magia sabia dos seus riscos quando decidia procurar alguém para realizá-la, portanto a figura de um especialista era exigida, este deveria mostrar todo o seu conhecimento e capacidade de realização do ato, pois isso trazia a ele prestígio, sucesso e por vezes retornos financeiros. Em processos que eram atendidos pedidos de mortes, o mago acreditava adquirir mais poder, pois as almas dos indivíduos mortos antes do tempo determinado pelas Moiras/Parcas/Destino estariam a sua disposição. (CÂNDIDO, 2004,p.84)

CONCLUSÃO

Através destes textos podemos analisar que a magia sempre fez parte do mundo grego, percebemos as ações mágicas, com a grande fidelidade nas realizações aos cultos aos deuses. A Magia também por muitas vezes se confundia com a própria medicina com a sua aplicação para as curas do corpo. Podemos perceber que as práticas mágicas visavam em especial vingar ofen-

¹⁵⁴ Lítania = O termo vem do latim *litanía*, derivado do grego *líte*, e significa oração ou súplica. Em virtude de ser um conjunto de preces, a litanía é um tipo de oração intercessória. Ex: Ladainha de Todos os Santos da Igreja Católica.

sas, proteger seus executores e sua aplicação em finalidades amorosas onde a fertilidade por vezes também era propiciada.

Embora os textos possuam finalidades distintas tanto nos Atos de Paulo e Tecla como nos Papiros Mágicos Gregos encontramos os vestígios das magias praticadas no início do século II, bem como uma descrição de como estas ações faziam parte do cotidiano das pessoas com uma grande frequência em suas utilizações.

As evidências da magia demonstram um mundo permeado por desejos, onde os deuses invocados para as realizações dos rituais geralmente eram Ctônicos, ou seja, entidades habitantes do submundo que contestavam com as ordens impostas vindas dos céus, pelos deuses do olimpo.

O uso da magia com as forças alternativas de poder, independente de preceitos da lei e éticos da comunidade pertencente, era a solução encontrada por pessoas para reaverem o que consideravam seu por direito, ou até mesmo conseguirem aquilo que não os pertencia.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Kellen Christiane Rodrigues de. **"A renúncia sexual pelo reino : a importância da renúncia sexual para a liderança da mulher em atos de Paulo e Tecla"**. São Bernardo do Campo, 2015.
- BETZ, Hans Dieter. **The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells**. The University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- BREMMER , Jan N. **The Apocryphal Acts of Paul and Thecla**. Pharos, 1996.
- CÂNDIDO, M.R. A Feitiçaria na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.p.84.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo**. São Paulo: Annablume, 2007. p.92.
- FARAONE, C. **Ancient greek love magic**. London: Harvard University Press, 1999.p.8
- Greenwood, Susan. **The Anthropology of Magic**. Berg, Oxford - New York, 2009.
- MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In; Sociologia e Antropologia, São Paulo, Cosac & Naif, 2003, pp.55.
- PIÑERO, Antonio. & DEL CERRO, Gonzalo. **Hechos Apócrifos de los Apóstoles (3. Vols.)**. Edición crítica bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004, 2005,

PIÑERO, Antonio. & DEL CERRO, Gonzalo. **Hechos Apócrifos de los Apóstoles (3. Vols.). Edición crítica bilingüe.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004, 2005,

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do novo testamento.** Paulus, 2009

SANTOS, Sandra Ferreira dos. **A magia para o amor e para a fertilidade no mundo grego.** Nearco – revista eletrônica da antiguidade - <http://www.neauerj.com/Nearco/arquivos/numero10/12.pdf> - Acessado em 01/09/2017.

WINKLER, J.J. **The Constraints of Eros.** In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). *Magika Hiera.* Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 231.

A ANTROPOLOGIA DO FEMININO: DESCONSTRUINDO ESTRUTURAS DE VIOLÊNCIA

Karen de Souza Colares – Mestranda – FAJE

Resumo: Subjaz a todas as estruturas sociais, certa mentalidade que lhes fornecem embasamento e força. A tarefa de transformação social obviamente passa por esta complexa revisão e reestruturação conceitual. No que se refere ao tratamento conferido às mulheres na sociedade brasileira, de forma específica – tratamento este amplamente verificável mediante estatísticas que se valem de diferentes recortes – vê-se em curso uma desvalorização e violência descabidas. Certamente, o pensamento teológico é uma das linhas que compõem o plano de fundo das práticas constatadas em todo lugar, sabendo-se da inevitabilidade da referência ao Sagrado em qualquerque seja a cultura. No que se refere à sociedade Ocidental, tendo em vista sua história embebida pela presença do Cristianismo, a investigação recairá sobre as premissas desta religião que perpassam a mentalidade geral, no intuito de desconstruirdas estruturas de violência que nelas se ancoram. O objetivo deste artigo é percorrer algumas das linhas deste arcabouço teológico que estão difundidas na sociedade ocidental de modo geral, descobrindo-lhes as distorções e oferecendo assim, apontamentos corretivos. Ao fazer juízo de valor sobre as estruturas sociais mencionadas, a referência ao horizonte de uma Antropologia bíblica que seja condizente com as premissas da fé cristã, será sempre o ponto de partida, bem como o alvo maior a ser perseguido.

Palavras-Chave: Mulher; Violência; Antropologia do feminino.

INTRODUÇÃO

A reflexão teológica é um labor que se debruça essencialmente sobre Deus, o que, entretanto, não é permitido afirmar sem maiores esclarecimentos. Obviamente, Deus não é objeto de estudo diretamente verificável, restando àqueles que desejem se aproximar, avaliar Suas relações, testemunhos e mediações em busca de lampejos de desvelamento daquele que, por natureza, é inabarcável. Nesse sentido, fazer teologia é sempre e de várias maneiras, fazer antropologia. Estas vias do pensamento estão sempre a se colocarem de maneira transversal uma à outra fazendo com que, constatar algo a respeito do ser humano conduza a assertivas a respeito de Deus e vice versa. Ao se

dedicar atenção aos textos escriturísticos e à realidade que grita incontida, percebe-se que este movimento não é feito de maneira isenta, neutra. Muitas assimetrias e deturpações estiveram na raiz das elaborações feitas a respeito do Divino, conduzindo a conclusões contestáveis a respeito dos seres humanos – em geral, grupos desprivilegiados; de maneira específica ao foco em questão, mulheres. Cabe ao discurso teológico averiguar de que se alimentam as práticas injustas e degradantes da sociedade no que se refere à percepção de quem são Deus e a humanidade e em que medida pode oferecer correções que permitam construções sociais mais equânimes.

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA DO FEMININO

Embora grande ênfase antropológica tenha ocorrido na modernidade, em todos os momentos históricos estiveram presentes no horizonte social, variadas concepções sobre o homem. Evidentemente, algumas destas, deixaram marcas mais duradouras e relevantes, outras se restringiram a períodos históricos ou grupos.

São muitas as variáveis que compõem a percepção antropológica social. A religião é um componente de toda cultura, ainda que se configure apenas como sentimento religioso, a reflexão sobre o Sagrado permeará a cultura e ora será permeada por ela. Com isso não se afirma que o pensamento teológico é o único responsável pela mentalidade de um povo. No entanto, ao se analisar a condição de sociedades ocidentais especificamente, haverá certamente muitos encontros entre seus discursos e práticas e aqueles proclamados pela tradição cristã que as influenciou indelevelmente.

A teologia possui grande tradição no que se refere a essa temática, tendo em vista a não possibilidade de se refletir Deus sem considerar o alvo ao qual se dirige. A tradição bíblica cuidou em afirmar a intrínseca dignidade humana, se referindo assim sempre aos dois sexos: homem e mulher. Surge então no horizonte a inevitável pergunta: se faz necessária uma antropologia especificamente feminina? Duas premissas básicas devem ser levadas em conta na resposta a esta questão. O fazer teológico é sempre e inevitavelmente uma construção condicionada pelo lugar do qual se fala. Nesse sentido, o fato de que majoritariamente a construção teológica se fez a partir de esforços masculinos, lega a esta certa miopia da visão. Não apenas a cultura, geografia, idade, mas também o gênero¹⁵⁵ é determinante na maneira como se de-

¹⁵⁵ Por gênero, faz-se aqui opção pela definição vigente dentro dos estudos teológicos feministas mais amplos de que o conceito se refira a todo o constructo social relacionado ao sexo e não apenas ao fato biológico em si mesmo.

se envolve o pensamento. À ausência feminina nas elaborações teológicas que se processaram por séculos, urge agora que se retomem os esforços no sentido de que possam falar por si mesmas, contribuindo assim, à multifacetada visão que é apropriada a um objeto de estudo que se vê inesgotável.

Outro apontamento se dirige à percepção antropológica implícita. Falar de humanidade foi por muito tempo, falar do varão, homem, macho. Assim, muitas categorias teológicas deixaram de abarcar a realidade do que seja experimentar Deus enquanto mulher. Não apenas a visão divina foi empobrecida pela carência da multiplicidade de olhares, mas também a antropologia foi esvaziada de sua riqueza e profundidade.

A ausência de um tratamento simétrico para a relação Deus-humanidade é nomeada pela Teologia Feminista como patriarcado. O que se concebe acerca do feminino dentro e fora da tradição teológica está perpassado pelas perspectivas desse modo de reflexão e organização não apenas do pensamento, mas da sociedade. O patriarcalismo se concretiza em um conjunto de estruturas que se centram unicamente na figura masculina, fazendo-a referência universal para toda e qualquer temática. Essa atitude não se apresenta sem mais. Ruether descreve com propriedade:

Quando examinamos a tradição teológica vemos uma ambiguidade no modo como *imago dei*/pecado tem sido correlacionados com a masculinidade e a feminilidade. Por um lado, uma afirmação de equivalência de masculinidade e feminilidade na imagem de Deus está profundamente arraigada na tradição cristã. Isto jamais foi negado, porém tendeu a ser obscurecida por uma segunda tendência de correlacionar feminilidade com a parte inferior da natureza humana num esquema hierárquico da mente sobre o corpo, da razão sobre as paixões. Já que esta parte inferior do eu é considerada a fonte do pecado – a queda do corpo de sua unidade original com a mente e, em consequência, no pecado e na morte – a feminilidade também passa a ser ligada com a parte do eu propensa ao pecado.¹⁵⁶

As consequências desse modo de construir o pensamento e as relações são funestas. O dualismo que enaltece um extremo, só pode redundar em depreciação do outro, lembrando que tal menosprezo nunca fica restrito apenas ao campo das ideias, mas se desdobra na concretude da vida. Gebara explicita:

¹⁵⁶ RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião*: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p.83-100.

Nesse sentido, toda epistemologia é de certa maneira uma ética e toda ética é também uma epistemologia. Um conhecimento que despreza a contribuição das mulheres não é apenas um conhecimento limitado e parcial, mas um conhecimento que mantém um caráter de exclusão. Sua pretensão à universalidade já revela seus limites. Podemos afirmar que, a nível concreto das análises feministas, é um conhecimento que não é muito atento à dimensão ética de justiça, de igualdade e de respeito da pluralidade dos seres e de suas experiências.¹⁵⁷

Elaborar uma compreensão do feminino que seja condizente com a tradição bíblica em sua inequívoca afirmação da igualdade de dignidade dos sexos é a porta para uma visão mais acurada de quem seja Deus e a humanidade por Ele criada.

Infelizmente, a despeito da urgência de que a teologia revise suas elaborações naquilo em que tem corroborado às práticas sociais desumanas e desiguais, a alguns, apenas as experiências de dor verificáveis na realidade, consegue captar-lhes a atenção.

VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

A afirmação de que a humanidade seja imagem de Seu Criador, de *per si*, confere-lhe um destino. A violência, embora fenômeno constatável nos primórdios da civilização, não representa seu estado ideal ou alvo, mas a contingência a que estão circunscritas todas as vivências humanas. Os relatos bíblicos cuidam de descrever essa realidade em suas narrativas primordiais e em diferentes histórias constata o uso da força por aqueles que estão em posição de utilizá-la. A fé cristã mesma comporta em seu centro um evento de extrema violência: a crucificação de Jesus, o Filho de Deus. A mensagem teológica implícita neste evento conserva grande tensão. Ao mesmo tempo em que a companhia Divina se faz presente na agrura do viver, percebe-se que este é uma contingência inevitável. Bingemer resume essa verdade ao afirmar que:

O mistério da Encarnação coloca o próprio Filho de Deus e a corporeidade humana por ele assumida em meio à violência e ao pecado presentes no mundo. Neste sentido, Jesus, em sua vida e em seu caminho histórico, não se encontra preservado

¹⁵⁷ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-143.

nem invulnerável às ambiguidades que implicam viver num mundo onde a paz ainda não é uma realidade plena.¹⁵⁸

Uma das condições discutidas e atestadas em pesquisas com diferentes recortes é o uso de força que caracteriza as estruturas patriarcais. Manter mulheres circunscritas a espaços sociais que lhes sejam convenientes, bem como obter destas, submissão abnegada em ambientes privados, nem sempre é tarefa que se possa cumprir sem certo vigor. A violência contra a mulher pode assumir traços variados: psicológico, moral, físico, etc e choca por seu crescimento:

Creio que o aumento da violência contra as mulheres torna-se ainda mais espantoso nestes tempos pelo fato de já estarmos vivendo mais de meio século de feminismo militante, sem contar os inúmeros esforços do passado mais distante. Além disso, através dos meios de comunicação estamos sabendo do crescimento do número das Delegacias da Mulher, de leis que protegem as mulheres em diferentes situações e, sobretudo, das organizações nacionais e internacionais que assumem esta frente em suas expressões plurais.¹⁵⁹

No Mapa da Violência no Brasil divulgado no ano de 2015, essa realidade foi dramaticamente expressa em mapas e gráficos nos quais pode se averiguar o crescimento do registro de homicídios de mulheres de 1.353 a cada 100 mil no ano de 1980 para 4.762 no ano de 2013.¹⁶⁰ Embora tais dados pertençam especificamente ao contexto brasileiro, a constante de violência contra a mulher pode ser atestada em diferentes países. Para algumas mulheres, a violência que lhes abate por pertencerem ao sexo feminino é agregada a discriminações econômicas, étnicas e raciais, tornando sua experiência ainda mais complexa e de difícil desarme.

A violência contra a mulher deve ser pensada com máxima profundidade afim de que as premissas patriarcais sejam suficientemente desmascara-

¹⁵⁸ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana. (Orgs.) *A bala, a flor e o perdão: violência e reconciliação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio:Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006, p. 17-35.

¹⁵⁹ GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 171-174.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Violência contra a mulher. *Concilium*, Petrópolis, n.252, p. 5 (163) - 25 (183), 1994/2: Teologia Feminista.

¹⁶⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Violência contra a mulher. *Concilium*, Petrópolis, n.252, p. 5 (163) -25 (183), 1994/2: Teologia Feminista.

das. A teóloga Schüssler Fiorenza faz detalhada análise das estratégias de docilização feminina que estão sempre em curso nas sociedades e estruturas dessa natureza.¹⁶¹ Ela divide tais práticas em quatro grupos: o primeiro busca a produção de um corpo feminino ideal com configurações muito específicas. No segundo grupo estão as práticas que tentam introjetar modos gestuais, posturais e de movimento, cuidando assim, que as mulheres possuam uma linguagem corporal determinada. O terceiro grupo intenta demonstrar que o corpo feminino é uma área para ornamentos com padrões normativos sobre o que é belo e aceitável. No quarto e último grupo de práticas disciplinadoras procura-se formar o corpo feminino como corpo ideal conjugando os três primeiros grupos em termos de raça, cultura, classe e religião formando assim, uma percepção da feminilidade como instância homogênea.

Constatar tais práticas remete à tentativa sempre em curso de dominação presente no patriarcado, que não reconhece o que está para além de si, mas a tudo deseja formatar segundo seus critérios, não permitindo ao outro seu direito básico de se construir historicamente conforme se compreende e deseja.

As premissas teológicas que subjazem ao pensamento de uma sociedade ampla e complexa como a Ocidental são obviamente variadas, no entanto, a elaboração teológica que se fez a respeito da mulher ao longo da história do Cristianismo e que perpassou a sociedade no Ocidente, muito tem a ver com as anomalias que nela se verificam. A inferioridade feminina foi deduzida ao longo da história da tradição cristã de textos como o relato da queda presente no Livro do Gênesis. É fatídico ter que assumir que as configurações assumidas pela fé nestas terras, se valeram de discursos escusos sobre a inferioridade feminina, sua suposta propensão ao pecado, sua vocação inequívoca restrita ao ambiente doméstico e sua submissão derivada de mandato propriamente divino, servindo estas às variadas condutas de abuso e violência.

CONCLUSÃO

O fazer teológico embala em seu seio muitas e importantes descobertas sobre a humanidade. Como horizonte último do ser humano, a realidade e experiência de Deus são categorias delimitadoras do que efetivamente o constitui. Conhecer a Deus é sempre conhecer ao homem-mulher e vice-versa. Esse percurso de conhecimento, entretanto, não é realizado no vácuo, mas na

¹⁶¹ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Violência contra a mulher. *Concilium*, Petrópolis, n. 252, p. 5 (163) -25 (183), 1994/2: Teologia Feminista.

contingência das muitas variáveis históricas, sendo por elas, não apenas configuradas, mas embotadas. Ao tornar claras as limitações que perfazem os diferentes discursos teológicos, estas podem ser devidamente questionadas e revistas. A assimetria que predominou o cenário da elaboração teológica, no que se refere à massiva presença masculina em seus redutos, trouxe não apenas o prejuízo do empobrecimento da perspectiva de quem Deus é, mas grande esvaziamento para a Antropologia Teológica como um todo. Uma parcela significativa da humanidade ficou não apenas silenciada, mas sufocada pelas atitudes que podem ter lugar quando o outro é visto como de somenos valor. A teologia segue neste esforço de reavaliação de suas concepções, entendendo sempre que está sob influência do que se reflete na sociedade que a cerca, bem como, influencia a mesma sociedade. Cabe, para a coerência e relevância da fé cristã, a disposição de corrigir o prumo de que se vale, para que este possa também, ser utilizado na construção de uma sociedade equânime.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana. (Orgs.) **A bala, a flor e o perdão: violência e reconciliação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio:Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006, p. 17-35.
- FLASCO Brasil. Waiselfisz, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015**. Homicídio de mulheres no Brasil. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2015_mulheres.php>. Acesso em: 22 de Jun. de 2017.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-143.
- GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos**. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 171-174.
- RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e Religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p.83-100.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Violência contra a mulher. **Concilium**, Petrópolis, n.252, p. 5 (163) -25 (183), 1994/2: Teologia Feminista.

EMPODERAMENTO DE MULHERES NO CONTEXTO DA REFORMA PROTESTANTE DO SÉCULO XVI

Letícia Aparecida Ferreira Lopes Rocha – Mestranda – UMESP

Resumo: A presente proposta de comunicação versa sobre o empoderamento verificado em algumas mulheres selecionadas para o desenvolvimento desta pesquisa, no contexto da Reforma Protestante do século XVI. Queremos evocar e destacar a participação destas no movimento reformador, bem como apresentar o empoderamento vivenciado por elas. O interesse por estas mulheres se justifica porque seus nomes e suas ações foram esquecidos e omitidos da história da Reforma. Neste sentido, seguiremos a perspectiva histórica na condução deste trabalho. Para tal, utilizaremos de algumas pesquisas, ainda que, incipientes sobre a presença de mulheres neste movimento. Será analisado o conceito de empoderamento, relacionado às experiências destas mulheres. Esta pesquisa encontra-se em andamento. Os resultados parciais até agora encontrados podem ser resumidos assim: há forte atuação de mulheres em vários campos. Isto é perceptível, por exemplo, na atuação de Katarina Von Bora, como administradora de bens, em Rachel Speght, como escritora, em Elisabeth von Meseriz Cruciger como compositora, esta última considerada a primeira compositora protestante pela literatura atinente à temática, dentre outros nomes e formas de atuação. Desta forma, entendemos que pesquisar tal universo religioso torna-se imperativo, sobretudo, neste ano em que se celebra os 500 anos da Reforma. Por isso, a opção de rememorar o papel, a atuação e a história de mulheres, que contribuíram para a disseminação deste movimento.

Palavras-chave: Empoderamento; Mulheres; Reforma Protestante.

Em 31 de outubro de 2017 celebram-se 500 anos da Reforma Protestante. Rememorar este acontecimento torna-se tarefa interessante e alvissareira, pois este constituiu-se num divisor de águas na história do cristianismo e da sociedade.

A Reforma Protestante desencadeada na Europa do século XVI, pode ser considerada a culminância de um processo em curso motivado por pessoas insatisfeitas com a atuação eclesial vigente naquele período. Foi, em seu conjunto, permeada por ideologias e pensamentos, de lideranças/membros da igreja. Para a estudiosa do protestantismo Claudete Beise Ulrich (2016, p.74),

“O Renascimento, o Humanismo, o movimento João Wyclif possibilitou o surgimento da Reforma”. Também, houve outros fatores que contribuíram, como: contestação dentro da própria Igreja- movimento monástico com a figura de Santo Antão, após São Francisco de Assis, a Ordem Dominicana fundada por Santo Domingo, contemporâneo de São Francisco.

No movimento reformador houve a participação de mulheres, no entanto, foram silenciadas e ocultadas desta história. Não há uma literatura/teologia sistematizada sobre a participação destas no movimento. Neste sentido, este texto quer contribuir para o conhecimento de figuras femininas atuantes durante a reforma.

Em um breve ensaio, preparado pelas autoras Sônia Mota, Wanda Deifelt e Ketlin Lais Schuchardt (2016, p.5), intitulado, *Em Memória delas: mulheres na reforma protestante*, estas apresentam a posição de Lutero, João Knox e Calvino com relação às mulheres. Evocamos tais concepções nesta discussão como forma de pensar a condição de ser mulher no interior da reforma.

Lutero viu como apropriado para as mulheres o papel de ajudantes e companheiras, cabendo-lhes o tradicional papel de esposa e mãe, permanecendo sujeitadas aos maridos. João Knox foi ainda mais radical em seu pensamento, “publicou um tratado chamado ‘O primeiro toque da trombeta contra o monstruoso regimento das mulheres’ (1558), no qual anunciava a sua posição contra qualquer tipo de governo de mulheres”. Calvino é o único teólogo do século XVI que vê o silêncio das mulheres na Igreja como coisa ‘indiferente’, isto é, como matéria determinada pela lei humana e não pela divina”.

Diferentemente de Lutero e João Knox, João Calvino assume segundo as autoras, uma posição ambivalente. Ele é indiferente à mulher. Em tais acepções estes autores denotam a desvalorização e a exclusão impostas às mulheres no período da reforma.

Buscamos alguns textos de Lutero nos quais aborda questões como, a educação, o matrimônio e a sexualidade. Sobre o matrimônio Lutero (1995, p.162) expressa que,

quem é homem tem que ter uma mulher, e quem é mulher tem que ter um homem. Pois a palavra de Deus “crescei e multiplicai-vos” não é um mandamento apenas, é mais do que um mandamento, é uma obra divina que não nos compete impedir ou abandonar.

Deste excerto extraímos a importância dada ao matrimônio, na visão de Lutero. Assim, a Reforma estabelece o lugar da mulher, que é ser mãe, dona de casa, e submissa ao esposo. Ou seja, distante dos altares, dos discursos e das prédicas, considerados espaços masculinos. Contrair matrimônio com um homem, neste período, supõe, encerrar-se nas tarefas domésticas e

na perda de seus próprios corpos, pois este pertence ao cônjuge. Desta forma, concretiza-se um destino para às mulheres da reforma, o matrimônio.

No que concerne à vida religiosa, os mosteiros haviam sido, até a Reforma, o espaço privilegiado de mulheres. Entretanto, os discursos proferidos por Lutero, repletos de críticas a esta forma de vida e também as incoerências da Igreja motivaram a saída de inúmeras mulheres dos mosteiros. Neste sentido, vários mosteiros foram extintos e ao sair elas buscavam estabelecer suas vidas por meio do matrimônio. Algumas destas mulheres buscaram nesta opção formas de empoderamento, mediante a atividade que lhe cabia.

EMPODERAMENTO NA PERSPECTIVA DA REFORMA

A palavra empoderamento tem se generalizado e, podemos afirmar, popularizado em vários âmbitos, desde o senso comum à academia. Empoderamento torna-se uma ferramenta que permite os grupos e pessoas analisar processos pessoais e de grupos, conforme, veremos.

Nessa perspectiva, destacamos algumas mulheres, para verificar o processo de empoderamento, pois se reconhece que tal processo não foi homogêneo e não atingiu a todas as mulheres deste período. Muitas se mantinham fiéis e obedientes ao seu destino no matrimônio. Outras se destacaram, devido às suas posturas frente aos seus maridos, à sociedade e à igreja.

Ao conceituar empoderamento Leon (2001, p.95), cita que, “empoderarse significa que las personas adquieren el control de sus vidas, logran la habilidad de hacer cosas y de definir sus propias agendas”. Acredita-se que algo análogo ocorreu com às mulheres na reforma, que começaram a adquirir autonomia sobre suas histórias. Tomaram consciência de seus dons, valores e direitos, e os colocam a serviço do seu próprio crescimento e também, dos outros. Tal consciência possibilita a subversão da ordem patriarcal vigente.

Em outra perspectiva, a autora Rute Vivian Angelo Baquero faz um mergulho histórico e busca às origens deste termo na Reforma Protestante. Segunda está autora (2012, p.174), “a Tradição do *Empowerment* (*Empowerment Tradition*) tem suas raízes na Reforma Protestante, iniciada por Lutero no séc. XVI, na Europa, num movimento de protagonismo na luta por justiça social”. A partir desta visão que nos propõem Baquero, inferimos que, o período da reforma foi um berço fértil de produção, renovação e atualização de novas questões, haja vista, o conceito de empoderamento.

O processo de empoderamento possui uma dinâmica própria e é distinto para cada grupo ou pessoas. Assim ocorreu com as mulheres no período da reforma. Não atinge a todas na sociedade, visto que é um processo de consci-

entização que ocorre gradativamente. Não ocorre sem conflitos, pois o ato de empoderar-se supõe rompimento com o poder de dominação patriarcal vigente. Leon (2001, p.103), ao falar sobre tal questão, adverte, “el empoderamiento no es un proceso linear con un inicio y un fin definidos de manera igual para las diferentes mujeres o grupo de mujeres”.

EMPODERAMENTO DE MULHERES NA REFORMA PROTESTANTE

Na literatura pesquisada para este trabalho, embora escassa, foram encontradas algumas mulheres, que tiveram uma forte atuação no período em questão. Selecionamos três para esta análise, a saber: Katarina Von Bora, Rachel Speght e Elisabeth von Meseriz Cruciger. Podem ser consideradas subversivas, audaciosas e, sobretudo, empoderadas diante de uma sociedade que as mantinha à margem da participação pública.

Será traçado uma breve biografia de Katharina Von Bora, fornecido por Ulrich (2016, p.76),

Katharina von Bora nasceu no dia 29 de janeiro de 1499, como filha de Hans von Bora e Katharina von Haubitz... Ela foi, levada pelo pai, com apenas 6 anos de idade, para o convento beneditino em Brehna, com o objetivo de ali receber uma boa educação. [...]

No convento Katharina aprendeu a ler, a escrever um pouco de latim (a língua acadêmica desse período histórico), a decorar salmos e recitá-los, a fazer trabalhos manuais e adquiriu conhecimentos na área administrativa e no uso de ervas medicinais.

...a leitura dos textos de Martinho Lutero, em que este mostrava que a justificação é por graça e fé, não mais sendo necessárias as obras e os sacrifícios para alcançar a salvação. Inspiradas pelas ideias reformatórias, que a salvação, portanto, também podia ser obtida fora do convento, doze freiras fugiram do convento de Nimbschen.

Extraímos deste excerto elementos que contribuem para o entendimento da atuação de Von Bora. A vida no mosteiro possibilitou conhecimentos que naquele período, não eram destinados às mulheres. Estes conhecimentos adquiridos no convento foram fundamentais para sua atuação junto ao seu futuro esposo, na administração dos bens e, também, na condução de tarefas do cotidiano. Katarina Von Bora, rechaça o casamento que arrumaram para ela, quando fugiu do convento e, se impõe: quer casar com Lutero. Neste ato

de recusa à imposição que lhe é dada, é perceptível a audácia e a autonomia, ao decidir sobre a pessoa com quem quer casar-se. Assim, Lutero casou-se com Katarina e tiveram seis filhos.

Os conhecimentos adquiridos no convento, possibilitaram lidar com questões administrativas do seu lar, bem como, as leituras empreendidas, os conhecimentos de latim também possibilitaram a imiscuir no universo das discussões de seu marido com estudantes. Enfim, Katarina von bora foi uma mulher empoderada, na medida em que tomou consciência das suas virtudes, soube fazer suas escolhas (fugir do convento, casar-se com Lutero), teve autonomia sobre sua vida e história.

Outra mulher considerada empoderada na reforma foi a compositora Rachel Speght. Buscamos nas autoras Mota, Deifelt e Schuchardt (2016, p.7) aspectos da personalidade e funções assumidas por Rachel Speght para o desenvolvimento desta análise.

Uma calvinista inglesa, Rachel Speght (1597-data de morte desconhecida) escrevia em forma de poesia e usava o próprio nome, numa época em que as mulheres usavam pseudônimos masculinos para permanecer no anonimato. As suas anotações eram abonadas por passagens bíblicas, o que revela seu conhecimento e capacidade de argumentação teológica. Rachel argumentava que as mulheres receberam corpo, alma e espírito de Deus. A alma, segundo ela, era o lugar onde habita a mente, a vontade e o poder. Para que Deus daria todos estes talentos a elas se não para serem usados? Não usa-los seria uma irresponsabilidade.

Em Rachel Speght percebemos traços de verdadeiro autonomia e conhecimento teológico para o desenvolvimento da arte a que dedicou toda a sua vida. Escrever numa época em que a mulher não era reconhecida, podia ser um ato de extrema coragem e ousadia. Ela era uma boa estrategista, uma vez que escrevia e dava um enfoque bíblico aos escritos, como forma de camuflar o que queria expressar nos poemas. Em sua forma de escrita anunciava questões importantes e não discutidas na época sobre a mulher, em contrapartida, denunciava que a mulher, assim como o homem, recebeu alma, corpo e espírito. Os escritos de Rachel Speght eram contundentes e sempre favorável às desamarras da opressão que foram submetidas às mulheres, em outras palavras, lutava para que outras mulheres se empoderassem.

A última mulher selecionada para esta pesquisa é a compositora Elisabeth von Meseriz Cruciger. Segundo Ulrich (2016, p.76),

Elisabeth von Meseritz nasceu em 1500, na Pomerânia, na divisa entre a Alemanha e a Polônia. Não é possível, segundo Dom-

röse (2011, p. 60), identificar a origem da sua família. Sabe-se que ela foi quando pequena para o Convento Irmãs de Maria, da ordem dos *Premonstratense*, em Treptow, junto ao rio Rega.

A experiência desta é também marcada por ser freira. Foi por meio desta experiência de ser freira que Elisabeth von Meseritz aprendeu a tocar e a compor. Mas também a adquirir outros conhecimentos importantes para a formação de seu pensamento como compositora. Assim, como aconteceu com Katarina von bora, ela também abandonou o convento, influenciada pelas ideias propagadas por Lutero.

Ulrich (2016, p.80), cita que, “com 18 anos de idade, ela deixou o convento e foi recebida na casa de João Bugenhagen. Lá ela conheceu o aluno e colaborador de Lutero, Caspar Cruciger, com quem se casou”. Outra mulher que segue o destino estabelecido na reforma, ou seja, o matrimônio. É na concretude deste destino, o matrimônio, que também se realiza enquanto mulher na busca por autonomia.

Ulrich (2016, p.80) ainda informa sobre Elisabeth von Meseritz, no ano do seu casamento, em 1524, Elisabeth escreveu o hino “Senhor Jesus Cristo, o único filho de Deus, pai em eternidade...” (DÖMROSE, 2011, p. 59). Lutero incluiu o hino no primeiro hinário protestante em Wittenberg (DÖMROSE, 2011, p. 60) e ainda hoje se encontra no hinário oficial da Igreja Evangélica da Alemanha, sendo cantado no último domingo de Epifania. Elisabeth é considerada a primeira compositora do protestantismo.

Este hino que Elisabeth compôs denota seu conhecimento em assuntos teológicos e bíblicos (Ulrich, 2016). Enfim, Elisabeth von Meseritz foi uma mulher que buscou dentro de um universo machista e patriarcal, o seu protagonismo enquanto mulher.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal propósito deste artigo foi destacar a participação de algumas mulheres no movimento reformador. Optamos por três, Katarina Von Bora, Rachel Speght e Elisabeth von Meseriz Cruciger, bem como apresentar o empoderamento vivenciado por elas. Para entender este processo de empoderamento, adentrou-se no contexto da época para conhecer o lugar ocupado pelas mulheres.

Os conventos foram fundamentais para a formação humana e acadêmica das mulheres. Neste espaço elas aprendiam a ler, escrever, administrar, cantar, compor, dentre outras funções. Este aprendizado contribuiu para o

desenvolvimento da autonomia, da autocrítica, e da conscientização. Ao renunciar estes espaços para assumir o ambiente social externo ao convento, estas carregavam consigo tais aprendizados que possibilitavam posicionar-se na sociedade.

Estes posicionamentos foi percebido nas falas e nos discursos das mulheres que escolhemos para analisar neste trabalho. Infere-se que, estar no convento, e depois a saída, influenciadas pelas leituras revolucionárias propostas por Lutero, Calvino e outros reformadores, foram fatores decisivos na história de vida destas mulheres e que constituíram o empoderamento.

Desta forma, entendemos que a pesquisa sobre este universo religioso torna-se imperativo, sobretudo, neste ano em que se celebra os 500 anos da Reforma. Por isso, a importância de lembrar e visitar o papel, a atuação e a história de mulheres que contribuíram para a disseminação deste movimento.

As pesquisas sobre o papel, a atuação e o empoderamento das mulheres na reforma ainda são incipientes. Isso denota a pouca atenção dada à participação de mulheres nesse movimento. Há extensa bibliografia sobre a reforma, e sobre os principais reformadores, no entanto, pouco ou quase nada é encontrado sobre as mulheres. Em outras palavras, as mulheres foram silenciadas e ocultadas deste movimento.

REFERÊNCIA

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? – Uma discussão conceitual. In: **REVISTA DEBATES**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p.173-187, jan.-abr. 2012. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/debates/article/view/26722>. Acesso em 16 de ago. de 2016.

LEÓN, Magdalena. **El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos em los estudios de gênero. Conferencia presentada en el Primer Encuentro: Género y democracia en las universidades e instituciones de educación superior de América Latina y el Caribe, en el marco de la Feria Internacional del Libro (FIL 99) en Guadalajara por el Centro de Estudios de Género del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de La Universidad de Guadalajara y el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.** Revista LA VENTANA, nº. 13 / 2001. www.revistascientificas.udg.mx/index.php. Acesso em 25 set.2015.

LUTERO, Marinho. “Da vida matrimonial”. In: **Obras selecionadas**. São Leopoldo/RS: Sinodal, 1995, vol.5.

MOTA, Sônia. DEIFELT, Wanda. SCHUCHARDT, Ketlin Lais. **Em memória delas**: mulheres na reforma protestante. São Leopoldo/RS: CEBI, 2016

ULRICH, Claudete Beise. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do século XVI. In: **Estudos de Religião**, v. 30, n. 2 • 71-94 • maio-ago. 2016. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/6846/5309>. Acesso em 15 de abr. de 2017

RELIGIÃO E IDENTIDADE: O BATUQUE E O PENSAMENTO BATUQUEIRO

Lilian Ghisso Aristimunho – Mestranda – PUC Goiás/CAPES

Resumo: Os negros africanos traficados ao Brasil durante a escravidão trouxeram consigo tradições e religiosidades de características diversas. Por questões de sobrevivência, pessoas de diferentes tribos foram obrigadas a se aproximar, a fim de criarem mecanismos para a preservação de suas origens. A cultura africana era subordinada à cultura hegemônica brasileira no período da escravatura. No processo de acomodação, a religião africana perdeu elementos originários como por exemplo, rituais e simbologias. Em contrapartida, acabou ganhando características e significados de outras religiões que foram agregados à cultura. Aceitando a religião como produtora de sentido nas sociedades, as consequências drásticas causadas pela redução cultural tornam-se iminentes. Observando-se dessa forma as consequências, a proposta deste trabalho é estudar as configurações da religião afro-brasileira do batuque, típicas do Rio Grande do Sul, e sua relevância na construção identitária dos batuqueiros. A pesquisa centra-se no argumento de que a religião, de acordo com Geertz (1978), é fonte da recuperação de sentido e identidade pessoal, em que as pessoas religiosas veem, interpretam e compreendem o mundo segundo as estruturas doutrinárias de suas crenças. Além disso, os argumentos estabelecem pontes entre os sistemas de crenças religiosas, a identidade pessoal dos filiados do batuque e considera a influência da religião nos âmbitos social, cultural, comportamental, ainda a constituição do indivíduo, refletindo-se na busca do contato com a divindade. São discutidas, ao longo do trabalho, perspectivas desenvolvidas no campo da Sociologia, Antropologia Social e da História. O trabalho embasa-se no referencial teórico da literatura recorrente quanto à introdução das culturas africanas no Brasil, o processo de acomodação da religião e os principais grupos de religiões afro-brasileiras atuais.

Palavras Chaves: Identidade; Religião; Batuque; Batuqueiro.

Quando referenciamos a religiões afro-brasileiras, estamos falando de uma sabedoria ancestral perpetuada no tempo através da tradição oral. Uma reinvenção das crenças e práticas diversas trazidas do território africano para o Brasil e aqui adaptadas à situação de cativo, em contato com valores religiosos e simbólicos do catolicismo Ibérico e magia europeia; das religiões indí-

genas e, a partir do século XIX, com o protestantismo histórico, o espiritismo europeu e o catolicismo romano. De um modo geral, os estudiosos relacionam a influência étnica regional das religiões afro-brasileiras na atualidade, pela presença numérica dos povos bantos e/ ou dos sudaneses (SANTOS, 2014, p.36).

Segundo Ivo Pedro Oro (2013) as religiões afro-brasileiras praticadas em nosso território podem ser divididas em três grupos principais: a tendência africana; a tendência brasileira e a tendência intermediária. Na africana, predominam os elementos mitológicos e simbólicos africanos que cultuam os Orixás e os antepassados. É representada no Brasil, dentre outras crenças, pelo Candomblé, o Xangô, a Casa de Minas e o Batuque (CARVALHO, 1988, p. 88; ORO, 2013, p. 104-106). Já na tendência brasileira, predominam os elementos do catolicismo e do kardecismo. Os cânticos e rezas são em português. Cultuam-se caboclos, pretos-velhos e Exus. Ela surgiu na década de 1920, é representada pela Umbanda. Entre a tendência africana e a brasileira está a intermediária, que cultua Exus e Pombas giras como entidades protetoras. Seus cultos são realizados nas línguas portuguesa e africana. É vulgarmente conhecida como Magia Negra, Quimbanda ou linha cruzada.

O Candomblé, assim como o Xangô, a Casa de Minas e o Batuque mantem e compartilham algumas semelhanças em seus rituais: a língua nagô como língua religiosa; o culto aos Orixás e aos antepassados. Cada Orixá tem características próprias e competências determinadas para auxiliar espiritualmente na vida das pessoas e da sociedade. Segundo Corrêa (2006) no Batuque, religião afro-brasileira, típica do Rio Grande do Sul, a herança africana é vivenciada espontaneamente pelo afiliado. Ela é fundante, em relação ao culto, pois alicerça a estrutura mental cognitiva e oferece direção para o pensamento social batuqueiro (CORRÊA, 2006, p.29).

O BATUQUE

Os primeiros terreiros a surgirem no Rio Grande do Sul foram fundados nas cidades de Rio Grande e Pelotas, entre os anos de 1833 e 1859. Seus rituais eram de fundamento Ijexa, provenientes da Nigéria e impulsiona outras nações como o Jejê do Daóme (atual Benim), cambinda (de enclave angolano) e Oyó, também da região da Nigéria (CORRÊA, 2006). No Rio Grande do Sul existem três formas básicas de rituais ligados à africanidade: Batuque, Umbanda e linha cruzada. Os afiliados a elas sabem identificar as diferenças entre cada uma por meio de características específicas e são capazes de se incluir ou não em uma destas formas.

Atualmente, em Porto Alegre, concentram-se a maioria das casas de batuque do Estado e delas são irradiados conhecimentos diversos dessas religiões. O Batuque é uma realidade de caráter peculiar que surgiu em uma microrregião do Rio Grande do Sul e espalhou-se para outras regiões atravessando fronteiras nacionais (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.32; ORO, Pedro, 1999, p. 49). O modelo sólido e articulado da estrutura jêje-nagô sustentou o Batuque como manifestação. A origem étnica é atribuída a grupos tribais africanos aos quais os afiliados chamam de lados: Ijexá, Oió, jêje, Nagô e Cambinda.

A herança africana reclamada pelo batuque enquanto uma manifestação das religiões afro-brasileiras, diz respeito à apreensão do conhecimento da realidade, como também das relações instituídas entre os seres da natureza, animados e inanimados. “Constituindo parte das filosofias africanas vindas das sociedades ligadas às questões da ancestralidade, da identidade territorial, da transmissão dos conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos e pelos tambores” (JÚNIOR, 2010, p.26).

Os valores éticos construídos de forma coletiva regulavam a vida das sociedades africanas e costumavam ser transmitidos nos rituais sociais normativos, da mesma forma, Corrêa (2006) acredita que a tradicional herança africana se preserva no Batuque apesar da convivência com a sociedade ocidental e da repressão histórica dos africanos e seus descendentes no Brasil. Para ele identidade batuqueira é constituída em torno da religião e de seus elementos circundantes, e estes são reforçados individual e socialmente, pela oposição à cultura ocidental. Corrêa vai além, quando afirma que no caso do Batuque a apropriação de uma africanidade pode ser considerada uma atitude de auto exclusão simbólica de um grupo diferenciado da sociedade brasileira (CORRÊA, 2006, p.68).

A maioria das famílias frequentadoras das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul são negras e, as famílias negras não frequentadoras, geralmente, possuem conhecimento sobre os ritos, pelo menos de modo razoável. A complexidade configurativa, a representatividade numérica, a inserção em uma cultura mais ampla e a reprodução de conhecimento, “permite que o Batuque possa ser considerado uma subcultura urbana” (CORRÊA, 1992, p. 69).

Quanto à aquisição de bens materiais, analisada por uma perspectiva social, é possível perceber que tanto o fluxo de pessoas quanto o ato de dar e receber é muito importante dentro do batuque. A simples recusa em doar ou o ato de se recusar em receber equivale a uma grande desfeita, considerada uma recusa à aliança e à comunhão. Segundo Corrêa (2006) no Batuque, ao

final dos eventos festivos, os alimentos rituais são compartilhados com a comunidade, traduzindo o sagrado para o social.

Semelhante ao sistema do *potlatch* descrito por Mauss em *Ensaio sobre a Dádiva*, também no Batuque existe uma mistura de deveres intrínsecos e obrigatórios nos atos de dar e de receber. Esses atos são coerentes com o pressupor da existência de “vínculos espirituais” entre as coisas, nesse contexto os indivíduos se tratam como coisas, por isso, “dar e receber implica em uma troca espiritual entre almas” (MAUSS, 2003, p. 202).

Na concepção do batuque, o corpo, a alma e o pecado estão longe da visão dicotômica da religião ocidental onde a dor redime e o prazer condena. O corpo ganha proporções de espaço sagrado porque o Orixá se manifesta através dele. O sexo não é pecado embora seja regulado pelo grupo. As mulheres são independentes e costumam manter o sustento da casa, dos filhos e até de seus companheiros que, em ocasiões adversas, gerando problemas, podem ser substituídos. Esse é um modelo típico de “família matrifocal, onde a mulher é o elemento fixo e o homem, o móvel” (CORRÊA, 1992, p. 268).

O PENSAMENTO BATUQUEIRO

Embora a matéria que anima o pensamento africano seja parecida à referência a respeito dos povos negros da África, existe uma diferença entre o pensamento africano do pensamento de diáspora. Os deslocamentos causados pela Diáspora Negra produziram reconfigurações espaciais, temporais e culturais, resultando em inovações identitárias (ZOUNGBO, 2012). Essas reconfigurações comprometem os significados de tradição e ancestralidade. A tradição passou a ser vinculada à reivindicação étnica entre os povos africanos e a ancestralidade pautada em reconhecimento identitário de natureza raciais, aberta a mesclagens como o “sincretismo e mestiçagem entre africanos e afrodescendentes” (MACEDO, 2017, *on-line*).

O pensamento africano originalmente buscava de forma pragmática a solução dos problemas da vida terrena, através do equilíbrio das forças para perpetuar a continuidade dessas existências. Entretanto, sempre a contradição e a negociação fizeram, parte da dinâmica dos conflitos e das possibilidades na busca do equilíbrio (JÚNIOR, 2010, p. 26).

No pensamento religioso dos grupos africanos na Bahia, diga-se de passagem, diaspórico; segundo Bastide (1978) existem contradições lógicas e também existem identidades e diferenças entre o pensamento desses grupos, porém há lógica neles. Para ele “há uma forma de pensar (provavelmente herança africana) característica destes grupos religiosos negros e que se diferen-

cia da ocidental em muitos aspectos, embora haja flagrantes de similaridades em outros” (BASTIDE, 1978, p. 282 *apud* CORRÊA, 2006, p. 70).

Essa concepção serve também para as contradições dentro do conjunto de representações batuqueiras, que embora percebidas pelos fiéis, não são de grande importância no cotidiano. Porque esses fiéis costumam pertencer a duas das três formas básicas de rituais ligados à africanidade: Batuque, Umbanda e linha cruzada. E eles sabem identificar as diferenças entre cada tendência, por meios de características específicas e são capazes de se incluir ou não em uma destas formas. Essa problemática é irrelevante, porque os fiéis articulam os elementos contraditórios dentro de seus respectivos universos (CORRÊA, 2006, p. 70).

A resposta para as contradições tem menor relevância diante da importância do significado, principal impulsionador das crenças religiosas. Porque, “aquele que tiver que saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 1978, p. 126). A perspectiva religiosa é uma maneira particular de construir o mundo, as atividades simbólicas das crenças produzem e tornam essas perspectivas invioláveis às revelações díspares da experiência secular (GEERTZ, 1978, p. 128).

A IDENTIDADE BATUQUEIRA

Ser batuqueiro é “revestir-se de uma identidade que expresse uma filosofia, um modo de vida específico. Esse universo é composto por um conjunto de elementos complexos, implícitos em uma cosmovisão que demonstra as relações entre tais elementos e o lugar que as coisas e as pessoas ocupam no mundo, a forma como o Cosmo se organiza” (CORRÊA, 1992, p. 69).

Até a consolidação de sua identidade, a criança batuqueira sofre influência da escola ou dos meios de comunicação pelo processo de inculturação. É influenciada também pelo batuque no processo social de indução. Para os afiliados nascidos em famílias não batuqueiras, a assimilação da identidade do grupo acontece em níveis diferenciados. Entretanto, a identidade é assimilada posteriormente e matizada por experiência da vida pregressa, destacando-se visivelmente sob o pensamento ocidental (CORRÊA, 1992, p. 253).

Segundo Lépine (1981) numa esfera cosmogônica, em geral, os Orixás representam “estereótipos de personalidade, possuem um temperamento próprio reproduzidos por seus devotos e constituem um dos elementos da pessoa humana” (LÉPINE, 1981, p. 17).

Os indivíduos pertencentes à religião afro-brasileira desenvolvem novas relações sociais, dentro do terreiro, a partir do momento que passam a ser

classificados por tipos psicológicos. Pela análise desses estereótipos, surge a concepção de pessoa humana, onde a herança africana é capaz de se destacar sobre o pensamento ocidental, fornecendo um modelo diferenciado de agir no mundo. “A identificação com a divindade proporciona um lugar definido nas relações sociais para os adeptos” (LÉPINE,1981, p.29).

Dessa forma, a identidade resulta da aceitação do grupo e a interiorização de seus modelos culturais. E principalmente da consciência entre “nós e eles”. Na recuperação da identidade pessoal, as religiões afro-brasileiras oferecem um conjunto de características tradicionais de personalidade, esquemáticas e adaptáveis à diversidade dos indivíduos concretos e seus anseios individuais.

É pela inserção no grupo religioso, que o adepto se diferencia do não grupo, a estreita ligação com o Orixá determina o estereótipo das relações mais amplas da sociedade, o contato com não adeptos, as afinidades e incompatibilidades, as atividades profissionais e até mesmo escolhas conjugais (LÉPINE, 1981, p. 30).

CONCLUSÃO

A configuração do batuque compreende uma estrutura que permite sua permanência no campo religioso por seu grau de complexidade, representatividade e sua capacidade de reproduzir seus conhecimentos. Associando o fato de que mesmo as famílias negras que não frequentam o batuque têm conhecimento de como ele funciona. É aceita como justificativa a sabedoria ancestral que se perpetuou no tempo através da tradição oral, fazendo com que o batuque seja considerado uma subcultura urbana. A religião se insere no cotidiano dos fiéis como fonte da recuperação de sentido e identidade pessoal, pois tanto os seguidores nascidos em famílias tradicionalmente batuqueiras, quanto os que aderem posteriormente, são capazes de se apropriar da visão de mundo batuqueiro, mesmo que em graus diferenciados. O terreiro insere os homens em novas relações sociais e os classifica em tipos psicológicos. Pela análise desses estereótipos, surge a concepção de pessoa humana, onde a herança africana é capaz de se destacar sobre o pensamento ocidental, fornecendo um modelo diferenciado de agir no mundo (LÉPINE,1981, p.13). Numa sociedade heterogênea fluídica como a atual; onde a identificação e a integração em uma posição ou função social são problemáticas, o batuque ainda é capaz de proporcionar um lugar definido nas relações sociais para seus adeptos.

REFERÊNCIAS

- BERKENBROCK, Volney j. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão diosíaca dos cultos afro-brasileiros. In: Carlos Eugenio Marcondes de Moura (orgs). **As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião doa orixás V.** São Paulo: EDUSP/Axis Mundi, 1994. p. 85-120.
- CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense.** 2ª edição. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- JÚNIOR, Henrique Cunha. **NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu.** Disponível em: <<
http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf>>. Acessado em: julho de 2017.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé Nagô. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. **Olóòrísá: escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Ágora, 1981, p. 3-10.
- MACEDO, José Rivair. **O pensamento africano no século XX.** Disponível em: <<www.suplementopernambuco.com.br/inéditos/1797-o-pensamento-africano-no-século-xx.html>> Acessado em: junho de 2017.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-294.
- ORO. Ari Pedro. **MERCOSUL: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata.** Petrópolis: Vozes, 1999.
- ORO. Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **"O axé nunca de quebra": transformações históricas em religiões afro-brasileiras,** São Paulo e Maceió (1970-2000). Editora: Edufal, Maceió, 2014.
- ZOUNGBO, Victorien Lavou. **Idas e vindas: Áfricas, Américas.** Trajetórias imaginárias e políticas. Projeto História (PUCSP), nº 44 jan/jun 2012 p. 9-22. Disponível em: <<
<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/925>>> Acessado em: julho 2017. ISSN 2176-2767.

BÍBLIA E LITURGIA: A POLÊMICA ENTRE O MINISTÉRIO PÚBLICO DE PERNAMBUCO E A CÂMARA DO RECIFE

Liniker Henrique Xavier – Mestrando – UNICAP

Resumo: Duas polêmicas relacionadas a presença da religião do espaço público marcaram a Câmara Municipal do Recife em abril de 2017. O Ministério Público de Pernambuco de Pernambuco (MPPE), por meio da sua 27ª Promotoria de Justiça de Defesa da Cidadania da Capital, que tem atribuições relacionadas a promoção e defesa do patrimônio público, recomendou a mesa diretora da Casa que "se abstenha de autorizar ou permitir a realização de reunião/encontro ou assemelhado, em que haja a prática de liturgias e rituais próprios de cultuação religiosa". Ao discutir a questão no plenário da Casa, surge o segundo ponto polêmico. A vereadora Marília Arraes (PT) afirmou querer retirar a Bíblia da sala. O regimento prevê que a Bíblia fique aberta sobre a mesa durante toda a reunião, à disposição de quem dela quiser fazer uso. O mesmo regimento prevê também que as sessões serão abertas com o presidente da Câmara proferindo as seguintes palavras: "Sob a proteção de Deus e em nome do povo recifense, iniciamos nossos trabalhos". Na atual legislatura municipal, a 17ª, os três vereadores mais votados da cidade do Recife pertencem a denominações evangélicas. Juntos, Michele Collins, Aimée Carvalho e Fred Ferreira, somaram mais de 43 mil votos no último pleito, em outubro de 2016. As duas primeiras colocadas, duas mulheres em seu segundo mandato, renovaram sua permanência na Câmara com mais votos que na eleição anterior, em 2012. O presidente da Casa, o vereador Eduardo Marques, também evangélico, foi eleito para o sexto mandato com mais de dez mil votos. A comunicação tem por objetivo apresentar os argumentos das bancadas a favor e contra a recomendação do MPPE e da retirada da Bíblia, que foram exaustivamente apresentados durante os debates feitos nas sessões da Casa.

Palavras-chave: Câmara do Recife; Política; Ministério Público; Bíblia.

INTRODUÇÃO

Em outubro de 2016, a população recifense elegeu os seus representantes para a 17ª legislatura da Câmara municipal. O pleito proporcionou a eleição de 14 os novos vereadores que não fizeram parte do grupo parlamen-

tar anterior e mais dois que participaram temporariamente como suplentes e voltaram como representantes eleitos. Levando em consideração os 39 assentos disponíveis na Casa José Mariano, 41% das vagas foram para estes novos mandatos. Ao todo, 21 partidos compõem a Câmara do Recife.

A vereadora mais votada na eleição foi a Missionária Michele Collins (PR), com mais de 15 mil votos, seguida da irmã Aimée Carvalho, com 14.338 votos (PSB) - as duas no seu segundo mandato - e, na terceira posição, com 14.277, aparece o vereador Fred Ferreira (PSC), em sua primeira passagem na casa legislativa. Os três parlamentares mais votados são membros das Assembleias de Deus. A lista da bancada evangélica conta ainda com o vereador Eduardo Marques (PSB), que foi eleito para sétimo mandato consecutivo com mais de dez mil votos; com a professora Ana Lúcia (PRB), vinda da Igreja Universal do Reino de Deus, que com 9.538 votos foi eleita para seu primeiro mandato; e com o vereador Renato Antunes (PSC), com 4.261 votos. Apesar de a Casa contar com outros representantes protestantes e também o católico Alcides Teixeira Neto (PRTB), os seis primeiros citados são os que têm trabalhado de forma mais efetiva na representação do segmento mais conservador.

Em seu primeiro mandato, a vereadora Aimée Carvalho apresentou o projeto de lei 130/2015, que institui no âmbito do sistema municipal de ensino o programa Escola sem Partido. A parlamentar também é responsável pelo Dia Municipal do Pastor Evangélico e, em 2013, colocou para tramitar na Casa o projeto 334/2013, que pede a disponibilização de exemplares da Bíblia em todas as bibliotecas públicas e privadas da capital pernambucana. A Missionária Michele Collins é responsável pela aprovação do Dia Municipal do Círculo de Oração e preside a Comissão de Direitos Humanos da Câmara do Recife. Ainda em seu primeiro mandato, Fred Ferreira – da tradicional família do Ferreira, que conta com o deputado estadual por Pernambuco André Ferreira, e com o prefeito da cidade de Jaboatão dos Guararapes, Anderson Ferreira – ainda não apresentou projetos ligados exclusivamente a pauta evangélica.

É importante destacar também o posicionamento da bancada em alguns casos específicos. Na legislatura anterior, a 16ª, a Câmara do Recife atravessou um período turbulento ao ter que aprovar o Plano Municipal de Educação da cidade. Em uma sessão que durou quase seis horas, os vereadores aprovaram o plano depois de verem objetos jogados no plenário, gritos de guerra, apitaço, cartazes de repúdio e uma porta arrombada, como registrou o Diário de Pernambuco. Após forte mobilização da bancada evangélica, especialmente das vereadoras Aimée Carvalho e Michele Collins, o texto foi aprovado sem nenhuma menção à ideologia de gênero.

Já na 17ª legislatura, a bancada protestante se mobilizou para barrar – com sucesso – a criação do Conselho Municipal de Políticas Públicas LGBT. Desta vez, neste novo mandato, observou-se um esforço dos parlamentares em argumentar utilizando pontos que não estivessem ligados à religiosidade. Primeira a se posicionar contra a criação do conselho, Aimée Carvalho destacou que as garantias da Constituição Federal são destinadas a todas as pessoas, independente do gênero ou orientação sexual e ainda chamou à atenção para os gastos públicos oriundos da possível criação do conselho, levando em consideração o esforço da prefeitura com a redução das despesas, tendo, inclusive, diminuído as secretarias, que foram de 24 para 15 pastas. A proposta conseguiu ser barrada.

Foi dentro deste contexto, que, após observar a inserção de elementos do culto cristão durante uma sessão promovida pela vereadora Michele Collins, o Ministério Público de Pernambuco (MPPE) decidiu publicar uma recomendação que quase se transformou em uma crise institucional ao colocar em pauta uma batalha entre o poder legislativo e o Ministério Público. A recomendação foi publicada no Diário Oficial do MPPE, em abril de 2017, e gerou uma série de discussões entre os parlamentares.

A RECOMENDAÇÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO E A POLÊMICA NA OPOSIÇÃO

O texto publicado pelo MPPE recomenda preventivamente a mesa diretora da Câmara do Recife que se abstenha de autorizar ou permitir a realização de reuniões, encontros ou assemelhados em que haja a prática de liturgias e rituais próprios de cultuação religiosa, tanto no prédio da Câmara quanto em seus anexos. Para a decisão, o Ministério Público afirmou levar em consideração a Constituição Federal e o Programa Nacional de Direitos Humanos – 3 (PNDH – 3), cujo objetivo estratégico VI é o “respeito às diferentes crenças, liberdades de culto e garantia da laicidade.

A recomendação ainda afirma que, chegando ao Ministério Público notícias concretas de descumprimento, a instituição importará na “adoção das medidas judiciais cabíveis para correção das irregularidades e responsabilização dos agentes públicos, salientando, ainda, que a expedição prefixa responsabilidade e demarca o dolo”, como destaca o texto publicado no Diário Oficial.

A questão da liturgia na Câmara acendeu o debate também na oposição. Em matéria publicada na Folha de Pernambuco de 21 de abril de 2017, a vereadora Marília Arraes (PT) declarou que trava uma luta contra o costume

de "se ler passagens bíblicas e se falar no nome de Deus", por, segundo ela, se tratar de um retrocesso vivido no Brasil. Após a declaração, Marília Arraes se comprometeu a, dentro do mandato, estudar uma maneira para que a Câmara retire o exemplar da Bíblia que está colocado na mesa diretora que fica dentro do plenário da Casa.

Em dezembro de 2016, a Câmara do Recife aprovou o novo regimento interno da instituição, que entrou em vigor no dia 1º de janeiro de 2017, com a nova legislatura. A imprensa da casa divulgou que o novo regimento tem como objetivo modernizar o funcionamento do Legislativo municipal e promover adequações que levam em conta a Lei Orgânica do Município. O capítulo II do novo regimento, que trata das reuniões ordinárias, determina na sessão I, Artigo 183:

§ 1º A Bíblia Sagrada deverá ficar, durante todo o tempo da reunião, aberta sobre a mesa, à disposição de quem dela pretender fazer uso.

§ 2º Achando-se presente na Casa, pelo menos, a quinta parte do número total de Vereadores, desprezada a fração, o Presidente declarará aberta a reunião, proferindo as seguintes palavras: "Sob a proteção de Deus e em nome do povo recifense, iniciamos nossos trabalhos"

Após muito debate nas sessões seguintes à recomendação do MPPE, a Bíblia continuou a fazer parte do plenário e a mesa diretora silenciou acerca da questão litúrgica. Desde então os parlamentares têm usado a tribuna para questionar sobre as sessões solenes que homenageiam entidades religiosas e também sobre períodos festivos como o natal e a páscoa.

HISTÓRICO DE EMBATES SOBRE A QUESTÃO

Ministro aposentado e ex-presidente do Supremo Tribunal Federal, Antonio Cezar Peluso defendeu, em abril de 2012, a permanência do crucifixo nos espaços públicos em entrevista cedida a página Consultor Jurídico. Para ele, o símbolo é uma expressão da formação da cultura brasileira, e não de uma religião. Em agosto de 2009, a juíza federal Maria Lúcia Lencastre Ursaia, da 3ª Vara Cível Federal de São Paulo, entendeu que a presença de símbolos religiosos em prédios públicos não ofende os princípios constitucionais da laicidade do estado nem de liberdade religiosa. À época, ela rejeitou o pedido do Ministério Público Federal para a retirada dos símbolos nos prédios públicos. O pedido foi gerado a partir da representação de Daniel Sottomaior Pereira, então presidente da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos. Em seu despacho cautelar, a juíza afirmou:

O Estado laico foi a primeira organização política que garantiu a liberdade religiosa. A liberdade de crença, de culto e a tolerância religiosa foram aceitas graças ao Estado laico e não como oposição a ele. Assim sendo, a laicidade não pode se expressar na eliminação dos símbolos religiosos, mas na tolerância aos mesmos. A presença de símbolos religiosos em espaços públicos é natural, sem qualquer ofensa à liberdade de crença, garantia constitucional, eis que para os agnósticos ou que professam crença diferenciada, aquele símbolo nada representa assemelhando-se a um quadro ou escultura, adereços decorativos.

Em 2007, o Conselho Nacional de Justiça entendeu que o uso de símbolos religiosos em órgãos da Justiça não fere o princípio de laicidade do Estado. Tal entendimento foi elaborado a partir de quatro pedidos de providência (1.344, 1.345, 1.346 e 1.362), todos eles questionando a presença dos símbolos religiosos nos órgãos do Poder Judiciário. Já para o procurador federal da Advocacia-Geral da União, Átila da Rold Roesler, o Estado deve garantir a ausência de símbolos religiosos na esfera pública, em artigo, ele afirma:

A linha adotada pelo Estado constitucional brasileiro deve ser de neutralidade absoluta frente às questões religiosas conforme estabelecido pela Constituição Federal. Dessa maneira, ostentar símbolos religiosos que fazem referência apenas a uma religião padece de qualquer carga de razoabilidade na medida em que o Estado deve tratar todas as crenças com igualdade, cabendo-lhe assegurar a coexistência pacífica entre as diversas religiões e mesmo diante do ateísmo.

Sobre a questão da laicidade, Ranquetat Jr. (2008) vai destacar que este é um fenômeno político e não um problema religioso. Deste modo, a laicidade deriva do Estado e não da religião. Ele vai abordar a questão ao falar de laicidade, laicismo e secularização, defendendo o conceito de Barbier (2005), que admite, deste modo, uma laicidade francesa, portuguesa, brasileira. Assim, não é impossível que exista liberdade religiosa, pluralismo e tolerância em países onde não há laicidade. Os países escandinavos e a Grã-Bretanha são alguns dos casos (BARBIER, 2005).

É mister frisar que a laicização assim como a secularização são processos sociais que não podem ser generalizados e universalizados, devendo ser contextualizados histórica e socialmente. A laicização e a secularização não ocorrem de forma idêntica e única nos mais diversos países. Cada país possui um conjunto de características e circunstâncias sociais e culturais que possibilitam formas variadas e peculiares de laicidade e secularização (RANQUETAT JR, 2008).

Catroga (2006) vai observar ainda que, em países como a Inglaterra e a Dinamarca, práticas ligadas a religião estão diminuindo, ainda que o Estado não seja laico, o que ele vai denominar como uma "semi-laicidade". Esta quase laicidade existe em países como a Itália e Portugal. É fundamental então observamos o que escreveu político Bobbio, que distinguiu laicidade e laicismo, destacando os riscos da busca pela laicidade de forma intransigente.

La laicidad no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición para la convivencia de todas las posibles culturas. La laicidad expresa más bien un método que un contenido. El laicismo que necesite armarse y organizarse corre el riesgo de convertirse en una iglesia enfrentada a las demás iglesias (BOBBIO,1999).

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOBBIO, Norberto. **Cultura laica y laicismo**. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion>. Acesso em: 01 dez. 2006

CAPEZ, Fernando. **Laicidade não significa hostilidade contra fé**. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-set-01/nao-religiao-oficial-nao-significa-hostil-crencas>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Civitas: Revista de Ciências Sociais (Impresso), v. 11, p. 238-258, 2011.

MIURA, Douglas. **Uso de crucifixo não fere caráter laico do Estado, decide CNJ**. 2007. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2007-mai-29/uso_simbolo_nao_fere_carater_laico_estado_cnj>. Acesso em: 13 ago. 2017.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. **A condenação da Itália pela Corte Europeia de Direitos Humanos, por ostentar crucifixos em escolas públicas. Uma lição ao Brasil**. Disponível em: < <https://jus.com.br/artigos/13844/a-condenacao-da-italia-pela-corte-europeia-de-direitos-humanos-por-ostentar-crucifixos-em-escolas-publicas>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Representantes de Deus em Brasília: a banca evangélica na Constituinte**. Ciências Sociais Hoje, São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, ANPOCS, p. 104-132, 1989

PORFÍRIO, Fernando. **Rejeitado pedido para tirar crucifixo de locais públicos.** Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-ago-21/laicidade-nao-expressa-eliminacao-simbolos-religiosos>>. Acesso em: 21 jul. 2017.

RANQUETAT. **Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos.** Sociais e Humanas, v. 21, p. 67-75, 2008.

ROESLER, Átila da Rold. **O Estado não tem o direito de ostentar símbolos religiosos.** Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7252#_ftnref9>.

Acesso em: 01 set. 2017.

NOVOS DESAFIOS À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: O TRABALHADOR NO CONTEXTO DA TERCEIRIZAÇÃO E DA PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO

Luciano Gomes dos Santos – Doutorando – FAJE

Resumo: A TdL nasce no final da década de 1960 como resposta aos anseios do povo latino-americano, que se encontrava numa situação de opressão e marginalização. O interlocutor da TdL é o “não-homem” no sentido sociológico e não ontológico. É o pobre oprimido. A TdL, enquanto experiência crítica da fé, parte da realidade do ser humano que se encontra inserido num contexto de humilhação social e desrespeito em sua dignidade humana – *imago Dei*. Ela opta preferencialmente pelo pobre não reconhecido. Uma das fontes de inspiração da TdL é a Constituição pastoral do Vaticano II *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo. A TdL vem ao encontro do ser humano em suas “alegrias e dores”. Seu objetivo não se reduz à libertação econômica, política e social, mas também à libertação do pecado pessoal e social, conduzindo os homens na comunhão entre si e com o Criador. Apresenta a salvação de Deus que se encarnou em cada rosto humano para a redenção – Jesus Cristo. O objetivo é tornar Deus reconhecível como Deus da vida e como vencedor da morte, em todas as dimensões da existência humana. Dentre os diversos desafios atuais que se apresentam à TdL ressalta-se a situação do trabalhador, no contexto da terceirização e da precarização nas relações de trabalho. O objetivo desta Comunicação é refletir sobre os novos desafios que a realidade do trabalhador, no contexto da terceirização e da precarização do trabalho, traz à Teologia da Libertação. A metodologia adotada para o desenvolvimento da pesquisa foi a bibliográfica. Concluímos com o trabalho, que o interlocutor da TdL apresenta-se como o pobre trabalhador não reconhecido em nome da crise econômica e política provocada por interesses pessoais e empresariais. O trabalhador traz em si a *imago Dei* em sua existência. Ele não pode ser reificado em sua dignidade humana e divina, em nome de projetos econômicos e políticos. O trabalho é dimensão fundamental da existência humana na participação da obra da criação e da redenção.

Palavras-chaves: Teologia da Libertação; Trabalhador; Terceirização; Precarização; Trabalho.

INTRODUÇÃO

A TdL nasce no final da década de 1960 como resposta aos anseios do povo latino-americano, que se encontrava numa situação de opressão e marginalização. O interlocutor da TdL é o “não-homem” no sentido sociológico e não ontológico. É o pobre oprimido. A TdL, enquanto experiência crítica da fé, parte da realidade do ser humano que se encontra inserido num contexto de humilhação social e desrespeito em sua dignidade humana – *imago Dei*. Ela opta preferencialmente pelo pobre não reconhecido. Uma das fontes de inspiração da TdL é a Constituição pastoral do Vaticano II *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo.

A TdL vem ao encontro do ser humano em suas “alegrias e dores”. Seu objetivo não se reduz à libertação econômica, política e social, mas também à libertação do pecado pessoal e social, conduzindo os homens na comunhão entre si e com o Criador. Apresenta a salvação de Deus que se encarnou em cada rosto humano para a redenção – Jesus Cristo. O objetivo é tornar Deus reconhecível como Deus da vida e como vencedor da morte, em todas as dimensões da existência humana.

Dentre os diversos desafios atuais que se apresentam à TdL ressalta-se a situação do trabalhador, no contexto da terceirização e da precarização nas relações de trabalho. O objetivo desta Comunicação é refletir sobre os novos desafios que a realidade do trabalhador, no contexto da terceirização e da precarização do trabalho, traz à Teologia da Libertação. A metodologia adotada para o desenvolvimento da pesquisa é a bibliográfica.

O estudo está dividido três partes: (1) Tessitura da teologia da libertação: novas perspectivas; (2) Teologia da Libertação: a condição dos trabalhadores; (3) Trabalho: reconhecimento e libertação cristã.

TESSITURA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A TdL surgiu ao final da década de 1960, como processo da “consciência e da organização populares na defesa de seu direito à vida, na luta por sua dignidade e justiça social, no compromisso por sua libertação” (GUTIÉRREZ, 2000, p.28). É resposta à opressão e marginalização do pobre. É o pobre não reconhecido.

A TdL é práxis solidária e libertadora inspirada pelo Evangelho. É solidariedade motivada por valores evangélicos que se abre ao esforço autêntico da construção da fraternidade e justiça. “A matriz histórica da teologia da libertação está na vida do povo pobre” (GUTIÉRREZ, 2000, p.32). A reflexão

teológica coloca-se a serviço da proclamação do Reino de amor e justiça. A TdL fundamenta-se no Evangelho e apresenta seu significado histórico no contexto da América Latina.

A libertação configura-se em três níveis:

(1) Libertação exprime [...] as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos; (2) a história como um processo de libertação de homens e mulheres no qual estes vão assumindo conscientemente seu próprio destino situa em um contexto dinâmico e amplia o horizonte das mudanças desejadas; (3) falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos conduz às fontes bíblicas que inspiram a presença e o atuar do ser humano na história. Na Bíblia. Cristo nos é apresentado como portador da libertação (GUTIÉRREZ, 2000, p.95-96).

O primeiro nível da libertação é superação das opressões sociais, política e econômica. O segundo nível de libertação encontra na história humana por meio das relações intersubjetivas. O terceiro nível da libertação inspira-se na narrativa bíblica no paradigma da práxis de Jesus, como portador da libertação integral ao ser humano. A "libertação se opõe à opressão estrutural" (LIBANIO, 1987, p.146). A TdL designa uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. A libertação no contexto da TdL é compreendido em duplo aspecto: político e teológico. Libertação é devolver ao ser humano sua dignidade político-social-econômica e espiritual.

O método empregado pela TdL é "VER-JULGAR-AGIR". O referido método constitui-se em três mediações: *sócio-analítica* (MSA), *hermenêutica* (MH) e *teoria-práxis* (MTP). A mediação *sócio-analítica* (BOFF, 1978, p.37) corresponde ao primeiro momento do método: VER a realidade. O conhecimento da realidade é feito por meio das ciências sociais e humanas. Busca-se conhecer o que seja a opressão e a pobreza e quais são suas causas. O conhecimento da realidade torna-se a matéria-prima do fazer teológico.

A mediação Hermenêutica (BOFF, 1978, p.133-271) corresponde ao momento do JULGAR a realidade à luz da Palavra de Deus, conforme a salvação ou a perdição do ser humano. Aqui se dá o processo da construção do discurso teológico. Esse segundo nível está dividido em três partes: *profético*; *Tradição da fé* (julga se suas categorias de fé são legitimadores do *status quo*

de opressão e dominação da alteridade); *Leitura teológica de toda práxis humana* (BOFF; BOFF, 1979, p.17-18). “Privilegiam-se também o estudo e o uso da doutrina social da Igreja com o objetivo de melhor compreender a realidade e escutar uma palavra magisterial a respeito da matéria investigada” (BOMBONATTO, 2004, p.89).

A mediação *teoria-práxis* (BOFF, 1978, p.273-375) que corresponde ao momento do AGIR. O objetivo é romper todas as fronteiras do assistencialismo. Busca-se alcançar a libertação integral do ser humano que se encontra marginalizado e oprimido. A Igreja não deve assumir a dimensão de partido político ou ter que resolver os problemas de ordem econômica, mas ser a testemunha do Reino de Deus na história com todas as pessoas que sofrem das misérias espirituais e corporais. É o agir a favor do reconhecimento integral do ser humano em todas as suas dimensões.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: A CONDIÇÃO DOS TRABALHADORES

A TdL passa pelos caminhos dos oprimidos, e vê a realidade a partir dos empobrecidos. Destacamos o trabalhador como interlocutor da TdL. Atualmente, são aproximadamente, 13,5 milhões de desempregados¹⁶² no Brasil devido à crise político-econômica. A condição do trabalhador é desfigurada, angustiante e miserável. O interlocutor é o pobre trabalhador terceirizado e precarizado em suas condições de trabalho ou na experiência do desemprego.

Terceirização e precarização do trabalho e do trabalhador

A terceirização (Lei nº 13.429/2017) do trabalho é porta para o trabalho análogo ao de escravo, expressa a discriminação e a inferioridade dos trabalhadores subcontratados, fragmenta, divide, aparta, desmembra as identidades coletivas, individualiza e cria concorrência entre os que trabalham muitas vezes no mesmo local, nas mesmas funções, mas estão separados de fato e simbolicamente pelo crachá diferente e pelos diferentes uniformes, que identificam os de primeira e de segunda categoria (ANTUNES; DRUCK, 2013, p. 220-221).

A Terceirização é o processo pelo qual uma empresa deixa de executar uma ou mais atividades realizadas por trabalhadores diretamente contratados e as transfere para outra empresa. A empresa que terceiriza é chamada “empresa-mãe ou contratante” e a empresa que executa a atividade terceirizada é

¹⁶² Disponível em: <<http://g1.globo.com/economia/noticia/desemprego-fica-em-130-em-junho.ghtml>>. Acesso em: 09 set. 2017.

chamada de “empresa terceira ou contratada”. A terceirização provoca *apartheid* entre a ação coletiva do Direito do Trabalho e os sindicatos. Temos a pulverização dos sindicatos no mesmo espaço da empresa. Surge o enfraquecimento do sindicalismo.

A regulamentação da terceirização, sob o argumento de maior produtividade do trabalho e competitividade da indústria nacional, esconde sua verdadeira face. O que está por trás desse projeto é a retomada das taxas de lucro dos grandes empreendimentos mediante o estrangulamento do fator trabalho. A terceirização é fruto de nosso cenário político conservador que ameaçam as conquistas e os avanços dos direitos sociais no Brasil. É um golpe para desqualificar a democracia brasileira.

O que é precarização do trabalho? O termo precarização significa “pre-cário”, difícil, minguado, estreito. Escasso, raro, pouco, insuficiente. Incerto, vário, contingente; Inconsistente. Pouco durável, insustentável. Delicado, débil (FERREIRA, 1987, p. 1379). Precarização é o trabalho exercido em condições que colocam aqueles que o executam em uma situação de risco, fragilidade ou vulnerabilidade, a precariedade do trabalho pode ser identificada tanto a partir do estatuto do emprego ou ocupação daqueles que o realizam, implicando certo nível de proteção e reconhecimento social, como a partir das condições objetivas e subjetivas de trabalho propriamente ditas, enquanto atividade laboral (VARGAS, 2012, p.01).

A precarização do trabalho refere-se à emergência de novas formas de trabalho a partir de um processo de mudanças estruturais no capitalismo, que procura garantir competitividade às empresas por meio da flexibilização das relações de trabalho. É uma banalização à classe dos trabalhadores em todo o mundo que se revela, de um lado, no desemprego crônico em todos os campos de atividade, disfarçados como práticas trabalhistas flexíveis e para a máxima exploração administrável do trabalho em tempo parcial, e, de outro, numa diminuição significativa do padrão de vida até mesmo dos trabalhadores em ocupações de tempo integral (MÉSZÁROS, 2010).

TRABALHO: RECONHECIMENTO E LIBERTAÇÃO CRISTÃ

O trabalho deve ser visto como espaço de reconhecimento de libertação cristã. A dimensão laboral fundamenta-se no Deus criador e trabalhador (cf. Gn 2,2). Jesus é o *trabalhador-encarnado* na história humana para libertar o ser humano de todas as suas desumanidades (cf. Jo 1,14). Em Jesus, o trabalhador é reconhecido em sua plenitude. A dimensão do trabalho foi vivida

por Jesus e sua família. O trabalho é *locus* do reconhecimento intersubjetivo divino e humano.

O que é o reconhecimento? Axel Honneth apresenta três formas de reconhecimento e três formas de desrespeito. As três formas de reconhecimento são: relações primárias (*amor, amizade*), relações jurídicas (direito) e a comunidade de valores (solidariedade) (HONNETH, 2003, p.155-211).

Axel Honneth defende três formas de desrespeito: (1) maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; (2) privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, (3) degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo (HONNETH, 2003, p. 211). A luta pelo reconhecimento sempre inicia pela experiência do desrespeito à dignidade do sujeito. A autorrealização do indivíduo somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança, na experiência de direito, o autorrespeito e, na experiência de solidariedade, a autoestima.

Jesus – o *trabalhador-encarnado* cooperou com a obra de Deus por meio da pregação e efetivação do Reino. *O trabalho está na perspectiva do Reino como espaço de reconhecimento, direitos e dignidade. Deus trabalhou pela criação do mundo e trabalha pela sua salvação. O trabalho humano implica aspectos divinos e humanos. O anúncio do Reino é sinal histórico de Jesus trabalhador-encarnado que apresenta o direito de Deus, bondoso e compassivo, nas relações de trabalho.*

O *trabalhador-encarnado* se reconhece no rosto de cada pobre trabalhador, camponês e diarista, destituído da alegria de viver por meio do trabalho. Jesus como trabalhador experimentou as dificuldades dos trabalhadores na Galileia. Jesus foi um trabalhador diarista e, entendemos que Jesus viveu o desafio de ser contrato para trabalhar e garantir a sobrevivência de sua família.

O Evangelho contém aspectos socioeconômico-políticos, nos quais o Jesus encarnou sua Palavra de vida por meio dos quais comunicou a mensagem da Boa Nova. A TdL expressa por meio da mensagem de Jesus, libertar o trabalhador oprimido e marginalizado. A libertação cristã passa pela salvação completa do ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluímos com o estudo, que o interlocutor da TdL apresenta-se como o pobre trabalhador não reconhecido em nome da crise econômica e política provocada por interesses pessoais e empresariais. O trabalhador traz em si a *imago Dei* em sua existência. Ele não pode ser reificado em sua dignidade

humana e divina, em nome de projetos econômicos e políticos. O trabalho é dimensão fundamental da existência humana na participação da obra da criação e da redenção.

O trabalho é lugar do reconhecimento e de salvação na perspectiva do Reino de Deus. A história é construção do trabalho humano imbuído da graça de Deus. O trabalho do homem não se opõe ao trabalho de Deus, mas ambos se completam por meio do compromisso do homem em aperfeiçoar a sua vida por meio da atividade laboral. As relações de trabalho devem ser marcadas pela justiça e pela misericórdia do Reino. O trabalho é espaço de reconhecimento nas esferas do amor, do direito e da solidariedade.

O desafio da TdL é refletir teologicamente a condição do trabalhador à luz da Revelação Divina. O rosto do trabalhador nos interpela ao cuidado de si. Lutar pelo trabalhador é a luta do amor pela sua dignidade.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Ricardo; DRUCK, Graça. A terceirização como regra? **Revista do Tribunal Superior do Trabalho**, Brasília, vol. 79, n. 4, out/dez 2013.
- ARDUINI, Juvenal. **Horizontes de Esperança: Teologia da Libertação**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Clodovis. **Teologia e prática: teologia do político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOMBONATTO, Vera Ivanise (org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- FERREIRA, A. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- VARGAS, Francisco E. B. **Trabalho, emprego, precariedade: os contornos incertos de um objeto de investigação**. "Artigo não publicado". Universidade Federal de Pelotas, 2012.

O POETAR COMO SALVAGUARDA DA FÉ RELIGIOSA

Luís Gabriel Provinciatio – Doutorando – UFJF/CAPES

Resumo: O sentido poético, ou melhor, o fazer poético traz em seu bojo toda uma significação literária, linguística e, além do mais, existencial. O ato poético, então, carrega consigo o sentido de realização humana, apontando para a singularidade, finitude e capacidade criadora e compreensiva (hermenêutica) da existência. A religião, por sua vez, é aqui compreendida como uma possibilidade fundamental de vivenciar e significar a própria existência, donde o destaque eminente à dimensão experiencial dessa fé religiosa. Nesse sentido, a experiência religiosa é capaz de imergir o ser humano num profundo encontro da existência consigo mesma, significando-a. Diante disso, o poema “O guardador de rebanhos” escrito por Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa (1888-1935), serve como ponto de partida teórico para este trabalho, cuja principal intenção consiste em apresentar, também pelo viés hermenêutico, que o poema é construído como desdobramento da existência finita, singular, criadora e hermenêutica de seu autor. As palavras poéticas desse que se diz “guardador” são expressão da vida e da finitude e, por isso, fazem-se próximas da fé religiosa, condutora da existência àquilo que lhe é mais próprio: o existir. Corroborando ainda com este trabalho o texto “Por que permanecemos na província?”, escrito pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), uma vez que há em suas entrelinhas uma indicação para o modo de ser fundamental, isto é, para a propriedade (autenticidade) da existência. Dessa maneira, o poetar se torna expressão (palavra) dessa experiência íntima do si mesmo. As palavras poéticas trazidas por Caeiro podem ser compreendidas como salvaguarda dessa dimensão vivencial, logo, dessa fé religiosa – possibilidade vivencial da existência –, pois são uma expressão autêntica da própria existência compreendendo a si mesma.

Palavras-chave: Poetar; Experiência religiosa; Existência; Alberto Caeiro; Martin Heidegger.

INTRODUÇÃO

Logo de início é preciso deixar claro um ponto: esse trabalho não é uma comparação entre a poesia de Alberto Caeiro (1889-1915) – heterônimo de Fernando Pessoa (1888-1935) – e a filosofia de Martin Heidegger (1889-1976). A proposta consiste em lançar um olhar hermenêutico sob ambos com

a intenção de mostrar que a poesia é um modo singular de expressar as vivências mais cotidianas presentes na existência. Heidegger seria também poeta e Caeiro, então, filósofo? Não, definitivamente não¹⁶³. No entanto, as propostas de Heidegger e de Caeiro dão espaço a um poeta-filosofante. Por isso, é preciso estabelecer um recorte epistemológico para ser justo com ambos: de Caeiro se toma o poema *O guardador de rebanhos*; de Heidegger se trabalha, principalmente, com o texto *Por que permanecemos na província?* (1934), lendo-o nas proximidades do § 34 de *Ser e tempo* (1927).

Essas indicações iniciais justificam a estrutura subsequente do trabalho: num primeiro momento se apresentará alguns apontamentos acerca do poema de Caeiro. A seguir, os textos de Heidegger serão apresentados e aproximados entre si, dando ênfase à questão da linguagem. O terceiro momento buscará apresentar que há uma linha tênue entre os escritos de Heidegger e o poema de Caeiro: a linguagem não pode brotar senão da dimensão fática da existência, ou seja, ela não acontece a partir da abstração, mas como vivência. Esses apontamentos tornarão possível aproximar facticidade e linguagem, levantando a hipótese de que a fé – vivenciada enquanto experiência religiosa, expressão possível da vida fática – é resguardada em sua vitalidade pela atitude poético-filosófica.

O GUARDADOR DE REBANHOS: ALGUNS APONTAMENTOS

O heterônimo Alberto Caeiro tem biografia, trajetória de vida, personalidade própria, ou seja, seus poemas não são construções de Fernando Pessoa assinados com outro nome, mas escritos pela “eu” Alberto Caeiro. Pessoa o descreve assim:

Nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda sua vida no campo. Não teve profissão, nem educação quase alguma, só instrução primária; morreram-lhe cedo o pai e a mãe, e deixou-se ficar em casa, vivendo de uns pequenos rendimentos. Vivia com uma tia velha, tia-avó. Morreu tuberculoso (PESSOA, 1997, p. 182).

¹⁶³ Deve-se destacar, todavia, que o próprio Heidegger possui alguns poemas de sua autoria, grafados, principalmente, durante o período de sua formação acadêmica (1910-1916). Não compete a este trabalho se deter no conteúdo e interpretação de tais poemas, pois o que aqui interessa, de fato, é a tarefa proposta por Heidegger de pensar a existência. Alguns trechos de poemas de Heidegger podem ser encontrados na obra de Rüdiger Safranski, *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*; a obra de Hugo Ott, *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*, traz os poemas na íntegra, no entanto, a versão portuguesa não os traduziu. Mais recentemente, Renato Kirchner publicou a tradução de nove poemas: “Tradução e breves considerações acerca de alguns poemas do jovem Heidegger”, *Sofia – Revista de filosofia*, v. 5, n. 2, 2016, p. 410-425.

Esse ponto incide diretamente no poema *O guardador de rebanhos*, uma vez que nele se nota o uso de termos simples, próprios de um camponês, e que, na maioria das vezes, fazem menção à cotidianidade camponesa. Nesse sentido, a construção do “eu” do heterônimo não é anterior ao poema: a poesia é o que primeiro acontece. Assim, o “eu” Alberto Caeiro nasce a partir daquilo que ele produz enquanto poesia.

O poema destacado, por sua vez, traz como uma das principais características, além da simplicidade dos termos, uma recusa de qualquer tipo de metafísica, com destaque à religiosa e à filosófico-conceitual. Acerca da primeira: “no céu era tudo falso, tudo em desacordo” (PESSOA, 1997, p. 23), e aí se faz uma crítica ao “céu” metafísico desenhado pelo cristianismo, responsável por pré-determinar o caráter relacional da experiência religiosa e tirando dela tudo o que há de vivencial; por isso, “o Deus cristão que habita mudos céus, assim despido do mais quente de seus atributos – a misericórdia – ainda não basta ao poeta” (BERARDINELLI, 1994, p. 52). Sobre a segunda:

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
A de serem verdes e copadas e de terem ramos
E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
A nós, que não sabemos dar por elas.
Mas que melhor metafísica que a delas,
Que é a de não saber para que vivem
Nem saber que o não sabem? (PESSOA, 1997, p. 20-21)

Essa crítica à metafísica carrega consigo a valorização da percepção, da sensação, resgatando o caráter vivencial. Note-se no trecho: termos próprios da vida campesina; apelo à vivência, negando uma procura por um fundamento último e único para a vida. Esse poema de Caeiro traz muito de sua personalidade: “foge à métrica e à rima, nega qualquer estética, principalmente a simbolista. Quer falar de um espaço originário, de onde brota a poesia” (HÜHNE, 1994, p. 11).

Esses apontamentos incidem no fato de Caeiro encarar a realidade com “um olhar ingênuo e não direcionado pela tradição” (CARNEIRO, 2010, p. 11). O sentido que ele dá àquilo que vivencia é tão somente fundado em sua realidade.

O TRABALHO DO CAMPONÊS E A TAREFA DA FILOSOFIA

O pequeno texto *Por que permanecemos na província?* (1934) traz uma característica marcante: o caráter descritivo. Aí Heidegger se detém à paisagem: montanhas, casas, árvores, neve, clima, luminosidade; aos camponeses que ali habitam e trabalham, cultivando e retirando da terra o sustento. No entanto, a intenção do texto não é descrever um dos locais onde o professor Heidegger mais se sente à vontade. A tarefa descritiva interessa, na verdade, para mostrar o seguinte: para além da descrição, ou melhor, para além do prazer estético há uma íntima relação entre o pertencimento à terra e a tarefa da filosofia. Em suas próprias palavras:

Eu mesmo nunca olho realmente a paisagem. Sinto-lhe a transformação contínua, dia e noite, no grande ir e vir das estações. [...] Tudo isso só se dá quando a existência se encontra consigo mesma no trabalho. [...] O trabalho da filosofia não corre por fora num curso extra-vagante. Conserva uma relação de intimidade com o trabalho dos camponeses (HEIDEGGER, 1977, p. 324).

O camponês, então, não é aquele indivíduo isolado que vive nas montanhas. O camponês *pertence* àquele lugar. O que é o camponês? É expressão autêntica da existência. Todos, então, devem ser camponeses? De maneira alguma. O que interessa é *como* o camponês conduz a existência que é a sua: “o camponês não quer nem necessita, de forma alguma, desta amabilidade exagerada da cidade. O que certamente necessita e quer é o trato reservado de seu próprio ser e de sua independência” (HEIDEGGER, 1977, p. 325).

O camponês, então, vive só, na solidão de sua existência: “a solidão traz consigo a força primigênea que não nos *isola* mas lança toda a existência na proximidade profunda de todas as coisas” (HEIDEGGER, 1977, p. 325). A existência, assim, habita tudo aquilo a que dá sentido. O camponês mora na abertura de seu ser, ele habita aquilo que é; sua vida cotidiana é expressada de maneira autêntica.

Expressar a existência de tal maneira é habitar a significação, é estar lançado no próprio ato de existir, compreendendo suas possibilidades. Isso aparece destacado no § 34 de *Ser e tempo* da seguinte maneira: “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’ [do poeta]” (HEIDEGGER, 2015, p. 225). O trabalho vivido pelo camponês é, dessa maneira, assumido de maneira poética, porque é expressão da existência enquanto tal.

A tarefa da filosofia, na visão de Heidegger, não percorre outro caminho senão esse. É assim que o filósofo parece estimular uma crítica àquela filosofia distanciada cada vez mais do solo fático da existência. O comentário de Leda Hühne destaca justamente isso: “tem tempo que a filosofia como saber deixou de se sentir familiar com o solo realmente experimentado. Deixou de se espantar diante do que é simples, o que aparece e desaparece num jogo de luz e sombras” (HÜHNE, 1994, p. 56).

O poetar, então, aparece como uma forma essencial da linguagem: ele a manifesta no dizer, no escutar e no silenciar. A fala – fundamento ontológico da linguagem (HEIDEGGER, 2015, p. 223-230) – acontece enquanto linguagem, logo enquanto “fala poética”, enquanto poetar. No entanto, a fala concentra-se, a princípio, não em um *sobre o que* dizer, mas em um *como* comunicativo, que carrega consigo o dito. Desse modo, há um *como apofântico* – detentor do caráter mostrativo – e um *como hermenêutico* – articulador de sentido, pois manifesta a co-originariedade ontológica entre a disposição, a compreensão e a fala. Por isso, a linguagem não é abstração, mas vivência. E mais: a linguagem nunca esgota as possibilidades da existência, pois em seu dizer, escutar e silenciar sempre se mantém algo velado.

O POETAR ENTRE CAEIRO E HEIDEGGER

Se a linguagem (dizer, escutar e silenciar) é expressão da fala enquanto articulação de sentido, então o verso de Caetano de Melo está carregado de sentido existencial: “esta é a história do meu menino Jesus...” (PESSOA, 1997, p. 27). O caráter existencial da linguagem, então, é articulação de sentido a partir da existência fática do ser-aí e não a partir de uma abstração, de uma reflexão. Com isso, não se rejeita a possibilidade de uma reflexão, não lhe dando, porém, primazia frente aos demais modos de ser. Nesse sentido, a linguagem se refere a um *que* (*Was*), mas antes cuida do *como* (*Wie*). É justamente a partir desse ponto que se olha tanto para Caetano quanto para Heidegger e se percebe em ambos um traço comum: a existência acontece em sua simplicidade.

Simplicidade não é um termo pejorativo. Longe disso, a simplicidade é o mais difícil de ser alcançado, ou melhor, não pode ser alcançado mediante qualquer esforço, pois aquilo que é simples não é do âmbito reflexivo, mas vivencial. Dessa maneira, a tarefa do filósofo e a do poeta são próximas, se não idênticas, à do camponês. O poetar guarda essa simplicidade e, por isso, salvaguarda a dimensão vivencial da existência em seus momentos mais pulsantes. Não se pode negar a proximidade entre o pensador e o poeta, atendo-se para o seguinte:

O fato é se que grandes pensadores e poetas moram em montanhas distantes umas das outras, o que os aproxima é a altitude e a profundidade que entre eles existe, mas maior verdade nisso tudo é que eles têm consciência disso. Ter consciência quer dizer aqui: *eles vivem e convivem no que e como fazem* (KIRCHNER, 2009, p. 13, grifo nosso).

Essa proximidade entre poeta e pensador, entre Caeiro e Heidegger, permite agora lançar um olhar sobre um dos modos de expressão da existência em sua cotidianidade: a fé religiosa. Lê-se em *O guardador de rebanhos*:

O luar quando bate na relva
Não sei que cousa me lembra...
Lembra-me a voz da criada velha
Contando-me contos de fadas.
E de como Nossa Senhora vestida de mendiga
Andava à noite nas estradas
Socorrendo as crianças maltratadas

Se eu já não posso crer que isso é verdade,
Para que bate o luar na relva? (PESSOA, 1997, p. 30)

A crença do poeta não está na santa propriamente dita ou nos contos de fada, mas na simplicidade da crença da velha que lhe fala da santa. A fé religiosa, então, antes de ser teológica, ritual, mítica, institucional, é vivencial, estando, então, próxima do poetar. Nesse sentido, Caeiro também expressa um propósito: servir de condutor, qual um pastor, à realidade enquanto tal:

Se às vezes digo que as flores sorriem
E se eu disser que os rios cantam,
Não é porque eu julgue que há sorrisos nas flores
E cantos no correr dos rios...
É porque assim faço mais sentir aos homens falsos
A existência verdadeiramente real das flores e dos rios (PESSOA, 1997, p. 36).

Surge disso uma consequência peculiar: a compreensão da existência em sua simplicidade não é um saber absoluto, mas um constante estar lançando na abertura do próprio existir. E mais: um estar atento a esta abertura,

pois, conforme indica Benedito Nunes, “a *abertura* não seria uma iniciativa do ser-aí [sic]; ela é o des-velamento do ente que se realiza no ser-aí [sic]” (NUNES, 1999, p. 86). Justamente por isso, o ser-aí não retém a compreensão fática da existência como um conhecimento absoluto. O poetar – presente na poesia, na filosofia, no trabalho do camponês e também na fé religiosa – possui fugacidade, sendo, desse modo, temporal e histórico. O próprio Heidegger aponta em tal direção:

A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um ser. [...] A filosofia é o que pode ser somente enquanto é de seu “tempo”. “Temporalidade”. O ser-aí opera no como do *ser agora* (HEIDEGGER, 2013, p. 24-25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poetar é salvaguarda da fé religiosa, da atitude filosófica, do fazer poético, do trabalho do camponês, pois ela acontece no movimento de compreensão que a existência faz de si, do que a circunda e do que a ela se dá. O poetar, sendo expressão dessa experiência íntima consigo mesmo, não exclui nem a filosofia e nem a poesia de seu bojo, pois ambas são expressão do *como hermenêutico* da existência. Dessa maneira, aprende-se tanto com o poeta quanto com o pensador:

No espaço onde o ser se essencializa ou o ser se dá, moram o poeta e o pensador. O que falam os poetas? O que falam os pensadores? Simplesmente acolhem a verdade que decorre de uma posição de desvelamento e de abertura, onde o ser e o tempo se ligam, dando origem à palavra (HÜHNE, 1994, p. 15).

Poetar é produzir sentido, que, por sua vez, acontece de modos diferentes, enquanto poesia, enquanto prece, enquanto filosofia. O que ele traz pode ser mostrado, mas nunca decifrado em sua inteireza: “e quem revela, mantendo o mistério, é aquele que, por força do processo de criação, deixa o sentido vir à presença” (HÜHNE, 1994, p. 71). A existência – e dela faz parte a fé religiosa – não pode ser esgotada pela definição conceitual metafísica. O que não significa negar a metafísica, mas dar a ela o lugar devido na compreensão do ser em sua abertura, superando-a.

REFERÊNCIAS

BERARDINELLI, Cleonice. A poesia de Fernando Pessoa. In: HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994, p. 33-53.

CARNEIRO, Gabriela Lira. **A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger**. Orientador: Audemaro Taranto Goulart. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (hermenêutica da facticidade)**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Por que permanecemos na província? In: **Cultura Vozes**, v. 71, n. 4, 1977, p. 324-326.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HÜHNE, Leda Miranda. O poeatar pensante. In: HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994, p. 55-82.

HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

KIRCHNER, Renato. **A caminho do pensamento e da poesia**. In: *Theoria – Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, p. 11-35.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PESSOA, Fernando. **Poemas escolhidos**. São Paulo: Klick, 1997.

A EXPRESSÃO “DIA PHTHONON” EM MC 15,10

Luís Henrique Eloy e Silva – Doutor – FAJE

Resumo: Em Mc 15,10, o leitor é informado de que Pilatos sabia que os chefes dos sacerdotes entregaram Jesus por inveja. O termo inveja, aqui, costuma causar perplexidade aos ouvidos do leitor atento, já que o campo semântico dessa palavra em grego, e também nas línguas modernas, é bastante complexo e, às vezes, confuso. Nessa linha, alguns exegetas tendem a interpretar o termo não como inveja, mas como zelo ou como ciúme, em busca de superar o sentido obscuro que o sentimento inveja poderia hermeneuticamente causar no contexto do relato. Em outras palavras, poder-se-ia questionar: que sentido haveria para que os chefes dos sacerdotes tivessem inveja de Jesus? Se o sentimento foi realmente suscitado, a que ele se referiria? Se, por outro lado, o termo em grego *phthonos* deva ser interpretado em sentido de ciúme ou zelo, sob a ótica da necessidade dos chefes dos sacerdotes em resguardarem o *status quo* contra o qual o nazareno pudesse representar uma ameaça, seria possível traduzi-lo assim? A linha interpretativa que a tradução descortina estaria em consonância com o espírito do relato? É preciso recordar-se de que o termo *phthonos* não possui alta recorrência na Septuaginta e no Novo Testamento. Contrariamente, o termo *zelos*, acompanhado de seu campo semântico, é significativamente abundante. Estaríamos, assim, diante de uma nuance relevante no que tange à compreensão do campo semântico desse difícil sentimento ou simplesmente se trataria de uma variação menor? O trabalho, após analisar o termo *phthonos* e seu campo semântico, propõe uma interpretação para essa questão disputada.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos; Exegese; Semântica; Inveja.

INTRODUÇÃO À QUESTÃO

No cenário da paixão segundo Marcos, Jesus é levado a Pilatos para ser por ele interrogado e diante da possibilidade de liberar Jesus ou Barrabás, Pilatos pergunta ao povo para saber quem gostariam de libertar. Em tal contexto, o narrador introduz um comentário muito significativo, informando que Pilatos sabia que os chefes dos sacerdotes queriam entregar Jesus por inveja (cf. Mc 15,10). A explicação do narrador (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 128), chamados por alguns de intrusivo aqui (NAVARRO, 2006, p. 545), oferece ao leitor o motivo da entrega de Jesus: a inveja dos chefes dos sacerdotes.

O texto de Mc 15,10 possui paralelo somente no evangelho de Mt 27,18 ainda que com nuances diversas, mas não encontra paralelo em Lucas e nem tampouco em João.

O termo grego usado no texto é *phthonos*, geralmente traduzido por inveja nas traduções bíblicas como, por exemplo, *envy* em inglês, *envie* em francês, *invidia* em latim e em italiano, *envidia* em espanhol, *Neid* em alemão. Em outras palavras, as traduções compreendem o termo em sua valência emocional negativa, cujo escopo traria em sua intenção o aspecto destrutivo, já que inveja não indicaria o desejo do bem de outrem, mas, ao contrário, o seu mal, por meio da ferida que se pretende causar no objeto invejado, ferida quase sempre causada pela calúnia ou maledicência (SPICQ, 1994, p. 719).

COMPREENSÃO DA QUESTÃO

O termo *phthonos* não é muito recorrente no Novo Testamento: Além de Marcos (Mc 15,10) e Mateus (Mt 27,18), aparece somente cinco vezes no *Corpus Paulinum* (Rm 1,29; Gl 5,21; Fl 1,15; 1Tm 6,4 e Tt 3,3), uma vez em Tiago (Tg 4,5) e uma vez na Primeira carta de Pedro (1Pd 2,1).

A tendência de Paulo é a de enquadrar semanticamente *phthonos* no catálogo de vícios, opção seguida também por Pedro (1Pd 2,1). No entanto, Tiago abre uma perspectiva nova e de todas as entradas do termo no Novo Testamento é a única vez em que ele se reveste de uma roupagem semântica completamente oposta a todos os outros usos neotestamentários. De fato, Tiago diz que o Espírito que habita em nós, possui um desejo "*pros phthonon*". Em outras palavras, haveria também uma relação entre o Espírito de Deus e o *phthonos*. Todavia, o *phthonos* dos chefes dos sacerdotes poderia ser posto, em termos de sentido, ao lado do *phthonos* do Espírito de Deus? Com efeito, se é verdade que nas outras entradas do termo *phthonos* a tradução da maioria das línguas conserva-se no campo semântico da inveja, em Tg 4,5 a tradução das mesmas vai na linha do termo "ciúme" com opção de que o sujeito seja Deus que anseia pelo Espírito ou o deseja; mas também com a opção de que o sujeito seja o Espírito que anseia com ciúmes (Cf. BALZ; SCHNEIDER, 1998, p. 1792). Significativo que, mesmo o sujeito sendo Deus ou o Espírito, a Nova Vulgata mantém a opção de traduzir o termo por "invidiosa".

No uso popular do catálogo de certas emoções, há uma tendência em contemplar, no mesmo campo semântico, inveja e ciúme, como se pode verificar, por exemplo, nos dicionários que intercambiam os dois conceitos (cf.

HOUAISS, 2008, p. 734). E aqui? É possível diferenciar em base à compreensão semântica do termo *phthonos* o seu sentido?

É preciso dar outro passo: verificar o uso do termo na LXX e buscar compreender se em algum momento o termo estaria vinculado a algum texto hebraico do qual o grego seria tradução. De antemão, é preciso dizer que *phthonos* não aparece em nenhum livro traduzido do hebraico, mas somente em livros tidos como originalmente escritos em grego.

Na LXX, a presença do termo é mais escassa que no Novo Testamento. Aparece somente quatro vezes: uma vez em 1Mc 8,16; uma vez em 3Mc 6,7; duas vezes no livro da Sabedoria (Sb 2,24; 6,23). No livro da Sabedoria é associado uma vez ao Diabo, o que complica mais ainda a pesquisa. Com isso vemos que o termo é posto ao lado não somente da ação do ser humano (evangelhos, Paulo, Pedro, três citações da LXX), mas do Espírito de Deus (Tg 4,5) e, agora, também do Diabo. De fato, em Sb 2,24 lê-se que, por inveja do diabo, a morte entrou no mundo.

Que opção fazer? Talvez para alguns tradutores bastaria inferir: já que o diabo tem inveja, o ser humano tem inveja, então vamos traduzir assim o termo em todas suas entradas simplesmente por inveja. No entanto, temos o caso de Tiago (Tg 4,5). Teria sentido associar o conceito aparentemente negativo da inveja ao Espírito de Deus? Outros diriam: claro. Faz parte da cultura popular afirmar que existe inveja boa também! Com certeza, se fizermos tal opção, estaríamos novamente diante de uma simplificação no mínimo ingênua.

Não nos resta outra saída que consultar os clássicos gregos, mesmo sabedores de que os termos possam ter sofrido alteração cultural devido aos ambientes em que foram usados, e sabedores ainda do uso bastante particularizado que alguns termos sofreram em âmbito helenístico (SANDERS, 2014). Aqui a lista é muitíssimo maior e a plurissematicidade do termo também, algo que o escopo desta comunicação não nos permite abordar agora. Mesmo assim, a título de introdução à discussão do tema, pode-se lançar mão de que ao mesmo tempo em que o termo *phthonos* aparece pouco na Sagrada Escritura, o termo *zelos*, ao contrário, é bastante frequente. Significativamente, na literatura clássica *phthonos* é quase sempre visto como algo negativo, enquanto *zelos* pode ser compreendido ora como positivo, ora como negativo, o que prevalece também em âmbito bíblico (SPICQ, 1994, p. 717).

A grosso modo, *phthonos* seria traduzido como inveja e *zelos* seria traduzido em sentido positivo como zelo e em sentido negativo como ciúme. Talvez por isso, no primeiro livro dos Macabeus 8,16 o autor tenha escrito: “*E todos ouviam o único homem, e não havia entre eles nem inveja (phthonos) nem ciúme (zelos)*”.

Em síntese, pode-se afirmar que:

- a) *phthonos* pode ser traduzido em sua maioria como *inveja*;
- b) *zelos* pode ser traduzido em seu aspecto positivo como zelo no sentido de cuidado com o que se tem ou de proteção do que se tem;
- c) *zelos* pode ser traduzido em seu aspecto negativo como ciúme, pois o ciúme indica o temer perder o que se tem e ou o apego desregrado ao que se teme perder;
- d) *phthonos* pouco antes da época helenística e posteriormente, em alguns contextos, tornou-se intercambiável com o termo *zelos*, tanto em sentido positivo quanto negativo, o que nos leva a perceber o uso do termo como *crux interpretum* em Tiago.

Isso explicaria na evolução semântica do termo e também na acepção cultural que ele foi assumindo aos poucos, no discurso das emoções e dos sentimentos, a mescla entre inveja, ciúme e zelo, mescla perceptível não somente na mentalidade popular, mas também em textos acadêmicos.

Que após os estudos de antropologia cultural sobre a questão, da fenomenologia das emoções e das pesquisas consagradas de Melanie Klein sobre inveja e gratidão, os conceitos tenham se aclarado, não resta dúvida (KLEIN, 1985). Hoje, após todos esses estudos, aceita-se que a inveja seja sempre um sentimento negativo e, inconscientemente ou não, desejoso da morte do outro. A inveja não desejaria o que o outro tem, isso seria cobiça, e nem tampouco o que outro é para igualar-se a ele ou superá-lo em virtude, isso seria emulação em seu sentido primário. Pelo contrário, a inveja tem a ver com o que o outro é, mas não para poder igualar-se a ele ou superá-lo, mas para poder eliminá-lo.

Mas o que tudo isso tem a ver com a prisão de Jesus e sua consequente condenação segundo Marcos?

CONTEXTO E PERTINÊNCIA DA QUESTÃO

No evangelho segundo Marcos, nota-se um crescendo no que diz respeito à intenção dos chefes dos sacerdotes que, hostis a Jesus e a seu ministério, chegarão ao ponto de alcançar o que desejavam: a morte do Messias.

Em vários momentos do evangelho, eles planejam uma forma de armadilha para prenderem Jesus em alguma fala ou comportamento.

Em Mc 11,18, incomodados com a postura de Jesus ao expulsar os vendilhões do templo, os chefes dos sacerdotes, em companhia dos escribas, planejam uma forma de fazer Jesus perecer.

Semelhantemente em Mc 11,27s os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos se aproximam de Jesus no templo e se põem a discutir com ele, mas não se fala aqui de morte.

Em Mc 14,1, novamente nos deparamos com os chefes dos sacerdotes e os escribas que procuram como prender Jesus com o escopo de o matarem.

Em Mc 14,10, Judas Iscariotes vai ao encontro justamente dos chefes dos sacerdotes para tratar da prisão de Jesus e em Mc 14,43 a prisão tem início.

Em Mc 14,55 o tema de que os chefes dos sacerdotes buscavam uma forma de encontrar algo que pudesse incriminar Jesus volta ao texto. No entanto, o narrador informa que eles não encontravam algo que pudesse ser a causa de condenação.

Em Mc 15,1, o texto nos informa que os chefes dos sacerdotes levam Jesus a Pilatos para ver se o condenaria à morte. E, neste contexto, eles acusam Jesus de muitas coisas (cf. Mc 15,3).

Em Mc 15,11, Pilatos não tendo como acusá-lo, pede ao povo que, a partir do costume por ocasião da Páscoa, pudesse escolher entre Jesus e Barrabás. Neste contexto, os chefes dos sacerdotes põem-se a incitar a multidão para que escolhesse Barrabás e não Jesus.

Finalmente, em Mc 15,31, os chefes dos sacerdotes aparecem pela última vez no evangelho, mais uma vez em companhia dos escribas, em tom de zombaria diante de Jesus crucificado.

A compreensão da postura dos chefes dos sacerdotes, no ambiente intradieético do evangelho de Marcos, corrobora a interpretação do termo *phthonos* na literatura antiga e é confirmada por estudos mais recentes em sua valência negativa.

A valência negativa revela-se em três elementos repetidos nos diversos contextos em que os chefes dos sacerdotes aparecem em oposição a Jesus: a intenção de o prejudicarem; a ardilosidade que revestia a trama de o prenderem a fim de o matarem; a maledicência.

Que o termo devesse ser compreendido não como inveja, mas em sentido positivo como ciúme da parte dos chefes dos sacerdotes que desejam zelar pelo bem de sua religião e ao qual Jesus poderia representar uma ameaça, não cabe aqui. Não somente porque o evangelista usa o termo grego *phthonos*, mas particularmente pelo estilo como ele trabalha coerentemente e de forma crescente a oposição dos chefes dos sacerdotes a Jesus, revestidas pelas três características supracitadas que classificam a inveja.

Neste sentido, se Mc 15,10 é um acréscimo como defendia Lagrange, há quase um século (LAGRANGE, 1920, p. 337), pelo fato de que, no contexto

dos versículos que narram o diálogo de Pilatos com Jesus, o versículo poderia estar ausente sem prejuízo aparente ao sentido do texto, a construção do caminho do leitor, diante das intenções que se manifestaram nos chefes dos sacerdotes na trajetória narrativa, demonstraram o contrário. A argúcia do narrador que se dirige ao leitor, por meio de um comentário, quase no final do evangelho, é uma verdadeira chave de leitura para entender a postura anterior dos chefes dos sacerdotes que, nos vários contextos em que se opuseram a Jesus, foram claramente movidos pela inveja, embora o termo não tenha aparecido explicitamente antes de Mc 15,10.

Se esta leitura procede, torna-se necessário revisitar o tema da inveja em relação à morte de Jesus para uma compreensão não somente antropológica da temática, mas sobretudo teológica e finamente sugerida por Mc 15,10.

REFERÊNCIAS

- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Vol. II. Brescia: Paideia, 1998.
- HOUAIS, Antônio. **Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- KLEIN, Melanie. **Inveja e Gratidão e outros trabalhos**. Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1985.
- LAGRANGE, M.-J. **Évangile selon saint Marc**. Paris: Gabalda, 1920.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes. **Marcos**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006.
- SANDERS, Edward Mark. **Envy and Jealousy in Classical Athens**. A Socio-Psychological Approach. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.
- SPICQ, Ceslas. **Note di Lessicografia Neotestamentaria**. Vol. II. Brescia: Paideia, 1994.

LEITURA CONFLITUAL EM MATEUS 25,14-30: PARÁBOLA DOS TALENTOS

Luiz Antonio Ferreira Pacheco da Costa – Doutorando – PUC Goiás

Regina Maria de Albuquerque Franco Ramos – Doutoranda – PUC Goiás

Resumo: Com o método da leitura conflitual sobre texto Mateus 25,14-30, propomos analisar o chamado “efeito Mateus”, termo criado por Robert Merton, sociólogo da ciência, inspirado na afirmação: *“Tirem dele o talento, e dêem ao que tem dez. Porque, a todo aquele que tem, será dado mais, e terá em abundância. Mas daquele que não tem, até o que tem lhe será tirado”* (Mt 25,28-29). Segundo Merton, o efeito Mateus é “o acúmulo de grandes incrementos de reconhecimento dos colegas de cientistas, de grande reputação, [...] em contraste com a minimização ou a retenção de tal reconhecimento, para os cientistas que ainda não fizeram a sua marca”. Por outra parte, o “efeito Mateus” no sistema neoliberal se baseia no prestígio e no poder individual, no qual “os ricos são cada vez mais ricos e os pobres são cada vez mais pobres”, alicerçado na desigualdade de possibilidades e na falta de visibilidade e credibilidade nos pobres, tornando a competência como pauta de convivência, o que nos leva a pensar sobre o princípio da justiça e o reconhecimento dos pobres como sujeitos históricos e de direito, e que conquistaram juridicamente reconhecimento da dignidade humana. As parábolas como gênero literário bíblico pretendem pedagogicamente nos auxiliar na compreensão das relações humanas na perspectiva do Reino de Deus. Assim sendo, busca-se desvendar as relações que se estabelecem entre as pessoas, a divisão de tarefas, os empecilhos que atrapalham a solidariedade; a superação de interpretações teológicas legitimadoras das exigências de consumo que levam a exploração das pessoas ou na contrapartida à exclusão delas dos sistemas de produção na sociedade.

A PARÁBOLA DOS TALENTOS

A parábola dos talentos delineada na perícopé de Mateus (Mt) 25,14-30 reproduz o critério de retribuição adotado pelo Rei na avaliação de seus servos. A regra se traduz na assertiva de a quem mais é dado, mais é pedido.

É cediço que parábolas, como gênero literário bíblico, pretendem pedagogicamente auxiliar na compreensão das relações humanas na perspectiva

do Reino de Deus. Assim, busca-se a desvendar as relações que se estabelecem entre as pessoas, a divisão de tarefas, os deveres, as obrigações, o sagrado, portanto, os empecilhos que atrapalham a solidariedade entre os povos; a superação de interpretações teológicas legitimadoras das exigências de consumo que levam a exploração das pessoas ou mesmo na contrapartida à exclusão delas dos sistemas de produção na sociedade e vivencial.

É importante ressaltar que o Evangelho de Mateus é reveladora de uma linguagem econômica, que constitui um instrumento de comunicação de difusão social, ideologicamente organizado, influenciado, de modo geral, consciente e inconscientemente pelo contexto situacional, permitindo uma análise crítica conflitual do texto bíblico com a finalidade de adentrar na base real e na situação histórica do cristianismo primitivo, discutindo não só a ordem econômica vigente, como também outros aspectos que se relacionam com o poder, a dominação, os dominados e a alienação que invariavelmente atingiam com maiores consequências os pobres, os idosos, as mulheres, os estrangeiros, os escravos e os esquecidos pelo sistema reinante daquela época, numa melhor denominação dos excluídos na perspectiva dos chamados marginalizados, possibilitando denunciar as explorações e as injustiças sociais a partir dos relatos sagrados.

Há de se enfatizar que no projeto de Jesus os pobres tiveram preferências e prioridades o que, por certo, vêm antes dos fiéis e seguidores. Os perdidos, aqueles sem lugar, ou seja, aqueles considerados do “entre-lugar” deste mundo, os coxos-manetas-cegos, os pecadores, os expulsos sociais teriam uma dignidade primária que está acima da própria dignidade e da vida social daqueles tempos.

De modo que na perícopes de Mateus 25,14-30 a expressão talento foi apresentada uma maneira da comunicação, com habilidade, entre os povos daquele tempo, especialmente denotando a força que o trabalho individual deveria perpassar entre as pessoas na busca do engrandecimento patrimonial próprio ou mesmo de terceiro, como se fosse uma garantia de sucessor patrimonial.

Segundo Ferreira (1999), talentos são “[...] aptidões naturais ou habilidades adquiridas que permitem ao indivíduo manifestar-se por gestos e jeitos, sons e voz, criando e recriando rituais que assumem uma identidade nas sociedades através dos tempos”.

O termo talento, numa leitura interpretativa deste texto bíblico, foi amplamente difundido por John Milton (1608-1674), poeta inglês que nutria incontável fascinação pela parábola dos talentos, levando-o a escrever diversos poemas destacando o sentido de “talento” como uma aptidão ou habilidade.

Na sua obra, *O paraíso perdido*, que deveria ser uma grande parábola religiosa transformou-se em uma involuntária obra-prima da literatura fantástica, repleta de personagens representando anjos belicosos, passando por demônios contemplativos até estabelecer uma conexão com um Deus gloriosamente mal-humorado, sem levar a uma verdadeira interpretação contida ou conflitual da perícopes de Mateus em comento.

Na Grécia antiga, talento (tánton) era reputado uma moeda corrente e uma medida de peso (uma vez que o valor do dinheiro era definido pelo peso, e não pela unidade, porque as moedas eram objetos irregulares) e nos tempos da pregação de Jesus, um talento de prata equivalia a 6000 dracmas (moeda grega) ou a 6000 denários (moeda romana) ambas também de prata. Conforme se vê em Mt 20,2, um denário correspondia ao salário de um dia de trabalho. Com uma dracma podia-se comprar uma ovelha; e com cinco dracmas, um boi. Essa era ainda a correspondência do talento para àquela época do registro de Mateus.

O atual sentido, de aptidão ou habilidade da expressão talento, só veio a emergir no contexto no século XV e foi extraído da Bíblia sagrada, porém na concepção de integração da comunicação de forma prospectiva e na exemplificação da prosperidade que deveria imperar na atitude do ser humano, especialmente em decorrência da sua iniciativa de trabalho e elevação da vida com dignidade.

Nesse prumo, transcreve-se para uma melhor visualização do que se trata esse estudo da palavra conflitual da parábola dos talentos escrita em Mateus, capítulo 25, versículos 14-30:

25,¹⁴Pois será como um homem que, viajando para o estrangeiro, chamou seus servos e entregou-lhes seus bens. ¹⁵A um deu cinco talentos, a outro dois, a outro um. A cada um de acordo com a sua capacidade. E partiu. Imediatamente, ¹⁶o que recebera cinco talentos saiu a trabalhar com eles e ganhou outros cinco. ¹⁷Da mesma maneira, o que recebera dois ganhou outros dois. ¹⁸Mas aquele que recebera um só tomou-o e foi abrir uma cova no chão. E enterrou o dinheiro do seu senhor. ¹⁹Depois de muito tempo, o senhor daqueles servos voltou e pôs-se a ajustar contas com eles. ²⁰Chegando aquele que recebera cinco talentos, entregou-lhe outros cinco, dizendo: 'Senhor, tu me confiaste cinco talentos. Aqui estão outros cinco que ganhei'. ²¹Disse-lhe o senhor: 'Muito bem, servo fiel! Sobre o pouco foste fiel, sobre o muito te colocarei. Vem alegrar-te com o teu senhor!'. ²²Chegando também o dos dois talentos, disse: 'Senhor,

tu me confiaste dois talentos. Aqui estão outros dois talentos que ganhei'. ²³Disse-lhe o senhor: 'Muito bem, servo bom e fiel! Sobre o pouco foste fiel, sobre o muito te colocarei. Vem alegrar-te com o teu senhor!'. ²⁴Por fim, chegando o que recebera um talento, disse: 'Senhor, eu sabia que és homem severo, que colhes onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste. ²⁵Assim, amedrontado, fui enterrar o teu talento no chão. Aqui tens o que é teu'. ²⁶A isso respondeu-lhe o senhor: 'Servo mau e preguiçoso, sabias que eu colho onde não semeei e que ajunto onde não espalhei? ²⁷Pois então devias ter depositado o meu dinheiro com os banqueiros e, ao voltar, receberia com juros o que é meu. ²⁸Tirai-lhe o talento que tem e dai-o àquele que tem dez, ²⁹porque a todo aquele que tem será dado e terá em abundância, mas daquele que não tem, até o que tem lhe será tirado. ³⁰Quanto ao servo inútil, lançai-o fora, nas trevas. Ali haverá choro e ranger de dentes!'

A leitura da perícope de Mateus 25-14-30 narra a história de trabalhadores que, cada um por si, tomando parte do capital do patrão, investiram, de igual modo por livre arbítrio, esse capital e conseguiram duplicar o valor, exceto um deles, que devolveu o que tinha recebido sem qualquer acréscimo. Nota-se num primeiro plano que as quantias entregues aos servos não eram pequenas: o que menos recebeu (o servo que recebeu apenas um talento) poderia ter adquirido um rebanho de 6000 ovelhas, ou de 1200 bois.

Na ótica do chamado servo mau, título que lhe foi dado pelo patrão, este após avaliar os riscos e dimensionar o comportamento do patrão, entendeu ser melhor devolver o que lhe foi confiado, sem lucro, porém, também, sem prejuízo. Já, do ponto de vista do patrão, fica evidenciado, pelas marcas no texto que não vendo lucro no importe deixado para aquele servo, o dono do capital (dinheiro) fez observações com base em simples estatísticas de rendimento financeiro-econômico, relacionando, pois, as opções que poderiam ser adotadas pelo trabalhador.

De sorte que essa parábola do talento no Evangelho de Mateus (25,14-30) permite reflexões vez que se trata das aptidões que as pessoas têm e que, se não forem desenvolvidas e ampliadas, ou seja, se ficarem enterradas como os talentos citados na Bíblia, elas ficarão perdidas e desvalorizadas. Com efeito, os talentos precisam ser desenvolvidos e multiplicados para poderem favorecer e desenvolver, ou seja, para que sejam aumentadas as suas grandezas.

A excelência da atividade nunca é concedida ao homem senão como recompensa do seu trabalho, como bem asseverou Smiles (1893, p. 367): "Se

tendes grande talento, o trabalho o aperfeiçoará; se tendes recursos médios, o trabalho suprirá o que vos faltar. Nada é recusado ao trabalho bem dirigido e nada se pode obter sem ele”.

O Papa Francisco aludiu, em audiência-geral, em data de 24 de abril de 2013, como divulgado pela Rádio do Vaticano, ACI/EWTN Notícias e pelos *sítes* (www.vaticano, www.cidigital.com/noticias e www.paroquiavila.com.br), a importância da parábola dos talentos ao dizer que, neste período de crise, é importante não se fechar em si mesmo, enterrando o próprio talento, mas abrir-se, ser solidário, estar atento ao outro. Também, acrescentou, nesta parábola, se recorda que Deus concedeu dons, que devem ser usados e multiplicados, pois no seu retorno perguntará como foram utilizados, falando, ainda, o Papa, que a espera do retorno do Senhor é o tempo da ação, o tempo no qual usar os dons de Deus, não para nós mesmos, mas para Ele, para a Igreja, para os outros, o tempo no qual procurar sempre fazer crescer o bem no mundo. E, assim, falando especialmente aos jovens disse:

A vocês, que estão no início do caminho da vida, peço: vocês pensaram nos talentos que Deus lhe deu? Pensaram como poder colocá-lo ao serviço dos outros? Não enterrem os talentos! Apostem em ideais grandes, que alargam o coração, ideais de serviço que tornam fecundos os seus talentos. A vida não nos foi dada para que a conservemos para nós mesmos, mas nos foi dada para que a doemos. Caros jovens, tenham uma grande coragem! Não tenham medo de sonhar coisas grandes!”

As mesmas fontes que registraram a palavra do Papa Francisco sobre a parábola dos talentos, especialmente a Rádio do Vaticano, explicitou o seguinte:

Faz-nos refletir sobre a relação entre como usamos os dons recebidos de Deus e o seu retorno, no qual nos perguntará como os utilizamos (cfr Mt 25,14-30). Conhecemos bem a parábola: antes da partida, o patrão dá a cada servo alguns talentos, a fim de que sejam utilizados bem durante a sua ausência. Ao primeiro doa cinco, ao segundo dois e ao terceiro um. No primeiro dia de ausência, os dois primeiros servos multiplicam os seus talentos – estes são moedas antigas –, enquanto o terceiro prefere enterrar o próprio e conservá-lo intacto para o patrão. Com o seu retorno, o patrão julga os seus operários: elogia os dois primeiros, enquanto o terceiro é lançado às trevas exteriores, porque escondeu por medo o talento, fechando-se

em si mesmo. Um cristão que se fecha em si mesmo, que esconde tudo aquilo que o Senhor lhe deu é um cristão [...] não é cristão! É um cristão que não agradece a Deus por tudo aquilo que lhe deu! Isto nos faz dizer que a espera pelo retorno do Senhor é o tempo de ação – nós estamos no tempo de ação –, o tempo no qual colher os frutos dos dons de Deus não para nós mesmos, mas para Ele, para a Igreja, para os outros, o tempo no qual procurar sempre fazer crescer o bem no mundo. E em particular neste tempo de crises, hoje, é importante não se fechar em si mesmo, enterrando o próprio talento, as próprias riquezas espirituais, intelectuais, materiais, tudo aquilo que o Senhor nos deu, mas abrir-se, ser solidários, ser atentos ao outro. Na Praça, vi que há muitos jovens: é verdade isto? Há muitos jovens? Onde estão? A vocês, que estão no início do caminho da vida, pergunto: já pensaram nos talentos que Deus deu a vocês? Já pensaram em como podem colocá-los a serviços dos outros? Não enterrem os talentos! Apostem em grandes ideais, aqueles ideais que alargam o coração, aqueles ideais de serviço que tornam fecundos os vossos talentos. A vida não é dada para que a conservemos para nós mesmos, mas nos é dada para que a doemos. Queridos jovens, tenham uma grande alma! Não tenham medo de sonhar com coisas grandes!

Por outro lado, fazendo uma releitura do ponto de vista econômico no atinente a parábola dos talentos em Mateus 25,14-30, percebe-se que é permitido identificar conflitos que se manifestam diante das explorações de um grupo pelo outro. Um deles se verifica no estabelecimento de uma relação de trabalho, demarcada pela supremacia econômica, onde há inequívoca exploração da mão de obra do servo (trabalhador) sem a contraprestação pelo serviço executado, inclusive com a apresentação tipo do que hoje se entende como situação análoga à escravidão nessas relações laboriais.

No caso em estudo, a despeito de exigência de resultado estaria norteada pela real capacidade e competência de cada indivíduo, eis que receberam valores distintos para reproduzir lucro, ou seja, aumento de grandeza do capital (dinheiro) depositado em mãos dos trabalhadores, portanto, o conceito atribuído ao servo (trabalhador), como bom ou mau, e a possibilidade deste participar daquele momento de satisfação do seu Senhor (capitalista, empregador), está ligada direta e umbilicalmente ao lucro propiciado (sentido de grandeza de capital).

Nota-se, ainda, inexistir correlação entre a obtenção de renda e o meio de produção, ou seja, entre capital do beneficiado (lucro) e do trabalho

por ele exercido, resultando do insucesso ao aumento de grandeza, a severidade e a austeridade no tratamento, temor, medo (amedrontado), lucro sem trabalho, inclusive imposição de pena unilateral em virtude da falta de resultado esperado, que, por conseguinte, gera o empobrecimento do servo em decorrência da falta de resultado.

Nesse norte, relevante destaque merece a expressão servo mau, que seria o tratamento conferido ao trabalhador (servo) em função de não haver produzido o resultado esperado, em que pese também não se constatar prejuízo, sendo este titulado como alguém que não é prudente na administração dos bens do seu patrono, terminando por acabar sendo punido pelo senhor.

Com isso Mateus indica um ato punitivo de um futuro e inevitável julgamento divino. Assim, a parábola dos talentos é entendida como parábola de juízo e tem uma representação ética. Nesse ponto, então, verifica-se uma espécie de sanção pragmática, que leva a conclusão de que o sujeito que não deu lucro e nem prejuízo ao seu perdão é punido, sofrendo as consequências resultantes do egoísmo daquele que detém o poder, ou seja, neste caso o capital.

Impossível não fazer uma relação com a teorização de Karl Marx, que cita em seu livro *O Capital* as seguintes palavras de um economista sobre os motivos que inspiram os atos da classe capitalista:

O capital tem horror à ausência do lucro ou mesmo ao lucro pequeno, como a natureza ao vazio. À medida que o lucro aumenta, o capital toma vulto; se lhe for assegurado um lucro de 10%, sairá de onde estiver; uns 20%, e se sentirá mais animado; com 50%, positivamente temerário; com 100%, será capaz de saltar por cima de todas as leis humanas; e com 300%, já não há crime a que não se arrisque, ainda que o leve ao patíbulo.

O que se teria que o homem seria o lobo do homem, como também o que muito tem e muito vale, concluindo que o talento está no bolso e que cada um seria por si e Deus por todos. Essas seriam as expressões máximas das normas da moral capitalista, nascidas do antagonismo de classes, da propriedade privada e da competição geral, posto que a sociedade burguesa representada pelo patrão referido no texto mateano, repousa seus alicerces no princípio do despojar o outro ou do outro despojar você, ou seja, trabalha para outro ou o outro trabalha em seu proveito, por conseguinte, seja ser humano livre ou então seja o escravo.

Este sistema escravagista revela que o detentor da fortuna detém o prestígio e o poder individual, destacando a realidade do vetusto dito popular de que o dinheiro traz dinheiro, levando a inegável percepção de que aquele possuidor de dinheiro faz transações vantajosas, aplicações extraordinariamente e lucrativas e, dessa forma, multiplica o seu capital, o que o leva a ficar cada vez mais rico; ao passo que o pobre, que é o que não tem dinheiro (capital), fica cada vez mais pobre, por causa da exagerada alta nos preços dos bens, da carestia da vida e da desvalorização do poder aquisitivo da moeda, tudo alicerçado na desigualdade de possibilidades e na falta de visibilidade e credibilidade nos pobres e excluídos do sistema social, tornando a competência como pauta de convivência, o que leva a pensar sobre o princípio da justiça e o reconhecimento dos pobres como sujeitos históricos e de direito, e que conquistaram juridicamente o reconhecimento da dignidade humana.

Fica, por sorte, claro que quem não trabalha não tem a graça, negada ao servo que não fez frutificar o seu talento e foi rejeitado por seu senhor, confirmando a posição de que: É verdade que a utilidade de uma vocação, e sua conseqüente aprovação aos olhos de Deus, é medida primeiramente em termos morais e depois em termos de importância dos bens por ela gerados para a comunidade (WEBER, 2002, p. 123).

O texto mateano procura demonstrar a conflitualidade entre a classe do poder e dominante e a classe pobre dominada, excluída, a qual é explorada sem a necessária contrapartida, o que implicaria em aumentar o abismo entre essas classes, de modo que o rico cada vez enriquece mais e o pobre empobrece mais, perdendo – até mesmo a dignidade – percepção de vida sob o ponto de vista de igualdade, isto até dentro da própria classe dos excluídos, uma vez que o texto deixa claro que quem produz mais é aceito e quem não produz ou apenas conserva o capital é excluído dos excluídos.

O lucro esperado pelo patão é fonte de personificação da riqueza, o que o leva ao completo abandono de Deus, eis que apenas se curva adoração daquela. De modo que com indiscutível acerto BERTZ (1995, p. 458-459) se refere a

concentração desmedida de riquezas e bens: A mensagem é que o dinheiro e os bens não são apenas isso, mas que eles podem facilmente seduzir e possuir pessoas. Eles exercem o poder que não é outro senão o que chama-se de materialismo. Materialismo, no entanto, é uma forma pseudo-religiosa de vida, a serviço de um pseudo-Deus identificado pelo nome Mamôn.

Com efeito, não existe justiça e paz social onde os pobres e os explorados, pois, são ou estão calados pelo medo e não têm forças para lutar, ainda que sejam extremamente talentosos, especialmente onde o lucro é a base de sustentação apenas do detentor do poder – classe dominante – em desfavor daquela classe que realmente produz, mas não fica com nenhuma parte daquilo que produziu, jamais existira divisão racional ou possibilidade de nivelamento de classes. No caso do texto, a riqueza advém do esforço dos explorados e não do detentor do capital.

REFERÊNCIAS

BETZ, Hans Dieter. **The Sermon on the Mount: A commentary on the sermon on the mount, Including the sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6.20-49)**. Minneapolis: Fortress Press. 1995.

CHOPRA, Deepak. **As Sete Leis Espirituais do Sucesso**. Rio de Janeiro; RJ: Editora Best Seler. 2009.

FERREIRA, A. B. H. (1999). **Novo Aurélio Século XXI**. (3ª.ed.). Totalmente revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Ferreira (2004, p.763),

JOHN Milton (1608-1674), https://pt.wikipedia.org/wiki/John_Milton; <https://revistacapitu.com.br/a-noite-escura-da-alma-misticismo-e-cegueira-em-john-milton-e-jorge-luis-borges-8831a34a34f4>, pesquisa realizada em 31.10.2017

MARX, Karl, **O Capital: Crítica da economia política**, www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select...co. Pesquisa realizada em 31.10.2017.

SMILES, Samuel. **Ajuda-te (Self-Help)**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia. 1893.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Pietro Nassette. São Paulo: Martin Claret. 2002.

Rádio do Vaticano e sites: www.vaticano, www.cidigital.com/noticias e www.paroquiavila.com.br. <http://paroquiavila.com.br/papa-francisco-deus-nos-oferece-este-tempo-a-fim-de-que-aprendamos-a-reconhece-lo-nos-pobres-e-nos-pequenos.html>. Acesso em 04 de novembro de 2017.

UMA TEOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DA PALAVRA DE DEUS: CONTRIBUIÇÕES DE FERDINAND EBNER

Luiz Carlos Sureki – Doutor – FAJE

Resumo: Ferdinand Ebner (1882-1931) é um dos representantes do chamado “Pensamento Dialógico” dos inícios do século XX. Crítico da filosofia moderna, e especialmente do idealismo, Ebner redescobre a constituição essencialmente dialógica (espiritual) do ser humano a partir da leitura do Evangelho de São João (especialmente do Prólogo). O filósofo/teólogo austríaco vai à procura da gênese da relação dialógica Eu-Tu. Ele empreende uma fenomenologia da palavra humana e chega à Palavra divina, ao ato comunicativo primeiro, como um evento pneumatológico. Nosso objetivo principal será o de apresentar uma teologia da palavra/espírito em sua mútua e necessária implicação. Mostrar que o Eu originário (proto-nominativo) é Deus que se comunica (fala), e que o Tu (proto-vocativo), a quem Deus fala, é o ser humano. O método é fenomenológico-existencial. *Fenomenológico* porque a palavra proferida é tomada como um evento; *existencial*, porque não há palavra sem vida, sem espírito. Assim, a abordagem pretende oferecer alguns aportes para nos ajudar a suprir a necessidade na teologia cristã ocidental atual de recuperar a intrínseca relação entre Palavra e Espírito, portanto entre Cristologia e Pneumatologia. A conclusão apontará para a necessidade de se tomar a Revelação de Deus (sua autocomunicação) como Palavra (Verdade) indissociavelmente da ação do Espírito Santo (Amor). Somente assim poderemos ter uma fecunda teologia trinitariamente elaborada e com implicações concretas para a vida humana cristã.

Palavras-chave: Cristologia; Pneumatologia;; Revelação; Relação Dialógica.

BREVE INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE EBNER

Ferdinand Ebner (1882-1931), cristão, católico, é certamente o mais desconhecido entre os representantes do “Pensamento Dialógico”, corrente esta também denominada “Personalismo Dialógico”. Derivado de “persona”, o pensamento *personalista* toma como ponto de partida a realidade humana pura e simples, a pessoa humana na sua constituição essencialmente relacional. Ser pessoa é estar em relação. Com efeito, não existe consciência de ser “pessoa” na (hipotética) absoluta solidão de um indivíduo porque o Eu humano não se constitui como tal na referência a si mesmo, não chega à sua realidade

espiritual senão na relação para com outra realidade espiritual distinta dele mesmo. À esta outra realidade espiritual, que como *outra* não surge por derivação do Eu, Ebner designa Tu (assim como o fizeram M. Buber e F. Rosenzweig).

A obra de Ebner é uma coletânea de fragmentos, aforismos, apontamentos, notas de diários e dezenas de cartas. Ao seu escrito principal (com certa sistematicidade) deu o título “A Palavra e as Realidade Espirituais. Fragmentos de Pneumatologia”. Fundamentalmente, Ebner estava às voltas com o evento da palavra (do diálogo), o dizer e o dizer-se na palavra, a palavra em nós que revela a nossa realidade espiritual, a dimensão pneumatológica da nossa vida. A presença da palavra em nós, assim como a presença do espírito em nós, remonta à origem da vida humana como tal, na qual palavra e espírito estão indissociavelmente unidos. Uma tal reflexão conduzirá Ebner à unidade originária de Palavra e Espírito antes de nós (Deus Pai) e sua manifestação, sua Palavra, entre nós (Deus Filho) a fim de que se revele o Espírito (o espiritual) como Deus em nós. Deste modo, o pensamento de Ebner vai adquirindo contornos teo-pneumato-lógicos (Theos, Pneuma, Logos) e, com isso, vai redescobrimo os fundamentos trinitários da fé cristã.

O PONTO DE PARTIDA DA REFLEXÃO PNEUMATOLÓGICA: A RELAÇÃO EU-TU

“Pensamento dialógico” alude ao *logos*, à palavra que, quando pronunciada revela uma realidade espiritual presente (a de quem fala: o Eu) à outra realidade espiritual presente (a do que ouve a palavra: o Tu), estabelecendo, assim, uma relação viva, pessoal, dialogal. O evento da palavra não se resume a algo que é comunicado por alguém (Eu) a alguém (Tu). A palavra, na atualidade do ser-falada, é autocomunicação, pois a irrupção da palavra anuncia a presença do falante, assim como a presença de um ouvinte. A palavra constitui objetivamente a relação entre viventes, o propriamente dialógico. A ausência do Tu significa a ausência do ouvinte e, portanto, monólogo, um falar consigo mesmo do Eu, uma *egologia* como dissera Lévinas a propósito da filosofia moderna (Ver LÉVINAS, 2002, p. 57s).

Se o Tu fosse uma ideia do Eu não haveria sujeitos distintos, alteridade real. Um discurso totalizante da realidade a partir do Eu permanece carecente de fundamentação última devido ao simples fato de que o Eu não se fundamenta por si mesmo, não tem *a vida em si mesmo* (cf Jo 5,26), não chega sequer à consciência de si mesmo senão pela presença anterior do não-Eu, do outro como Tu, como realidade espiritual em si mesma (não como um “Ele”,

pois este bem poderia ser uma ideia do Eu uma vez que não existe relação dialógica e pessoal entre Eu e Ele).

Toda pretensão absolutista do Eu não passa de um “sonho do espírito” (EBNER, 1963, p. 568), uma “enfermidade para a morte” (EBNER, 2009, 37, 50, 76, 91, 93, 99, 179, 184, 188). Dado que nenhum ser humano põe-se na existência por decisão própria, segue-se que a origem do Eu humano, da realidade espiritual vital em mim, só pode ser encontrada em uma realidade espiritual vital não originada. Isso conduzirá Ebner ao Tu divino, ao princípio sem princípio de que fala o Prólogo do Evangelho de João, à origem divina da Palavra e do Espírito.

NO PRINCÍPIO ERA A PALAVRA

Para Ebner a irrupção da palavra significa o fim da solidão do Eu. Ao penetrar os ouvidos, a palavra rompe o solipsismo do Eu, anuncia a presença de alguém que tem a iniciativa de estabelecer a relação, revelando-se na sua palavra.

Eis como o Evangelista João inicia seu Evangelho, como a boa notícia salvífica: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus. Ela existia no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por meio dela e sem ela nada foi feito de tudo o que existe. Nela estava a vida e a vida era a luz dos homens... (Jo 1,1ss)”.

O Prólogo de João (outrora lido em toda celebração eucarística dos cristãos) fala, pois, da origem do Filho de Deus como Palavra de Deus e que por isso era Deus e estava com Deus antes mesmo de qualquer expressão de Deus extra-si, ou seja, antes da criação. A criação surge pela Palavra de Deus. Atento ao relato de Gênesis da criação do homem, Ebner faz notar a diferença deste em relação às outras criaturas, a saber, o homem torna-se um ser vivente consciente de sua própria existência, não simplesmente quando Deus fala: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26), mas quando Deus *lhe* fala, comunica a ele a vida inteligente soprando nas suas narinas o princípio vital, o espírito (Gn 2,7). Dizer que Deus criou o homem significa dizer: Deus *lhe* falou. Falando diretamente ao homem, Deus põe na existência um ouvinte de sua Palavra, alguém a quem chama e que pode agora responder-lhe porque a palavra está nele, é um ser vivente e consciente de ser o proto-vocativo em relação ao tu divino que é o proto-nominativo, absolutamente o primeiro que tem a palavra, a total iniciativa de falar, de comunicar e de se autocomunicar. O cristianismo é a religião da Palavra como autocomunicação viva e vivificante de Deus.

Porque Deus tem a vida em si mesmo, sua Palavra, o Filho, tem a vida em si mesmo e traz a vida (Jo 5,23). Sendo Deus eterno, sua Palavra permanece. A verdade de Deus está na Palavra. E dado que o caminho para Deus absoluto supõe que Deus se comunique conosco, sua Palavra é o caminho. Por isso Jesus poderá dizer: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). “A vida de Jesus é a revelação da Palavra” (EBNER, II, 1963, p. 468). A Palavra que tem a vida era a luz dos homens (cf. Jo 1,4). Por isso Jesus promete vida eterna a todos os que o acolherem, que o escutarem: “Quem ouve a minha palavra, e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna” (Jo 5,24); “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12); “A luz que vindo ao mundo a todos ilumina” (Jo 1,9). Dizer que a Palavra traz e comunica a vida é dizer que nela está o Espírito. Nas palavras de Ebner: “Do mistério do Espírito na Palavra vive o homem como homem. [...] Do mistério da Palavra vive o cristão; pois Cristo é o mistério da Palavra viva e sua revelação” (EBNER, II, 1963, p. 263).

Para Ebner é fundamental sublinhar que o ser humano, na sua origem espiritual em Deus, não é a primeira pessoa do indicativo, mas a segunda (EBNER, II, p. 97). No princípio da vida espiritual do ser humano está a Palavra, não a humana, mas a divina. Assim, o termo grego “logos”, traduzido comumente por “palavra” (por vezes “verbo”) deve ser entendido literalmente e não ser identificado exclusivamente com a vida espiritual do Jesus histórico, como se o ser religioso em Jesus fosse apenas uma dimensão de sua vida.

Importante observar com Ebner que a Palavra está no princípio do Ser. Tudo o que veio a ser, veio pela Palavra. Também o homem foi criado pela Palavra, porém como criatura que porta a Palavra em si, que foi inspirado (cf. EBNER, I, 1963, p. 213). É a palavra no ser humano que o distingue de todas as demais criaturas, lhe confere valor e dignidade (cf. BRAUN, 2000, p. 33). Resgatar esse mistério da origem do existir humano é perceber-se como aquele/aquela a quem é dirigida a palavra para que possa existir como ser consciente de si e descobrir o próprio viver como resposta ou recusa que se está dando à essa palavra: “ Veio para o que era seu, mas os seus não o acolheram. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, aos que creem no seu nome” (Jo 1,11-12). É neste mesmo horizonte que a salvação cristã ganha realidade. “Deus enviou seu Filho ao mundo (falou ao mundo e no mundo) não para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Quem crê nele não será condenado, quem não crê já está condenado...” (Jo 3,17-18). Significa: a Palavra tem a vida em si mesma; quem a acolhe, quem a escuta, viverá por ela, quem não a acolhe, nega o fundamento de sua própria existência, permanece na não-relação com o Tu

divino, na ruptura da relação para com Deus que a tradição bíblica denominou “pecado. Jesus diz: “Se não crerdes em mim, morrereis no vosso pecado” (ver Jo 8, 21.24). Isso porque ninguém de nós tem a vida em si mesmo, ninguém de nós é eterno, ninguém de nós pode prometer eternidade a alguém. Nas palavras do apóstolo Pedro diante de Jesus: “A quem iríamos nós? Só Tu tens palavras de vida eterna” (Jo 6,68).

A PALAVRA É ESPÍRITO E VIDA

Dito isto sobre a Palavra é preciso agora insistir no Espírito. “É o espírito que vivifica, a carne para nada serve. As palavras que eu vos disse são espírito e vida” (Jo 6,63). “Carne” e “espírito” aqui não são duas partes do ser humano, mas duas maneiras de viver. A carne é o homem entregue a si mesmo e aos limites da imanência. O espírito é a força de vida que ilumina o homem, que lhe abre o horizonte da transcendência, e lhe permite discernir a Palavra divina que se pronuncia em Jesus (ver TEB, nota f referente a Jo 6,63). O que Jesus propõe e revela é uma vida segundo o espírito, alimentada pela relação com Deus-Espírito que João chama de amor. Com efeito, o amor é a relação entre Eu e Tu desde a perspectiva subjetiva. Assim, a Palavra estabelece a relação objetivamente, enquanto o amor é o permanecer afetiva e existencialmente na relação que a Palavra estabeleceu. Não é sem mais que o verbo “permanecer” é tão recorrente nos escritos joaninos. “Quanto a vós, diz João, permaneça em vós a palavra que ouvistes desde o começo, ... [assim] também vós permanecereis no Filho e no Pai; e esta é a promessa que ele mesmo [Jesus] nos fez: a vida eterna” (1Jo 2,24-25). “Se guardardes a minha palavra, permanecereis no meu amor” (Jo 15,10). Permanecer no amor de Cristo é deixar-se conduzir pela Palavra de vida eterna. Pela acolhida de sua Palavra somos incluídos na relação com Deus, e isso significa um novo nascimento. É o que Jesus tenta explicar a Nicodemos ao falar da vida no espírito (Jo 3, 1ss). “Quem quiser viver a vida do espírito – diz Ebner -, esteja preparado para tornar-se um estrangeiro neste mundo” (EBNER, I, 1963, p. 22).

Quando Ebner dá à sua obra o título: “A palavra e as realidades espirituais” é para dizer que originariamente a palavra revela a relação espiritual entre duas realidades espirituais: Deus, que é espírito (Jo 4,24), e o espírito em nós, a realidade espiritual em cada um de nós é o que chamamos “Eu” humano. O Eu sem o seu Tu originário não passa de um ser para a morte. Quando formula o subtítulo da obra: “Fragmentos de Pneumatologia” é para dizer que a Palavra não se compreende sem o Espírito que ela revela. Numa formulação tácita ele diz que a tanto a Encarnação quanto a Ressurreição de

Jesus (fundamentos da fé cristã) são dois aspectos de uma mesma realidade pneumatológica: “Foi concebido pelo poder do Espírito” designa a procedência da Palavra e o Espírito na Palavra que habitou entre nós; e o “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” de Jesus, é a expiração, a última palavra confiante do homem a Deus, ou seja, o espírito que nele era a vida retorna a Deus para estar em Deus. Receber o espírito, o sopro vital de Deus, é nascimento; entregar o espírito nas mãos de Deus, expirar, é a ressurreição.

O definitivo certamente virá ao homem: ou o definitivo da morte, ou o definitivo da vida. Sua esperança de que seja a vida só começa a ter lugar nele quanto ele abraça a (sua) vida como dom de Deus. Isso lhe traz aquela certeza subjetivamente suficiente que chamamos fé; certeza de que quem lhe deu a vida lhe ama incondicionalmente e que, por isso, lhe dirige sua Palavra tornando-o consciente de que, em última instância, só o amor de Deus por ele é digno de sua fé. Jesus resumiu todos os mandamentos da lei antiga no mandamento do amor. A Palavra de Deus comunica Deus como amor; amor que igualmente é uma realidade espiritual. Objetos inanimados por definição não falam e não amam e, por isso, não podem ser nem verdadeiramente amados, nem dignos da alguma esperança de nossa parte.

Do amor, no nível intersubjetivo humano, cada um de nós pode fazer a experiência de que não pode amar um outro ser humano por ele mesmo infinitamente, mas sim pela força do amor de Deus nele. Porque Deus infinitamente o ama, amando-o, amo o infinito do amor de Deus por ele. E vice-versa: porque Deus infinitamente me ama, aquele que me ama, ama o infinito do amor de Deus por mim. Com efeito, o amor cristão não separa o amor a Deus do amor ao próximo. Jesus amava ternamente Marta, Maria, Lázaro, Madalena, João. E assim como eles descobriram no amor de Jesus por eles como Deus os amava, também Jesus descobriu no amor deles por ele como os seres humanos podem amar a Deus.

CONCLUSÃO

O Fato Cristão é fundamental para o desenvolvimento da reflexão filosófica e teológica de Ebner. A reflexão propriamente filosófica se circunscreve no horizonte de uma fenomenologia da palavra, como descrição das implicações do diálogo existencial intersubjetivo que a palavra proferida estabelece, mantendo, contudo, a assimetria entre os dialogantes na medida em que aquele que ouve a palavra não pode determinar por si mesmo a priori nem o que vai ouvir, nem pôr na existência aquele que lhe fala. O âmbito propriamente teológico é alcançado quando a reflexão remonta à origem divina da

palavra em nós na medida em que a possibilidade de falar tem início com o ouvir. A solidão do Eu é um tipo de surdez cuja consequência é o solipsismo tanto formal-filosófico quanto existencial-teológico. Ser surdo à palavra não significa apenas ignorar o que (me) é dito, mas ainda a presença, a existência daquele que (me) fala. Por isso Jesus dizia que “me escutar” equivale a “me acolher”, e “me acolher” equivale a acolher Aquele que o enviou, Aquele que Nele se falou: o Pai. Jesus é a Palavra do Pai, que traz consigo o amor do Pai, o Espírito Santo, e inaugura o reinado do Espírito. E com isso, Ebner nos abre o evangelho de João desde uma perspectiva que inicialmente não era teológica, para então nos conduzir à mais fina teologia joanina da Palavra e do Espírito, bem como à uma Teologia na qual a Cristologia não se entende sem a Pneumatologia.

REFERÊNCIA

BRAUN, Helga. **Ferdinand Ebners Ort in der Moderne**. Essen: Die Blaue Eule, 2000.

EBNER, Ferdinand, **Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente**, Berlin - Wien, 2009.

EBNER, Ferdinand, **Schriften I**, Erster Band, Fragmente, Aufsätze, Aphorismen, Zu einer Pneumatologie des Wortes, Franz Seyr (Hrsg.), München, 1963.

EBNER, Ferdinand, **Schriften II**. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen, Franz Seyr (Hrsg.), München, 1963.

LÉVINAS, Emmanuel, **Totalidad e Infinito**, Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 2002.

A ÚNICA COISA NECESSÁRIA – UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE LUCAS 10:38-42

Luiz Felipe Xavier – Doutorando – FAJE

Resumo: A narrativa da visita de Jesus à Marta e à Maria é amplamente conhecida, apesar de ser encontrada apenas no Evangelho de Lucas. Nessa narrativa destacam-se especialmente a pessoa, o discipulado e a palavra de Jesus. O objetivo desta pesquisa é fazer uma análise exegética da perícopre de Lucas 10:38-42. Em tal análise será utilizado o método histórico-crítico. O primeiro passo será a apresentação dos critérios de delimitação da perícopre. O segundo será a tradução, a estruturação e a análise literária do texto. O terceiro será a análise da redação. O quarto será a análise das formas. O quinto será a análise da história das tradições. O sexto será a análise do conteúdo. O sétimo será a análise teológica. O oitavo e último será a apresentação dos aspectos hermenêuticos. A pesquisa demonstrará que a perícopre está estruturada de maneira concêntrica para ressaltar o contraste entre as atitudes de Marta e de Maria em relação a Jesus. A primeira, Marta, está envolvida em muito serviço, ao passo que última, Maria, está sentada aos pés de Jesus, ouvindo as suas palavras. A pesquisa demonstrará também que a única coisa necessária ao discípulo de Jesus é sentar-se aos seus pés e ouvir as suas palavras. Estas duas atitudes expressam humildade e obediência. Ficará claro que, diferentemente dos mestres do seu tempo, Jesus acolhe entre os seus seguidores tanto homens quanto mulheres. A pesquisa demonstrará ainda o sentido do título Senhor (*ku/rioj*), a relação entre o estar sentada (*parakaqesqei=sa* – um *hapax legomenon*) e o ouvir (*(a)kou/w*), e o lugar da palavra no seguimento de Jesus. Por fim, serão apresentadas as razões pelas quais esse texto reveste-se de grande relevância para os dias atuais.

Palavras-chave: Jesus; Discipulado; Ouvir; Palavra.

CRITÉRIOS DE DELIMITAÇÃO

O texto de Lucas 10:38-42, que narra a estadia de Jesus na casa de Marta e Maria, é precedido por Lucas 10:25-37, que narra o questionamento do legista sobre a vida eterna e a chamada “Parábola do Bom Samaritano”, e sucedido por Lucas 11:1-4, que narra o pedido de um discípulo acerca da oração e a conhecida “Oração do Pai Nosso”. Embora o texto não apresente clara

mudança de indicação cronológica, ele pode ser delimitado desta maneira pelas seguintes razões: a) *Mudança de indicação topográfica*: Em Lucas 10:38, Jesus deixa a estrada e entra em certo povoado. b) *Mudanças de indicações de personagens*: Em Lucas 10:25-37, os personagens são Jesus e um legista. Em Lucas 10:38-42, os personagens são Jesus, Marta e Maria. E em Lucas 11:1-4, os personagens são Jesus e os discípulos. c) *Mudanças de indicações de conteúdos gerais*: Em Lucas 10:25-37, o conteúdo geral é o questionamento do legista sobre a vida eterna e a “Parábola do Bom Samaritano”. Em Lucas 10:38-42, o conteúdo geral é a estadia de Jesus na casa de Marta e Maria. E em Lucas 11:1-4, o conteúdo geral é o pedido de um discípulo acerca da oração e a “Oração do Pai Nosso”. d) *Mudanças de indicações de ações*: Em Lucas 10:25-37, Jesus responde a duas perguntas de um legista. Em Lucas 10:38-42, Jesus entra em certo povoado, é recebido e servido por Marta, é ouvido por Maria e responde a um pedido de Marta em relação a Maria. E em Lucas 11:1-4, Jesus ora e responde a um pedido de um dos seus discípulos.

TRADUÇÃO, ESTRUTURAÇÃO E ANÁLISE LITERÁRIA

O texto de Lucas 10:38-42 apresenta 22 verbos, 19 substantivos, 3 adjetivos¹⁶⁴ e 12 conjunções. Chama a atenção o fato de que em 5 versos encontram-se 22 verbos, o que caracteriza o texto como eminentemente narrativo. Também chama a atenção o fato de que 7 das 12 conjunções são coordenativas, o que acentua ainda mais essa narratividade. Abaixo, a tradução e a estruturação de Lucas 10:38-42:

10.38 Ἐν δὲ τῆ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τι-
νά·

10:38 E no passar eles, ele entrou em certo povoado.

γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.

E uma mulher de nome Marta o recebeu.

10.39 καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ,

10:39 E tinha uma irmã chamada Maria,

ἣ καὶ παρακαθισθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου
ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.

E que sentada aos pés do Senhor ouvia as palavras dele.

10.40 ἣ δὲ Μάρθα περιεσπάτο περὶ πολλὴν διακονίαν·

¹⁶⁴ No *Novo Testamento Grego Analítico*, de Barbara e Timothy Friberg, tina e tij são considerados adjetivos.

10:40 A Marta, porém, estava envolvida em muito serviço.

ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν, Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἶπε οὖν αὐτῆ ἵνα μοι συναντιλάβηται.

E tendo-se aproximado, disse: Senhor, não te importas que a minha irmã me deixou sozinha a servir? Diga a ela que me ajude.

10:41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῆ ὁ κύριος, Μάρθα Μάρθα, μεριμῶς καὶ θορυβάζεις περὶ πολλά, 10:42 ἑνὸς δὲ ἔστιν χρεία· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

10:41 E respondendo-lhe, o Senhor disse: Marta, Marta, tu te preocupas e te angustias com muitas coisas. 10:42 Porém, uma única é necessária. Maria, pois, a boa parte escolheu; esta não será retirada dela.

Como pode ser observado, na estrutura do texto há uma *construção concêntrica*.

(A) Jesus

(B) Marta

(C) Maria

(B') Marta

(A') Jesus

No centro dessa construção encontra-se o *contraste entre as atitudes de Marta e de Maria*, o que pode ser considerado como o *eixo do texto*.

ANÁLISE DA REDAÇÃO

O texto de Lucas 10:38-42 é composto por matéria exclusiva de Lucas. Ou seja, o mesmo não está presente em Marcos e Mateus. Logo, como não é possível o acesso às fontes originais, também não é possível identificar a atividade redacional do autor¹⁶⁵.

¹⁶⁵ No que diz respeito ao lugar da narrativa no Evangelho de Lucas, L. Morris comenta: "É possível que ele a tenha colocado imediatamente após a parábola anterior [do Bom Samaritano] como salvaguarda contra qualquer dos seus leitores chegarem à conclusão errada que a salvação é mediante as obras." (MORRIS, 2006, p. 180-181).

ANÁLISE DAS FORMAS

Lucas 10:38-42 pertence ao gênero literário maior denominado “evangelhos”. Dentro desse gênero, alguns autores o classificam como material narrativo e outros como material discursivo. Para M. Dibelius, o texto se insere nas “*lendas*”¹⁶⁶, parte do material narrativo. Já R. Bultmann o identifica como “apoteagma biográfico”¹⁶⁷, parte do material discursivo. Conforme V. Taylor, o texto deve ser interpretado como uma “*narração sobre Jesus*” (Cf. WEGNER, 2012, p.207-210). Já J. Fitzmyer o considera como uma “declaração” de Jesus. (Cf. FITZMYER, 1987, p. 293). Na linha de Dibelius e Taylor, é provável que Lucas tenha introduzido esta história piedosa a respeito de Jesus devido à importância da mesma para a edificação comunitária.

Ao que tudo indica, o *Sitz im Leben* da comunidade é a *catequese*. Isso porque o texto de Lucas 10:38-42 acentua a temática do discipulado de Jesus. Além disso, partindo dos possíveis lugares vivenciais enumerados por K. Berger, é possível adicionar a *situação de minoria*, uma vez que Jesus admite mulheres no seu discipulado, algo inédito até então (Cf. WEGNER, 2012, p.210-213).

ANÁLISE DA HISTÓRIA DAS TRADIÇÕES

Lucas (10:38-42) e João (11:1-44; 12:1-8) fazem referência à relação de Marta e Maria com Jesus. Ambos os evangelistas podem ter tido acesso à mesma tradição oral ou a tradições orais diferentes. Sobre isso, R. Brown pondera: “A história de Marta e Maria (Lc. 10,38-42) é outro exemplo em que material peculiar a Lucas tem paralelos joaninos (Jo. 11,1-44; 12,1-8). Todavia, existem diferenças consideráveis.” (BROWN, 2012, p. 351).

ANÁLISE DO CONTEÚDO

Como já observado, Lucas 10:38-42 encontra-se em uma *construção concêntrica*. No centro está o *contraste entre as atitudes de Marta e de Maria*. Assim sendo, tal contraste corresponde ao que pode ser chamado de *eixo do texto*. Nele, Maria está sentada aos pés de Jesus, ouvindo as suas palavras, e Marta está envolvida em muito serviço. A partir desse eixo do texto, a mensa-

¹⁶⁶ Dibelius define as “lendas” como histórias piedosas sobre uma pessoa santa, cujas ações e destino despertam interesse.

¹⁶⁷ Apoteagma é uma sentença ou dito. É uma narrativa curta, cujo centro gira em torno de uma sentença de Jesus. Também denominado de *creia* ou *paradigma*.

gem que Lucas deseja comunicar é: *a única coisa necessária ao discípulo de Jesus é sentar-se aos seus pés e ouvir as suas palavras.*

Lucas inicia a perícopes com a seguinte expressão: “E no passar eles”. Essa expressão faz referência à viagem em curso da Galiléia à Judéia. Jesus e os seus discípulos estão em direção à Jerusalém (Cf. Lc. 9:51). Sem especificar em qual, Lucas diz que Jesus entra em certo povoado. Nesse povoado, uma mulher de nome Marta o recebe. Implicitamente, esta recepção se dá em sua casa. Lucas não informa a duração da estadia de Jesus ali, mas afirma que Marta tem uma irmã chamada Maria. A partir daqui se estabelece o contraste entre as duas.

Na presença de Jesus, Maria tem uma atitude completamente diferente da atitude de Marta. Lucas diz que Maria, sentada (*parakatesqei=sa*))¹⁶⁸ aos pés do Senhor, ouvia (*h)/kouen*)¹⁶⁹ as palavras dele. Marta, por sua vez, está envolvida em muito serviço (*diakoni/an*). Nas palavras de J. Fitzmyer, se Marta é a anfitriã perfeita, Maria é o modelo acabado do discípulo (Cf. FITZMYER, 1987, p. 293). Diante de Jesus, se Marta sente-se obrigada a agir como uma mulher judia do século I, Maria sente-se absolutamente livre para não fazê-lo. Esta, sentada aos pés do Senhor, ouve as palavras dele.

Essa atitude de Maria incomoda tanto a Marta que esta se dirige a Jesus. Tendo se aproximado dele, ela pergunta: “Senhor, não te importas que a minha irmã me deixou sozinha a servir?”. Como se não bastasse, ela continua: “Diga a ela que me ajude.”. Novamente, Marta está sendo inteiramente coerente com a cultura dos seus dias, uma cultura na qual as mulheres fazem exatamente o que ela está fazendo: cuidar da casa e servir aos homens.

Gentilmente, Jesus responde a Marta, dizendo: “Marta, Marta, tu te preocupas e te angustias com muitas coisas. Porém, uma única é necessária. Maria, pois, a boa parte escolheu; esta não será retirada dela.”. Aqui, um detalhe é muito importante. Nos dias de Jesus, o sentar-se para ouvir era a atitude do discípulo homem em relação ao seu mestre homem. À mulher, esta atitude não era permitida. Portanto, ao permitir e elogiar a atitude de Maria, Jesus está admitindo e reconhecendo o discipulado tanto de homens quanto de mulheres.

Em síntese, o texto de Lucas 10:38-42 acentua especialmente o discipulado e a escuta da palavra de Jesus. Vale ressaltar que este não desqualifica

¹⁶⁸ Vale ressaltar que este termo é um *hapax legomenon*, um termo que aparece somente aqui em toda a Escritura Sagrada. No texto é Maria que está sentada aos pés do Senhor. Segundo J. Louw e E. Nida, esse verbo significa “sentar-se perto ou ao lado de alguém” e pertence ao campo semântico das “posturas ou acontecimentos relacionados com posturas” (LOUW; NIDA, 2013, p. 194-195).

¹⁶⁹ Para J. Louw e E. Nida, esse verbo significa “ouvir com atenção e supostamente de forma contínua” e pertence ao campo semântico dos “acontecimentos e estados sensoriais” (LOUW; NIDA, 2013, p. 255).

o serviço de Marta, porém, insiste que suas preocupações e angústias podem estar fora de lugar. Isso porque, por um lado, um serviço, como o de Marta, que não presta a suficiente atenção à palavra não tem nenhuma garantia de continuidade efetiva. Por outro lado, estar à escuta da palavra, como Maria, é um bem duradouro que nunca será retirado do verdadeiro discípulo de Jesus (Cf. FITZMYER, 1987, p. 295).

ANÁLISE TEOLÓGICA

Desde o ponto de vista teológico, Lucas 10:38-42 merece três destaques: o primeiro diz respeito à pessoa de Jesus; o segundo ao discipulado de Jesus; e o terceiro à palavra de Jesus. *Quanto à pessoa de Jesus*, por 3 vezes, ele é chamado de "Senhor" (*kuri/ou*, v. 39; *Ku/rie*, v. 40; e *ku/rioj*, v. 41). Das 717 entradas de *ku/rioj* (Senhor) no Novo Testamento, 210 acham-se nos escritos de Lucas. Em se tratando do Jesus terreno como *ku/rioj* (Senhor), este título remonta ao de "Rabbi". Ele subentende o reconhecimento de Jesus como mestre e a disposição de obedecê-lo. (Cf. COENEN; BROWN, 2000, p. 2318-2320).

Quanto ao discipulado de Jesus, dois aspectos precisam ser considerados. O primeiro trata da atitude do discípulo. Como mencionado, lançando mão do termo *parakaqesqei=sa* (sentada), Lucas ressalta a humildade de Maria (Cf. COENEN; BROWN, 2000, p. 2327). Logo, esta mulher demonstra qual deve ser a atitude de todo aquele que se aproxima de Jesus com a intenção de ser seu discípulo. O segundo aspecto que precisa ser considerado é a reação do Mestre. Diferentemente dos mestres do seu tempo, Jesus acolhe entre os seus discípulos as mulheres (Cf. Lc. 8:1-3). A atitude de Maria é elogiada por ele. Assim, a acolhida de uma mulher entre os discípulos demonstra a abertura de Jesus a todo e qualquer tipo de pessoa que deseja segui-lo, especialmente os oprimidos e os marginalizados.

Quanto à palavra de Jesus, esta precisa ser ouvida com atenção. O ouvir sempre foi caro ao povo de Israel (Cf. Dt. 6:4). Aquele que faz parte desse povo ouve a palavra do seu Deus. Como esse Deus é pessoal, esse ouvir é recíproco¹⁷⁰. No Novo Testamento, a ênfase no ouvir continua. Nele, o termo *a)kou/w* (ouvir) ocorre 428 vezes, sendo 60 no Evangelho de Lucas. Em meio aos variados contextos, destaca-se o ouvir a palavra de Jesus. Este é o caso aqui: "E que sentada aos pés do Senhor [Maria] ouvia as palavras dele". Pode-se dizer que, em síntese, o que Jesus fala refere-se à novidade do Reino de Deus. Desse Reino fazem parte aqueles que ouvem as suas palavras e creem

¹⁷⁰ Nisto consiste a diferença entre o Deus de Israel e os ídolos.

nelas. Este crer é mais que um mero assentimento intelectual. Ele implica em obediência. Assim sendo, crer nas palavras de Jesus tem, pelo menos, uma dupla dimensão. A primeira é espiritual, porque crer é condição para fazer parte do Reino de Deus. A segunda é ética, porque crer implica em viver a partir dos valores deste Reino.

ASPECTOS HERMENÊUTICOS

Por fim, fica evidente que Lucas 10:38-42 é significativo e relevante para os cristãos atuais. Em um mundo marcado pela carência de bons e belos referenciais, os cristãos de hoje são chamados a reconhecer em Jesus o seu Mestre e a obedecê-lo em tudo. Em um mundo marcado pela agitação e pela conseqüente “falta de tempo”, os cristãos de hoje também são chamados a humildemente aquietaram-se na presença de Jesus. E, por fim, em um mundo marcado por ruídos ensurdecedores, os cristãos de hoje são ainda chamados a considerar atentamente as palavras de Jesus e a descobrir que esta é a única coisa realmente necessária nesta vida.

REFERÊNCIAS

- ALAND, B. et al. (Eds.). **O Novo Testamento Grego**. Quarta edição revisada com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- _____. **Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece**. 27. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento** (2 vol.). São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CONCORDÂNCIA FIEL DO NOVO TESTAMENTO (2 vol.). São José dos Campos: Editora Fiel, 1994 e 1997.
- FITZMYER, Joseph A. **El evangelio segun Lucas – III Traducción y Comentario**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. **O Novo Testamento Grego Analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- METZGER, Bruce M. **Un comentario textual al Nuevo Testamento griego**. Stuttgart: Sociedad Bíblica Alemana, 2006.
- MORRIS, Leon L. **Lucas – Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

O SAGRADO NOS TEXTOS INDIANOS VÉDICOS, SEGUNDO RENÉ GIRARD

Maiara Rúbia Miguel – Doutoranda – UFJF/CAPES

Resumo: Perceber a religião por intermédio das expressões textuais foi uma das tarefas assumidas pelo intelectual francês René Girard (1923-2015), que desenvolveu sua teoria sobre a religião olhando para as relações humanas tomando os mitos fundantes como referencial teórico, de onde se nota a violência, o sacrifício e o sagrado. A relação não amistosa entre um sujeito e um modelo que desejam um objeto e competem por esse objeto assume um papel importante na teoria de Girard, que define tal relação como mediação interna, mediação possível pela metafísica do desejo na relação triangular humana. Isso contribui na compreensão sobre o que hoje percebemos sobre violência, pois é nessa relação não amistosa em que os concorrentes desejam um objeto, de onde decorre a violência, que, posteriormente, refletirá no sagrado manifestado na cultura humana. Nesse sentido, essa comunicação pretende sublinhar brevemente a importância do rito e do mito, donde se nota a mediação interna, a metafísica do desejo, a violência e o sagrado, considerando o livro *O Sacrifício* (2011) do francês René Girard, convergindo para um objetivo: como se dá o sagrado e o sacrifício nos mitos e ritos presentes nos textos sagrados védicos e pós-védicos? Pois, responder tal pergunta aponta para a necessidade de estruturar esse estudo em três momentos breves e distintos, a saber: (1) explicitar a relação entre mediação interna e violência; (2) abordar o conceito de violência e sagrado; (3) visualizar o sacrifício sagrado com uma incursão mínima na tradição védica. Ademais, responder à questão “qual a importância dessa tradição para compreensão do que vem a ser violência e sagrado para René Girard?” passa a ser um objetivo primordial, uma vez que os conceitos supracitados (sagrado, violência, rito, mito, desejo e mediação interna) estão presentes nessa leitura, mediada pelo indianista Sylvain Lévy (1863-1935), que Girard brilhantemente desenvolve. Em suma, essa comunicação visa perceber a religião e sua produção de sentido que emerge dos textos védicos e pós-védicos segundo René Girard.

Palavras-chave: Sagrado; Sacrifício; Violência; René Girard; Mito fundante.

INTRODUÇÃO

Tomar mitos fundantes como objeto de análise para perceber o religioso no social foi um dos objetivos do teórico francês René Girard (1923 – 2015). Suas obras denotam originalidade na medida em que é localizado o desejo nas relações comunitárias, donde se vê a imitação de desejos, que, em alguns casos, desencadeia grandiosa rivalidade. Tal rivalidade contribui para crise dessa mesma associação humana, o que inflama a violência. A violência é o resultado dessa relação de rivalidade, havendo, desse modo, a necessidade de uma violência que possa ser uma válvula de escape para essa grandiosa crise que assola a vida comunitária de um determinado grupo. Há, portanto, a violência sacrificial, que é a válvula de escape e há a violência não-sacrificial, que contribui na manutenção de uma grandiosa crise.

Esses padrões foram pormenorizados por Girard olhando para mitos do mundo ocidental, onde se vê a teoria mimética, rivalidade e violência sacrificial. Para Girard existe um denominador comum entre os mitos e os textos bíblicos, a saber: o sacrifício – a violência sacrificial. Mas, ora, não haveria de existir esse mesmo padrão em textos de outras tradições culturais? Essa foi uma das perguntas que inquietou Girard a ponto de ser desenvolvido por ele um texto sobre o sacrifício nos textos indianos. E, o objetivo dessa comunicação é, justamente, elucidar, resumidamente, a compreensão do elemento do sacrifício na incursão mínima feita por Girard nos textos da tradição indiana. Dito isso, se vê que os textos míticos denotam algo de real sobre a constituição de sentido de uma cultura, além de sublinhar, para Girard, o elemento fundante da cultura: o sacrifício.

Portanto, essa comunicação se baseia nas três conferências apresentadas pelo teórico em outubro de 2002 na Biblioteca Nacional da França, que foram, posteriormente, organizados em um volume, intitulado *O Sacrifício* (2011). Pierpaolo Antonello, na apresentação desse volume, ressalta que estes estudos se tratam de “uma passagem importante na compreensão do ritualismo sacrificial das origens e da relação entre as religiões e o sagrado” (ANTONELLO, 2011, p. 11). E, para a adequada compreensão dessa passagem é necessário cumprir etapas, a saber: 1) compreender a teoria mimética e as mediações entre sujeitos; 2) a violência e o sacrifício; 3) notar o sacrifício na tradição indiana por intermédio das transcrições dos Brahmanas¹⁷¹.

¹⁷¹ É nessa produção textual que se inicia uma especulação mais profunda sobre a natureza do sacrifício. Nos Brahmanas há reflexões que tentam explicar a ação ritual e “de estabelecer os elos entre ela e o quadro mais amplo dos fenômenos cósmicos e mitológicos” (FLOOD, 2014, p. 73).

TEORIA MIMÉTICA E A MEDIAÇÃO INTERNA

Foi no livro *A Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009) onde, pela primeira vez, Girard descreveu o que vinha a ser mediação externa e mediação interna e a importância do desejo para essas relações. Para o autor, os sujeitos não são autênticos e por isso desejam o que outro deseja para preencher essa lacuna vazia de autenticidade existente em seu ser. Então, os sujeitos imitam outros sujeitos em vista de um objeto desejado para preencher esse vazio. Há duas formas dessa relação mimética ser estabelecida, sendo: (1) a *mediação externa*, onde há um sujeito que deseja e um modelo, a quem o sujeito declara em alto e bom que imita porque o entende como ideal a ser seguido e, por isso, passa a desejar o que esse modelo deseja para que possa ser como ele. Enquanto que, (2) na *mediação interna*, na medida em que o sujeito deseja o objeto e tão somente o objeto é identificado, desse modo, um sujeito-obstáculo que o impede de ter o objeto. Essa é a relação onde há o ódio que inflama rivalidade entre os sujeitos em vista de um objeto, fazendo com que, em um estágio avançado dessa rivalidade, o sujeito se confunda com o objeto havendo, assim, uma relação horizontal de golpes de um contra o outro, a saber, contra o sujeito-obstáculo.

Em vista do objetivo que se busca nessa comunicação, será dada melhor atenção para as relações onde há a mediação interna. Pois, é no ápice dessa relação que se vê a convergência mimética para uma vítima que, quando ritualisticamente imolada, restaura qualquer problema comunitário existente. Ademais, é possível a visualização desse mecanismo nos mitos. Dito isso, importa dizer que a teoria mimética possui espaço dentro das análises hermenêuticas de mitos fundantes, pois, tal como Girard sublinha em sua introdução do livro *A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos* (2007), a teoria mimética é “uma antropologia do religioso e em primeiro lugar uma teoria dos mitos” (GIRARD, 2007, p. 09). Por isso, os mitos tratam, aos olhos de Girard (2007, p. 12), de “desordens miméticas reais, crises contagiosas que rebentam espontaneamente no seio de todas as comunidades”. É no seio dessas reais crises miméticas e contagiosas que a violência encontra espaço. Na tentativa de eliminar o outro para que o sujeito possa ter o que anseia se instaura uma convergência mimética que, posteriormente, será chamado de mecanismo do bode expiatório.

A VIOLÊNCIA E O SACRIFÍCIO

Em *A violência e o sagrado* (1990), Girard analisa alguns mitos e solidifica essa teoria trazendo o aspecto do desejo e da mimese nas relações humanas, que desencadeiam na violência. A violência assola uma comunidade em crise, onde não há diferenças, senão somente iguais. Por isso, há a necessidade de deflagrar essa eminente crise para manter viva essa comunidade. E, em vista disso, o sacrifício encontra espaço, uma vez que seu objetivo, enquanto ato social, é jogar para fora da associação humana as consequências miméticas dessa crise. Há, desse modo, a violência não-sacrificial, que pode ser compreendida com um assassinato, donde se vê consequências miméticas como a vingança e o ressentimento que inflamam a crise já existente. Assim como, há a violência sacrificial, que é aquela violência ritualisticamente seguida para imolação de uma vítima expiatória, eliminando qualquer consequência ou problema que possa excitar mais a crise já existente, fazendo com que a comunidade seja congregada. A violência sacrificial destrói aquilo que a violência não-sacrificial havia antes edificado. Portanto, o sacrifício é o *pharmakós* e, para Girard:

O sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves. (GIRARD, 1990, p. 13)

De acordo com a citação acima, há de constar certa ambivalência no que concerne o sacrifício, uma vez que ao mesmo tempo que é sagrado e restaura a comunidade é, também, uma espécie de assassinato. Mas, o que assegura o seu aspecto sagrado é o quadro ritual que, quando rigorosamente cumprido restaura a comunidade. É no instante da restauração da comunidade por intermédio de uma vítima sacrificial que é visto o sagrado. O que assegura isso é o quadro ritual que postula os critérios para que uma vítima possa ser imolada e, dentre eles vale considerar dois, sendo: 1) “para oferecer ao apetite da violência um alimento conveniente, todas as vítimas, mesmo animais, devem assemelhar-se àquelas que substituem” (GIRARD, 1990, p. 25); 2) caso seja imolado um ser humano, tal sujeito deve ter vínculo fraco para com a sociedade que se intenta proteger, ou seja, sua falta não deverá ser sentida, pois assim não haverá a reivindicação de justiça pela sua morte.

O rito é de suma importância para que seja eliminada qualquer consequência mimética, como a vingança. Assim como, justifica a razão de imolar aquele animal e/ou ser humano. O rito assegura o encontro do religioso no social na medida em que, assim como Girard sublinha:

O religioso sempre procura apaziguar a violência e evitar que ela seja desencadeada. As condutas religiosas e morais visam à não-violência de uma forma imediata na vida cotidiana, e muitas vezes, de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência. (GIRARD, 1990, p. 34)

Disso decorre que em comunidades primitivas a vida ritual contribui para que o religioso encontre o social através do sacrifício. Já nas sociedades modernas, a vida ritual acaba por ser racionalizada por instituições, como a judicial, fazendo com que o religioso não encontre o social. Mas, para que essa comunicação seja objetiva, será olhado para o mito que demonstra o modo como o religioso encontra o social através de uma incursão mínima nos mitos que tratam da rivalidade entre os devas e os asuras.

OS MITOS DOS DEVAS E OS ASURAS¹⁷²

Nos Brâmanas é possível ver inúmeros relatos menores que possuem um denominador comum, a saber: todos falam da intensa e renascente rivalidade entre os devas e os asuras, ou seja, entre os deuses e os demônios. Nas análises de Girard, em *O Sacrifício* (2011), é claro que a ausência de homens não impossibilita o envolvimento da espécie humana do mesmo jeito que os deuses e os demônios. Pelo contrário, para Girard: “os homens, assim como os deuses e os demônios, foram criados pelo próprio sacrifício que se torna criador da pessoa de Prajâpati¹⁷³, o maior de todos os deuses” (GIRARD, 2011, p. 46). Com isso mente, vale considerar que a rivalidade entre os devas e os asuras é possível ser acalmada por intermédio do sacrifício, já que as cri-

¹⁷² Os textos que Girard cita no estudo referenciado nessa seção não provém do Rig Veda nem do primeiro estrato dos Vedas, mas sim do segundo, que é composto por diversas compilações rituais e comentários sobre os sacrifícios, a saber: os Brâmanas. E, tal estudo é feito por Girard considerando o livro *La doctrine du sacrifice dans le Brahmanas*, que é uma espécie de antologia com citações traduzidas do Sânscrito para o Francês realizada pelo indianista Sylvain Lévy. (GIRARD, 2011, p. 45).

¹⁷³ Entre todas as divindades dos Brâmanas, o deus por excelência é o Prajâpati, o senhor das criaturas. Ele é o ser primordial; na origem nada existia além dele. (LEVI, 1898, p. 13) Como não há tradução para o português dessa obra de Sylvain Lévy, para essa nota a tradução é nossa sendo conservado o original na sequência [Entre toutes les divinités des Brâhmanas, le dieu par excellence est Prajâpati, le seigneur des créatures. Il est l'être primordial; à l'origine, rien dans l'univers n'existait que lui].

aturas de Prajâpati estão todas destinadas a rivalidade. Sendo assim, para melhor compreensão do sacrifício nesses escritos, será considerado o seguinte relato, citado por Girard (2011)¹⁷⁴:

Os devas e os asuras oriundos de Prajâpati estavam em rivalidade [por questões relativas à terra]. Porém, a terra vacilava. Como faz com uma folha de lótus, o vento a agitava; ela ia às vezes para o lado dos devas, às vezes para o lado dos asuras. Como se aproximava dos deuses, eles disseram: vamos, consolidemos essa terra para fazer dela um ponto de apoio. Ao ficar sólida e estável coloquemos nela as fogueiras [do sacrifício] [façamos portanto um sacrifício] e impediremos nossos rivais de ter uma parte dela...Eles [fizeram um sacrifício] e excluíram da divisão seus rivais. (GIRARD, 2011, p. 47)

Vê-se, então, que a terra oscila como a flor de lótus ao vento, que é o objeto de rivalidade entre os devas e os asuras. Entre os devas e os asuras sempre há um objeto pelo qual rivalizam que possui direta conexão com a criação. Aqui, no trecho supracitado, é a terra, mas em outros casos pode ser o sol, a lua, pois “os deuses e os demônios brigam por toda a criação” (GIRARD, 2011, p. 48). Mas, mesmo havendo tal rivalidade os devas sempre triunfam por uma razão: o rigor ritual empregado. Nas palavras de Girard, os objetos da rivalidade entre os deuses e os demônios não passam de pretextos e sua posse, no caso pelos deuses, os vitoriosos, “significa simplesmente que estes progridem com frequência na sua marcha paciente para a imortalidade e a divindade no sentido clássico, que não possuíam no início” (GIRARD, 2011, p. 49).

Outro objeto de rivalidade entre os devas e os asuras, por exemplo, é a lua. Tanto os deuses como os demônios a desejam. A lua dentro da mitologia védica é compartilhável e, ela se divide em uma lua crescente e decrescente. E, Prajâpati no intento de evitar rivalidade, decidiu designar a lua crescente aos devas e a lua decrescente aos asuras. Mas, os devas não gostam dessa decisão equitativa de Prajâpati, por isso eles desobedecem seu criador. Ora, isso indica que serão punidos, então? Pelo contrário, eles são recompensados por Prajâpati, pois “veem os ritos adequados e executam-no com perfeição”, ou seja, a perfeição do rito no instante da tomada do objeto dos asuras é recompensada. E, “como sempre, resolve a disputa a favor dos devas, que levam a lua inteira sob os olhos de Prajâpati” (GIRARD, p. 50).

¹⁷⁴ A citação respeita a tradução do francês para o português realizada na edição do livro pela É Realizações, 2011.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esses exemplos em mente, pode-se considerar que: (1) as rivalidades são reais e os mitos as desvelam; (2) as rivalidades sempre recomeçam depois de uma conclusão sacrificial, pois sempre haverá novos objetos que rivais disputaram; (3) A imitação é o motor da rivalidade entre os devas e os asuras. E, para Girard: “os sacrifícios oferecidos por Prajâpati simbolizam talvez o próprio fenômeno fundador. Os sacrifícios oferecidos pelos deuses e demônios simbolizam os sacrifícios rituais” (GIRARD 2011, p. 65).

Importa, desse modo, mencionar que o mecanismo vitimário, conceituado por Girard em *A violência e o sagrado* (1990) e aplicado a textos da tradição ocidental, também é visualizado no mundo dos textos indianos, sendo o sacrifício o denominador comum das realidades textuais. Em ambos os mundos textuais há o milagre do sacrifício, que consiste na “economia de violência que ele realiza” (GIRARD, 2011, p. 63). Disso resulta que essa economia de violência é repetida, ou seja, o sacrifício é repetido, e pela representação literária dos mitos, nesse caso dos Brâmanas, se vê a primeira iniciativa cultural da humanidade que “é a imitação do assassinato fundador, que é uma coisa só junto com a invenção do sacrifício” (GIRARD, 2011, p. 64). Portanto, o texto enquanto revelador de sentido, aos olhos de Girard, descreve o fundamento da instituição cultural, a saber: o sacrifício.

Referências

FLOOD, Gavin D. **Uma introdução ao hinduísmo**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.

GIRARD, René. **A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

_____. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

_____. **O sacrifício**. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **A Mentira Romântica e Verdade Romanesca**. São Paulo: É Realizações, 2009.

SYLVAIN, Lévi. **La doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas**. Paris, Ernest Leroux, 1898.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS HAITIANOS IMIGRANTES EM BELO HORIZONTE

Márcio Flávio Martins – Mestrando – FAJE/CAPES

Resumo: Este trabalho visa elaborar algumas reflexões acerca da experiência religiosa dos Haitianos na cidade de Belo Horizonte. A condição de imigrantes não extingue a religiosidade originária de um povo. Este, uma vez fora de seu país, e imerso em uma realidade diaspórica, luta para se afirmar enquanto sujeito de sua história. Acreditamos que a religiosidade é uma dimensão existencial presente em toda cultura. Nesta direção, buscaremos abordar a experiência religiosa do povo haitiano em Belo Horizonte através do método clássico: ver, julgar e agir. Tomando como referência o Centro Zanmi (Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados) em Belo Horizonte, apresentaremos alguns dados sobre a experiência dos Haitianos, enfatizando a experiência religiosa. Analisaremos a experiência religiosa da diáspora recorrendo a teologias contemporâneas que abordam o termo como também à experiência migratória na literatura bíblica. Proporemos algumas ações pastorais cujo objetivo é garantir a vivência religiosa dos imigrantes. Afirmaremos, portanto, que esta pesquisa se sustentará na importância da garantia da vivência religiosa dos imigrantes como um elemento essencial para o processo de integração na diáspora.

Palavras chaves: Imigração; Diáspora; Experiência religiosa.

As motivações para inscrever-me neste grupo de trabalho são três. Primeiro, por ter tido a experiência da diáspora vivendo nas Filipinas por doze anos. Segundo, por ter tido encontros marcantes com haitianos imigrantes em Belo Horizonte. Terceiro, por perceber a necessidade de uma abordagem teológica sobre a experiência de fé do imigrante. Partiremos da experiência dos imigrantes Haitianos em Belo Horizonte que se esforçam para manter sua identidade na diáspora.

No Brasil há diversas organizações que acolhem os imigrantes. Em Belo Horizonte temos duas iniciativas em prol dos imigrantes haitianos. A primeira é o Centro Zanmi voltado para migrantes em situação de vulnerabilidade, foi inaugurado em 2013 e oferece suporte com documentação, inserção no mercado de trabalho e na vida sociocultural, além de aulas de português.¹⁷⁵ A se-

¹⁷⁵ Disponível em <http://www.fca.pucminas.br/omundo/imigrantes-haitianos-recomecam-a-vida-em-belo-horizonte/> (Acessado no dia 26 de Junho de 2017).

gunda iniciativa parte da Pontifícia Universidade Católica (PUC Minas), em parceria com o Comitê de Apoio aos Refugiados e Imigrantes da Região Metropolitana de BH, desenvolve pesquisa para traçar o perfil dos imigrantes. É também iniciativa da PUC Minas a produção de uma cartilha bilíngue sobre os direitos e deveres do imigrante.¹⁷⁶ Estas iniciativas são louváveis, mas carecem de uma maior atenção à religiosidade do imigrante. Por isso sustentaremos neste trabalho que a religiosidade é um elemento essencial para aqueles que vivem na diáspora. Os imigrantes trazem em sua bagagem uma experiência peculiar de fé. Garantir meios para que esta fé seja expressada é um elemento essencial para a superação de inúmeros obstáculos enfrentados por eles.

O Haiti se tornou ao longo dos últimos anos um dos países mais pobres do mundo. Além de problemas políticos e socioeconômicos, sofreu uma das maiores tragédias da história, um terremoto de magnitude 7,0 na escala Richter no dia 12 de janeiro de 2010. Desde então milhões de haitianos deixaram suas terras na busca de trabalho. O Brasil entrou na rota da esperança dos povos haitianos. Estima-se que hoje vivam entre 5 a 10 mil haitianos em Belo Horizonte e Região.¹⁷⁷

É louvável a abertura do Brasil para os imigrantes haitianos, mas uma série de agravantes tem emergido devido ao “fluxo migratório em quantidade imprevista. Isso porque se não aceitar a entrada do imigrante é considerado violação dos direitos humanos, aceita-los sem as devidas condições é mais violador ainda, pois engloba o imigrante, o bem-estar nacional e a comunidade internacional.” (MARINO E RAMPAZZO, 2016, p. 244). Para Carletti, os imigrantes haitianos “parecem vivenciar um forte choque de expectativas em relação aos trabalhos oferecidos no Brasil e o convívio com o brasileiro. De um país que lhes pagaria mil dólares por mês, enfrentam um salário de mil reais.” (CARLETTI, 2016, p. 120). De fato, o desemprego é um dos maiores problemas da sociedade brasileira hoje. Se o é para o brasileiro, ainda mais para o imigrante. Segundo pesquisa da PUC-MG

Um dos maiores problemas encontrados ao chegarem no Brasil é conseguir trabalho. Apesar de a maioria ser graduada, possuir diplomas, experiência e bons empregos no Haiti, não consegue boas oportunidades quando chega ao país. Entre as dificuldades encontradas pelos imigrantes para conseguir um emprego, está a barreira linguística e a falta de reconhecimento dos do-

¹⁷⁶ http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/10/30/interna_gerais,702966/haitianos-recebem-apoio-de-centro-que-acolhe-imigrantes-na-grande-bh.shtml (Acessado em 27 de Junho de 2017).

¹⁷⁷ <http://www.fca.pucminas.br/omundo/imigrantes-haitianos-recomecam-a-vida-em-belo-horizonte/> (acessado em 26 de Junho 2017).

cumentos que comprovem sua formação no Haiti.¹⁷⁸

Reconhecemos as iniciativas existentes em assistência aos imigrantes, porém os desafios ainda são grandes. Muito se discute sobre várias questões sociais a serem superadas, mas pouco se diz sobre a religião. Renan Carletti afirma:

Se há um motor que impulsiona a saída destes homens e mulheres haitianos para o Brasil, ele tem como combustível o dinheiro e seu nome é: trabalho. A religião aparecia em suas falas, pois eu a trazia para as entrevistas. No que tange ao objetivo inicial do trabalho, percebi que a religião realiza um papel no âmbito pessoal, mas não referente à experiência migratória. A religião não foi motivo de saída nem de chegada para os imigrantes haitianos, aparecendo, como fator auxiliador no enfrentamento das situações do cotidiano tanto no Haiti como no Brasil. (CARLETTI, 2016, p. 121).

Refletiremos a seguir sobre dois elementos para pensarmos o fenômeno de migração. Primeiro, a identidade do indivíduo em condição diaspórica. Segundo, a importância da religião como um meio de integração do imigrante.

A condição diaspórica é parte da construção da identidade dos povos. Na América Latina deparamos com o fenômeno das expansões marítimas, o tráfico de escravos nas Américas, a migração de europeus para o continente. Mesmo em condição diaspórica, a influência da cultura de origem do imigrante “permanece forte, mesmo na segunda ou terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação.” (Hall, 2003, 26). Notemos as condições que levam povos a imigrar-se, tais como “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do império de toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão.” (HALL, 2003, p. 28).

A constituição da identidade de um povo é um processo complexo, dinâmico e perene. A exemplo disso, a experiência diaspórica do povo Haitiano no Brasil pode ser visto como uma continuação no processo da construção da identidade cultural deste povo. Sobre a cultura caribenha, em tom profético, nos diz Hall:

¹⁷⁸ <http://www.fca.pucminas.br/omundo/imigrantes-haitianos-recomecam-a-vida-em-belo-horizonte/> (Acessado em 26 de Junho de 2017).

A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser sagrada, pois foi violada – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa associação civil foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe nasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial. (HALL, 2003, p. 30).

O povo caribenho, e de modo particular, o povo Haitiano, passou por inúmeras injustiças ao longo da história, sendo forçados à condição diaspórica. Por isso, a conclusão de Hall que a “a cultura caribenha é essencialmente impelida por uma estética diaspórica.” (HALL, 2003, 34). E ao evocarmos uma reflexão acerca do sujeito em diáspora deparamos com a tensão entre o desejo de manter a identidade autóctone e a necessidade de uma abertura para o novo na diáspora. Para Trindade

Com o desenraizamento, uma pessoa perde, por exemplo, a familiaridade do cotidiano, o idioma materno como forma espontânea de expressão das ideias e dos sentimentos, e o trabalho que dá a cada um o sentido da vida e a utilidade aos demais na comunidade em que vive. A pessoa perde seus meios genuínos de comunicação com o mundo exterior, assim como a possibilidade de desenvolver um projeto de vida. É, então, um problema que concerne todo o gênero humano, que envolve a totalidade dos direitos humanos e, sobretudo, que tem uma dimensão espiritual que não pode ser esquecida, especialmente no mundo desumanizado de nossos dias. (TRINDADE, 201, 4)

A citação acima inaugura a reflexão acerca da importância da religião no processo de integração do imigrante. Acreditamos que o imigrante pode

encontrar na vivência de sua fé na diáspora um meio que facilite sua integração. O país que acolhe o imigrante, as ONG's e sobretudo a pastoral do imigrante devem promover meios que facilite a vivência da fé do imigrante. Devem se cuidar para não impor no imigrante a religião local dominante uma vez que "a diferença religiosa é autônoma, e que a narrativa, interpretações e práticas que vem das várias religiões são valiosas e positivas por si." (BARROS, 2016, p. 277).

Para Barros a reflexão teológica latinoamericana considerara dois aspectos de suma importância e que vale para a condição do imigrante. A pobreza e o pluralismo religioso. Para ele essa "problemática se ancora no contexto de perceber as contribuições vindas desta relação em vista da opção pelos pobres como lugar privilegiado para o diálogo inter-religioso." (Barros, 2016, p. 280). Ele afirma:

Não podemos pensar a libertação dos pobres prescindindo das religiões. O mundo dos pobres é, sobretudo, religioso. Ao aprofundar esta relação acenamos para além da própria fé cristã e do continente latinoamericano, queremos resgatar o que há de melhor nas propostas das religiões como misericórdia, justiça, esperança, humanização, transformação etc. Em outras palavras, a opção pelos pobres feita também pela teologia da libertação e ampliada pela do pluralismo religioso, será o fundamento do diálogo. (BARROS, 2016, 280).

O processo de imigração não se dá necessariamente por razões religiosas, mas o imigrante leva consigo para a diáspora sua experiência de fé. Por mais que este não a expresse explicitamente na diáspora, a religião permanece em sua memória, é parte de sua identidade, e, portanto, torna-se um grande aliado para o processo de integração na diáspora. Usarski afirma que tradições religiosas "mantidas no exterior contribuem para a manutenção de relações transnacionais entre os migrantes e parentes vivendo no país de origem." (USARSKI, 2016, p. 74). Se por um bom tempo as reflexões acerca dos imigrantes giravam em torno de questões socioculturais e econômicas, hoje se faz necessário considerar de forma igual a experiência religiosa do imigrante, sobretudo através do diálogo ecumênico e interreligioso e a garantia do espaço em que a religião do imigrante seja expressada. Aqui, as Sagradas Escrituras e o Magistério da Igreja têm muito a nos dizer.

Na tradição bíblica inúmeras vezes deparamos com questões referentes ao processo imigratório. "Sai da tua terra e vai para o lugar que eu o Senhor te indicar." (Gen. 12, 1-5). Este foi o mandato de Javé para Abraão e Sa-

ra, talvez os primeiros que fazem a experiência de imigrantes. A expressão mais clássica e evidente do Deus que liberta seu povo é a seguinte: “Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que emana leite e mel.” (Ex 3, 7-8).

No Evangelho, deparamos com uma instigante pergunta de feita por Natanael: “De Nazaré pode sair algo de bom?” (Jo 1, 46). Ele, Natanael fiel à prática da Lei e carregado de preconceitos contra os Nazarenos indaga Felipe sobre a identidade cultural de Jesus. Esta atitude demonstra práticas discriminatórias e preconceituosas combatidas por Jesus ao longo de todo seu ministério. O Evangelho é libertador e inclusivo, não racista e excludente. Jesus foi capaz de acolher todas as pessoas independente de sua origem étnica, cultural, religiosa, social.

O Magistério da Igreja, sobretudo a partir do pontificado de Francisco tem demonstrado grande sensibilidade diante do drama de milhões de imigrantes. Esta realidade leva o Papa a apelos constantes para que as nações desenvolvidas possam acolher os imigrantes e para que a Igreja abra suas portas. O documento Instrução do Pontifício Conselho da Pastoral para os Migrantes e Itinerantes, *Erga Migrantes Caritas Christi* chama a atenção sobre o “problema ético da busca de uma nova ordem econômica internacional para uma distribuição mais equitativa dos bens da terra, na visão da comunidade mundial como família de povos, com a aplicação do Direito internacional.” (EMCC 4). Em tom profético, afirma:

Aqueles estrangeiros, feridos e desesperados ainda não desembarcavam nas nossas praias quando, há cem anos, eram numerosos os europeus que atravessavam o oceano em busca de um trabalho e de um futuro melhor. Também nessa época, a Igreja estava presente, para garantir os primeiros socorros aos feridos, dar de comer aos pequenos e grandes, ajudar a encontrar alojamento ou refúgio por mais humilde e precário que fosse sobretudo para assumir a tarefa de abrir um caminho que ampliase o olhar acolhedor de todos, mas em primeiro lugar dos cristãos. (EMCC 11).

As Escrituras e o Magistério evocam um fazer teológico contextualizado e uma renovada ação pastoral que respondam com relevância ao grito dos imigrantes. Referimos aqui a uma pastoral que não focaliza somente os aspectos humanitários tais como moradia, trabalho, ou documentação, mas também

o interesse sobre a vivência da religião do imigrante. Trata-se também de uma teologia contextualizada e intercultural, garantidora do diálogo ecumênico e interreligioso. Uma teologia que propõe a catolicidade da fé. É um abrir se a multi-culturalidade, à fraternidade universal que transcende nossas diferenças. Gmainer-Pranzl brilhantemente afirma:

Finalmente, é considerado o “caráter da universalidade”; este, com efeito, não está sob a posse de alguém na Igreja, mas é dom do Senhor; por Ele a Igreja católica tende eficaz e constantemente à recapitulação total da humanidade com todos os seus bens sob a cabeça, Cristo, na unidade do Seu Espírito”. Universalidade, aqui, não é algo previamente dado, mas origem e alvo de uma dinâmica que chama as pessoas de todos os povos para um caminho e para uma comunidade. “Em virtude desta mesma catolicidade”, é afirmado adiante, “cada uma das partes traz às outras e a toda a Igreja os seus dons particulares, de maneira que o todo e cada uma das partes aumentem pela comunicação mútua entre todos e pela aspiração comum à plenitude na unidade”. Essa passagem é uma teologia intercultural em execução: aquilo que é vivenciado como enriquecedor e edificante não vem de uma parte específica, mas do todo; a “plenitude na unidade” surge no processo de uma troca mútua. (Gmainer-Pranzl, 2012, p. 12)

Por fim, acreditamos que que o fenômeno migratório não pode ser abordado exclusivamente sobre o prisma da sociologia, antropologia ou da economia. A contribuição teológica é de grande importância para a superação dos inúmeros desafios enfrentados por aqueles em condição diaspórica. Na medida em que os imigrantes passam a descobrir na experiência diaspórica um sentido profundo para sua existência através da vivência de sua religião, inicia-se o processo de integração na diáspora. Ficando também evidente que a migração não é uma invasão indesejada de um povo sobre outro, mas uma situação do ser humano que evoca a caridade, o respeito e o resgate da dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

BARROS, Wellington da Silva. Imigração e pluralidade religiosa em São Paulo: O testemunho da Missão Scalabriniana N. S. da Paz e os limites da teologia

católica sobre as religiões, p. 262-282. In **Mobilidade humana e identidades religiosas.org**. Fábio Baggio. São Paulo: Paulos, 2016.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2012

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulus/Paulinas, CNBB: Brasília, 2007.

CNBB. **Mobilidade Humana no Brasil: Orientações Pastorais**. 2ª Ed. Brasília, DF, Edições CNBB, 2009.

CARLETTI, Renan. A voz dos bárbaros imaginários. P. 107-122. In **Mobilidade humana e identidades religiosas.org**. Fábio Baggio. São Paulo: Paulos, 2016.

Franz Gmainer-Pranzl Teologia intercultural: a forma discursiva da catolicidade. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, RS, v. 28, maio-ago. 2012

GEREMIA, Mário. A acolhida dos migrante e refugiados na Igreja Católica do Brasil. p. 173-190. In **Mobilidade humana e identidades religiosas.org**. Fábio Baggio. São Paulo: Paulos, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Instrução do Pontifício Conselho da Pastoral para os Migrantes e Itinerantes, Erga Migrantes Caritas Christi, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_po.html.

MARINO, Aline Marques e RAMPAZZO, Lino. A vinda de haitianos ao Brasil após o ano de 2010 e a problemática dos refugiados ambientais, p. 237-261. In **Mobilidade humana e identidades religiosas.org**. Fábio Baggio. São Paulo: Paulos, 2016.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Voto Concorrente Caso Haitianos y Dominicanos de Origem Haitiano em Republica Dominicana**. Disponível em: <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2002/1685> (Acessado no dia 26 de junho de 2017).

USARSKI, Frank. A dinâmica entre migração e religião e o capital analítico da Ciência da Religião. Reflexões sobre o estado da arte e desafios contemporâneos. P. 63-84. In **Mobilidade humana e identidades religiosas.org**. Fábio Baggio. São Paulo: Paulos, 2016.

IMPACTO DE CONCEITOS DE “ESPAÇO DE FLUXOS” E DE “VIRTUALIDADE REAL” NO CONCEITO DE “ESPAÇO SAGRADO”: ESTUDOS PRELIMINARES

Marcos Rodrigues Simas – Doutorando – UMESP

Resumo: Na internet, as comunidades virtuais estão à disposição daqueles que desenvolvem novas religiosidades, motivados por novas percepções de espaço proporcionadas pela sociedade informacional em rede, trocando entre si experiências que proporcionam condições favoráveis para novas ressignificações, sem isso representar um rompimento completo com a religião de seus pais. Quais seriam os elementos que constituem esta mudança, e como o fenômeno de ressignificação do “espaço sagrado” estaria acontecendo? Seria a sociedade em rede o ambiente apropriado para seus cidadãos poderem expressar novas formas de ver, experimentar e interagir sua religiosidade? Por intermédio da análise da obra de Castells (2000), procuramos identificar como seus novos conceitos de “espaço” estariam afetando a religião como instituição, bem como a religiosidade de grupos e de indivíduos. Utilizamos neste artigo os conceitos de “sagrado”, “símbolos” e “imagens” retirados das obras de Eliade (2010 e 1991). Se para Eliade (1991, p. 8) “o símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro tipo de conhecimento”, para Castells (2000, p. 403) “a realidade [...] sempre foi virtual porque sempre foi percebida através de símbolos que moldava a prática com algum significado que ia além de uma estrita definição semântica”. Se para o homem religioso de Eliade (1992, p. 25) “o espaço não é homogêneo” e o “espaço sagrado [é] o único que é real”, na sociedade de rede as relações são redefinidas (CASTELLS, 2000, p. 2, 3) e nesse “espaço de fluxos” (CASTELLS, 2000, p. 408, 409) a ressignificação de “espaço sagrado”, acontece porque, sob influência da “virtualidade real”, parte da sociedade em rede passou a ter uma compreensão mais ampla dos elementos simbólicos e das imagens, permitindo assim aos seus usuários novas experiências religiosas.

Palavras-chave: Espaço sagrado; virtualidade; novas espiritualidades.

INTRODUÇÃO

Os símbolos e imagens permeiam as comunidades religiosas virtuais¹⁷⁹ para aqueles que buscam exercer e desenvolver novas religiosidades, participando e vivenciando experiências reais e pessoais, em um ambiente que proporciona as condições favoráveis para novas ressignificações.

Partimos aqui, a título de referência comparativa, dos conceitos de “sagrado”, “símbolos” e “imagens” retirados das obras de Eliade (1991, 2010), e por intermédio da análise da obra de Castells (2000), identificamos pontos significativos referentes a novos conceitos de “espaço” no que ele chama de sociedade em rede.

Esse trabalho busca entender como os conceitos de símbolos segundo Eliade (1991, 2010), sendo complementados com Castells (2000) e seus conceitos de símbolos na “virtualidade real”¹⁸⁰ (CASTELLS, 2000, p. 403-406) e de “espaço de fluxos”¹⁸¹, poderiam estar alterando a percepção de “espaço sagrado” desse grupo religioso.

OS SÍMBOLOS EM ELIADE E A IMPORTÂNCIA DOS SÍMBOLOS NA CULTURA DA “VIRTUALIDADE REAL” EM CASTELLS

Para Eliade os símbolos, juntamente com as imagens e os mitos, são elementos profundamente necessários e importantes para a constituição da religiosidade, e do saber humano, mediante uma realidade pessoal e específica:

O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irrespon-

¹⁷⁹ Esse grupo religioso consegue naturalmente se desvincular dos templos e demais espaços considerados sagrados para exercer sua religiosidade “pela internet”, mantendo certos vínculos, fazendo parte quando interessante for, tendo sentimentos de pertença ainda que adaptados à suas reais necessidades, mas sem dar o mesmo valor aos espaços sagrados como gerações anteriores que entendiam tempo (domingo) e espaço (templo) como elementos fundantes de sua filiação e participação religiosa. Esses grupos alternativos mantêm uma religiosidade muito próxima da tradicional, sem manter os mesmos vínculos, a mesma agenda de eventos, a mesma presença e participação e a mesma percepção da importância desse espaço como sendo sagrado.

¹⁸⁰ Nesse novo sistema de comunicação e cultura, “a própria realidade (ou seja, a experiência simbólica/material das pessoas) é inteiramente captada, totalmente imersa em uma composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta, no qual as aparências não apenas se encontram na tela comunicadora da experiência, mas se transformam na experiência”(Castells, 2000, p. 404).

¹⁸¹ Segundo Castells (2000, p. 429) “como o tempo fica mais flexível, os lugares tornam-se mais singulares à medida que as pessoas circulam entre eles em um padrão cada vez mais móvel”. Espaço de fluxo é uma oposição (Castells, 2000, p. 408) proposta pelo autor ao que historicamente se compreendeu como “espaço de lugares”.

sáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser (ELIADE, 1991, p. 8,9).

Ainda segundo Eliade (1991, p. 177) “a função do símbolo é justamente revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento”. Por isso, ele defende a importância da utilização do símbolo dizendo que

O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto a uma ação, sem por isso prejudicar seus valores próprios e imediatos.[...] O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la; na sua perspectiva, o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. (ELIADE, 1991, p. 178)

Além disso, as imagens (símbolos) segundo Eliade (1991, p. 159) historicamente “estavam carregadas de sinais e de mensagens [...] A revelação trazida pela fé não destruía as significações ‘primárias’ das imagens: elas lhe acrescentavam simplesmente um novo valor”.

Já Castells avalia que a “virtualidade real” é o grande diferencial e marco regulador desta nova forma de ver a vida e os elementos fundamentais da cultura e da história humana, sendo a comunicação e sua representação simbólica os mediadores dessas mudanças:

Todas as sociedades humanas existiram e agiram através de um ambiente simbólico. Portanto, o que é específico ao novo sistema de comunicação [...] não é a indução à realidade virtual e sim a construção da virtualidade real (CASTELLS, 2000, p. 403).

Sendo assim, ele apresenta a ideia de uma conexão interativa entre a comunicação humana e as realidades simbólicas envolvidas na produção de conceitos de uma sociedade e diz que

Todas as realidades são comunicadas através de símbolos. E dentro da comunicação humana interativa, independentemente do meio, todos os símbolos são de alguma maneira um pouco deslocados em relação ao seu rigoroso significado semântico.

Em certo sentido, toda realidade é percebida de maneira virtual. (CASTELLS, 2000, p. 404)

Por fim, Castells (2000, p. 406) apresenta esse novo sistema de comunicação, que se utiliza da Internet, como uma força ativa que transforma “tempo” e “espaço” sob novas formas e paradigmas que mexem profundamente com toda uma tradição de milênios em relação ao significado desses termos para a humanidade e sua existência temporal e espacial materializada. Desta maneira, temos o ambiente propício da “virtualidade real”, em lugar da “realidade virtual”, onde o significado e a dinâmica dos lugares são alterados.

Veremos agora em Eliade sua definição tradicional de espaço sagrado e seu significado para o homem religioso.

O “ESPAÇO SAGRADO” DE ELIADE E COMO O HOMEM RELIGIOSO O PERCEBE

Se para o homem religioso de Eliade (2010, p. 25) “o espaço não é homogêneo” e o “espaço sagrado [é] o único que é real”, há uma delimitação *a priori* física, local e de lugar para ele.

Sendo assim, para esse homem, o que importa é estar no espaço idealizado que lhe serve como referência e lhe permite então alcançar seu estado avançado de religiosidade. Esse espaço é de suma importância para ele já que “a descoberta – ou seja a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode *fazer* sem uma orientação prévia”. (ELIADE, 2010, p. 26)

Por isso para Eliade esse espaço é especial na mente do homem religioso, porque “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.” (ELIADE, 2010, p. 30).

Portanto, se torna tangível para esse religioso seu canal direto com as divindades a quem ele passa a ter acesso e para onde recorre na busca de organização em meio ao caos e “O santuário – o “Centro” por excelência – estava ali, perto dele, na sua cidade, e a comunicação com o mundo dos deuses era-lhe afiançada pela simples entrada no templo”. (2010, p. 43)

Eliade (1991, p. 48) amplia o conceitos sobre esse espaço dizendo que todo lugar profano pode ser transformado em sagrado tornando-o uma referência positiva e eficaz, não tendo que ser necessariamente um templo, mas sendo homologado a partir da manifestação do sagrado.

A seguir veremos como Castells apresenta sua teoria sobre o espaço de fluxos.

O “ESPAÇO DE FLUXOS” DE CASTELLS E COMO ELE TRANSFORMA NOSSA PERCEPÇÃO DE ESPAÇO E TRANSFORMA NOSSOS RELACIONAMENTOS

Segundo Castells (2000, p. 1), “a revolução tecnológica, centrada em torno de tecnologias de informação, começou a remodelar, em ritmo acelerado, a base material da sociedade.” Castells (2000, p. 507) afirma ainda que desde a segunda metade do século XX, “num nível mais profundo, as bases materiais da sociedade, espaço e tempo estão sendo transformados, organizados em torno do espaço de fluxos, e o tempo intemporal.”

Por isso, Castells alerta que

uma redefinição fundamental de relacionamentos entre homens, mulheres e crianças vem acontecendo, e afetando também a família, a sexualidade e a personalidade. [...] Nesse mundo de incontrolável e confusa mudança as pessoas tendem primariamente a se reagrupar em torno de suas identidades primárias sejam elas religiosa, étnica, territorial ou nacional. (2000, p. 2, 3)

Também como resultado prático dessas novas mudanças e conceituações, algo novo surge em termos de relacionamentos e experiências pessoais que produz novas identidades e novas comunidades, sob novas formatações:

[...] novas formas de sociabilidade, e novas formas de vida urbana, adaptadas ao nosso novo ambiente tecnológico, estão emergindo on-line. [...] Comunidades virtuais oferecem um novo contexto dramático para se pensar acerca da identidade humana na era da Internet. (CASTELLS, 2000, p. 386-387)

Assim sob influência da cultura da virtualidade real e do espaço de fluxos, vivenciamos novas ressignificações que de alguma forma alteram identidades religiosas. Mas, o que há em comum ou divergente entre os conceitos de Castells e Eliade?

APURANDO OS CONCEITOS ENTRE CASTELLS E ELIADE

Identificamos diante do conceito de “virtualidade real” apresentado por Castells (2000, p. 404), não um contraponto, mas um elemento importante na ampliação da compreensão do significado de imagens e símbolos de Eliade (1991). Se para Eliade (1991, p. 8) “o símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro tipo de conhecimento”, para Castells (2000, p. 403), “não há separação entre ‘realidade’ e representação simbólica”, segundo ele, “em todas as sociedades, a humanidade sempre existiu e agiu através do ambiente simbólico”, portanto, “a realidade [...] sempre foi virtual porque sempre foi percebida através de símbolos que moldavam a prática com algum significado que ia além de uma estrita definição semântica”. Para Castells a importância dos símbolos reside no fato de que em um tempo de tantas, rápidas e frequentes mudanças, eles poderiam ser ainda mantidos como a única realidade possível ao indivíduo.

No que diz respeito ao “espaço sagrado”, em nosso entender acontece aí uma mudança profunda nas relações e na forma do religioso viver suas experiências reais. Se para o homem religioso de Eliade (2010, p. 25) “o espaço não é homogêneo” e o “espaço sagrado [é] o único que é real”, na sociedade de rede as relações são redefinidas (Castells, 2000, p. 2, 3) e esse novo “espaço de fluxos” (Castells, 2000, p. 408, 409) se sobrepõe ao “espaço profano” da mentalidade eliadiana, e altera a percepção de pessoas e grupos, comportamentos e formas de se experimentar a vida religiosa. Para isso, nos valem aqui do pensamento de Eliade procurava vincular o homem religioso ao seu espaço físico:

Basta-nos confrontar o comportamento de um homem não-religioso, em relação ao espaço em que vive, com o comportamento do homem religioso para com o espaço sagrado para percebermos imediatamente a diferença de estrutura que os separa. (ELIADE, 2010, p. 59)

E ainda, ao que parece nos textos reproduzidos anteriormente o próprio Eliade não tinha ainda condições histórico-temporais de visualizar a decorrente evolução de percepção do espaço sagrado para esse homem religioso, que apesar de sua idealização por habitar um mundo perfeito onde os deuses estariam sempre presentes, um dia poderia alcançar uma virtualidade real que o levaria para além do espaço físico.

CONCLUSÃO

Segundo depreendemos desse breve artigo, esse fenômeno de ressignificação, conforme experimentados pelos indivíduos participantes de comunidades religiosas na internet, não significam rompimentos com símbolos e práticas essenciais à religião cristã, ainda que de alguma forma haja rompimentos com rituais e liturgias, bem como elementos sagrados como o templo (espaço) e o dia de domingo (tempo), participações *in loco* em eventos, submissão às autoridades, cumprimentos de regras, etc.

No caso da ressignificação de “espaço sagrado”, segundo nossa compreensão, ela vem acontecendo porque, sob influência da “virtualidade real” e do “espaço de fluxos”, parte da sociedade informacional em rede, passou a ter uma compreensão mais ampla dos elementos simbólicos e das imagens que compõem sua própria religiosidade, permitindo assim aos seus usuários novas experiências religiosas.

Por fim, concluímos que o conceito de símbolo nos dois autores aqui destacados é importante para estudarmos as comunidades virtuais e seus participantes, bem como sua religiosidade menos institucionalizada e mais simbólica, mas não menos autêntica. Talvez estejamos prestes a observar que se trata de um novo fenômeno religioso em que a Internet e sua virtualidade real traz ao fiel a possibilidade de uma ressignificação autêntica de suas práticas, mediante o aprofundamento de conceitos mais importantes e essenciais da religião que tem direta ligação com seus símbolos em vez de apenas práticas repetitivas e sem real sentido simbólico para o religioso.

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **The Rise of the Network Society**. 2nd Ed. Blackwell Publishing: Malden, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 3^a. Ed. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2010.

_____, **Imagens e símbolos**. 1^a. Ed. Martins Fontes: São Paulo, 1991.

A MANIFESTAÇÃO DOS JUÍZOS DIVINOS CONFORME AP 15,3-4

Marcus Aurélio Alves Mareano – Doutorando – FAJE/CAPES

Resumo: O livro do Apocalipse ainda causa estranhamento para vários leitores por causa de algumas imagens presentes nele: julgamento, batalha, dragões, pragas, sofrimentos, entre outros. Então, trabalharemos o tema dos “juízos divinos manifestos” (Ap 15,4) a partir do hino de Ap 15,3-4, que retoma o cântico de Moisés por causa da libertação do Egito (Ex 15; Dt 32). O texto que será analisado se localiza após o início da ação de Deus (Ap 12,10: “agora realizou-se a salvação”) e se insere no contexto das pragas que os anjos portam para serem derramadas como parte da vitória divina contra os opressores, de maneira análoga ao evento da libertação do Egito. Pretendemos examinar o hino por meio de uma abordagem predominantemente sincrônica seguindo: a delimitação da perícope, os elementos de crítica textual, a análise literária da perícope e as considerações teológicas sobre o tema que o texto apresenta. Assim, percebemos que há engrandecimento das maravilhas divinas (Ap 15,3), expressas por meio das obras (grandes e admiráveis) e dos caminhos (justos e verdadeiros) e uma apresentação de Deus, não como um tirano terrível e temível, mas como quem é condescendente com seus escolhidos, que opta pelos oprimidos e reprova os injustos tiranos. Logo, o tema do juízo divino consola a comunidade de fé perseguida pelo Império Romano, que acolhia aquela mensagem do Apocalipse. Hoje, da mesma forma, em um novo contexto sociocultural podemos optar por um culto àquele que é “Senhor”, “Deus”, “Todo-Poderoso”, “rei das nações” e “santo” (Ap 15,3-4) ao invés de outras propostas que roubam a liberdade das criaturas.

Palavras-chave: Apocalipse; Hinos; Julgamento; Juízos divinos.

INTRODUÇÃO

O tema apresentado parece assustar um leitor desatento da mensagem do Apocalipse. Duas expressões que intitulam essa apresentação “manifestação dos juízos divinos” e “Apocalipse” causam um terror na maioria das pessoas.

Devido a uma leitura fundamentalista, ao imaginário criado pelos meios audiovisuais e à carência de autêntica experiência com Deus, associa-se o

Apocalipse a uma mensagem terrível de destruição das coisas e o “juízo final” ao castigo divino pelos pecados humanos. Contudo, o exame mais apurado do conteúdo bíblico nos mostra outras possibilidades.

Quando analisamos a narrativa do Apocalipse, encontramos um texto cheio de imagens terríveis (dragões, chifres, trombetas, pragas), batalhas e destruições. Com ele, uma história de interpretação da sua mensagem como previsão do que acontece em nossos dias ou do que está por vir na humanidade. No entanto, trata-se de um escrito elaborado no final do século I, quando a comunidade estava perseguida, possuindo um conteúdo profético expresso por meio de um gênero apocalíptico (ARENS; MATEOS, 2004, p. 23-50).

A temática dos “juízos divinos” se torna temível quando se relaciona com uma imagem de Deus punitivo, observador dos atos humanos e castigador dos pecadores. Muitas pessoas portam consigo um desconhecimento de Deus revelado na vida de Jesus e descrito como “amor” (1Jo 4,8.16). Contudo, associar Deus a um juiz era uma maneira de expressar que a ação de Deus restabeleceria a justiça entre os seres humanos (BOVATI, 2010, p. 619).

Assim, quando unimos uma leitura do Apocalipse sob essa óptica, poderia ser algo espantoso e repugnante. Conforme analisaremos, o enredo do Apocalipse mostra esse julgamento divino em prol de seu povo perseguido e tal julgamento é desejado para que a justiça se estabeleça.

CONTEXTO LITERÁRIO E DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE

O hino se situa no cenário das sete últimas pragas do Apocalipse, após a abertura dos sete selos (6,1–8,1) e o toque das sete trombetas (8,2–11,18). Ap 12,1-17 constitui a batalha entre a mulher e o dragão; Ap 13,1-18 a visão das duas bestas; Ap 14,1-20 a visão da salvação escatológica e do julgamento. Cada uma das seções marcadas com um início de uma fórmula estereotipada com o verbo ver (12,1; 13,1; 14,1; 15,1).

A frase que introduz 15,1 (καὶ εἶδον) é usada também em outras seções como marca inicial (6,1; 8,2; 10,1; 13,1; 14,1; 19,11; 20,1; 21,1). A frase seguinte (ἄλλο σημεῖον) é o terceiro sinal depois de 12,1.3. A parte inicial (15,2-4) confirma a continuidade entre as visões das pragas e as visões de Ap 12–14 (BEALE, 1999, p. 784).

A seção se desenvolve após uma frase que serve de título (15,1), segue-se a visão dos que venceram a besta (15,2) e o cântico de Moisés e do Cordeiro (15,3-4). Os sete anjos dão continuidade a partir da frase μετὰ ταύτα εἶδον (v.5) que serve de marca textual (15,5-8) (AUNE, 1998, p. 863).

A última parte constitui a missão dos sete anjos em derramar as taças da ira de Deus (16,1-21).

O hino se nomeia como cântico (ode) de Moisés e do Cordeiro e é formado com um louvor a Deus por suas obras (15,3), uma questão retórica no centro (15,4a) e os motivos do louvor (15,4b) (MEYNET, 1992, p. 40-42). Em 15,5, inicia-se a visão do Santuário com uma marca textual: και μετα ταύτα εἶδον.

CRÍTICA TEXTUAL

Há uma variante textual em 15,3. Alguns manuscritos (P 47, C) atestam αἰσωνων e outros (A, P 046, P 051) εσθωνων. A primeira opção parece repetir 1Tm 1,17, enquanto a opção por εσθωνων corresponde mais à continuidade com o versículo anterior e com a crítica externa (METZGER, 1975, p. 753).

A forma τις ους μη φοβηθη está amplamente atestada em A, C, P 046 e outros manuscritos. Contudo há variações na formulação da pergunta, por exemplo, a adição de se antes de ους (P 47, ς) ou depois de φοβηθη (051, 94, 1828 etc.). Elegemos a forma breve sem os prováveis acréscimos dos copistas.

ANÁLISE LITERÁRIA

O hino se caracteriza como um cântico (הַדְּרָשׁוֹת) de Moisés, o servo de Deus e do Cordeiro. Moisés é referido frequentemente como servo de Deus nos textos bíblicos (Ex 14,31; Nm 12,7; Dt 34,5; Js 1,1.15; 8,31; 9,24; 1Rs 8,53; 2Rs 18,12;21,8; 2Cro 24,9; Ne 1,8; Sl 105,26; MI 3,22; Br 1,20) (AUNE, 1998, p. 872). O Antigo Testamento apresenta três cânticos atribuídos a Moisés (Ex 15,1-8; Dt 31,10–32,43; Sl 90).

Embora Ap 15,3-4 não se refere diretamente a nenhum dos três textos, o contexto literário sugere uma relação com Ex 15,1-8, no qual Moisés é chamado de servo de Deus (Ex 14,31)¹⁸². Os outros dois textos (Dt 31,10-32,43; Sl 90) possuem em comum o tema da libertação, o enaltecimento de Deus por suas obras, a punição dos inimigos e a imagem do mar e da vitória

¹⁸² Roland Meynet apresenta um quadro comparativo entre as palavras de Ap 15,3-4 e as expressões de Ex 15 (MEYNET, 1992, p. 43).

explicitados no v. 2¹⁸³. O autor canta o êxodo final rumo à Nova Jerusalém celeste. O cântico novo de 5,9 e 14,3 é completado e continuado em 15,3.

A frase seguinte “e do cordeiro” causa estranheza porque foi dito anteriormente ser do Cordeiro. David Aune apresenta-a como uma glosa marginal que foi adicionada ao texto à semelhança de outras partes no livro do Apocalipse (7,9.10; 14,4.10; 21,22.23; 22,1.3) (AUNE, 1998a, p. 873; CHARLES, 1976, p. 34-35; JÖRNS, 1972, p. 127). G. K. Beale e S. Smalley discutem se o genitivo é subjetivo ou objetivo, podendo ser traduzido e entendido como subjetivo (BEALE, 1999, p. 793; SMALLEY, 2005, p. 386). Gramaticalmente, as duas interpretações são possíveis.

O hino possui uma marca literária comum aos outros hinos (λεγοτες), todavia, torna-se redundante neste hino, por causa do uso do verbo α;|dousin. Há o louvor pelas grandiosas e maravilhosas obras divinas. Os dois adjetivos (μεγαλα και θαυμαστα) expressam reverência humana diante da ação divina e aludem diretamente a Dt 28,59 e ao Sl 111,2-4, que a versão dos LXX repete as mesmas palavras (BEALE, 1999, p. 794). No entanto, inúmeras outras passagens do Antigo Testamento possuem conteúdo semelhante: “Grande e maravilhosa são tuas obras” (Sl 92,5; 139,14; Tb 12,22; Ex 15,11; Jó 42,3); “justos e verdadeiros são teus caminhos” (Dt 32,4; Sl 115,17) (SCHEDTLER, 2014, p. 86).

A palavra ε;rga se refere às obras de Deus na criação e para salvação humana e pode significar também milagres (BERTRAM, 1964, p. 640). Com esse sentido, ela aparece dezessete vezes no evangelho de João (5,20.36.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.32.37.38; 14,10.11.12; 15,24) (BERTRAM, 1964, p. 642). Diversas outras passagens do Antigo Testamento possuem o conteúdo semelhante à aclamação presente no hino: Tb 12,22; Jó 42,3; Dn 9,4; Dt 7,18;10,21; Sl 111,2; 139,14. No hino, o autor reconhece as obras de Deus como grandes e admiráveis por recordar a ação divina na história do povo de Israel e experimentar a mesma ação na comunidade cristã.

Deus é exaltado novamente como κυ,ριε ο θεος ο παντοκρατωρ da mesma forma em 4,8; 11,17; 16,7; 19,6; 21,22. Igualmente nas outras passagens, o título substitui o nome divino.

A frase seguinte faz alusão a Dt 32,4: “suas palavras são verdadeiras e seus julgamentos justos”, apresentando a soberania dos atos de Deus. A justiça era uma virtude demasiadamente apreciada nos imperadores romanos, nas estátuas e nas inscrições de moedas (AUNE, 1998, p. 875). Para os cristãos, a

¹⁸³ Conforme Fiorenza (1985, p 135), Ap 15,3 constitui um exemplo de uma combinação de temas e de textos do Antigo Testamento que demonstra a maneira como o autor faz uso de suas fontes (apocalipses judaicos e outras) para expressar sua visão profética.

justiça pertence a Deus por seus atos e pelo sangue do Cordeiro (1,5-6; 5,9; 7,14; 12,11) (BEALE, 1999, 795). Os dois adjetivos combinados aparecerão em 16,7 e 19,2. As frases de abertura caracterizam o julgamento divino enaltificado no hino.

A frase “rei das nações”, única vez no Novo Testamento, faz um paralelo com o título “Senhor Deus Todo-Poderoso” (BEALE, 1999, p. 795). Cristo também é chamado de “rei da terra” (1,5), senhor dos senhores e rei dos reis (17,14; 19,16; 11,15). Assim, verifica-se no versículo um paralelismo (RESSEGUIE, 2009, p. 206):

A μεγαλα και θαυμαστα τα εργα σου

B κυριε ο θεος ο παντοκρατωρ

A' δικαιοι και αςληθιναι αι οδοι σου

B' ο βασιλευς των εσθων

A questão seguinte se encontra em Jr 10,7 e ainda aparece de maneira semelhante em inúmeras passagens (Ex 15,11; 1Sm 26,15; Sl 72,18; 83,18; 86,10; 136,4; Is 40,25; 46,5; Miq 7,18) (AUNE, 1998, p. 875). Nos dois textos, todos reconhecem a Deus verdadeiro porque seus atos são justos, por isso devem adorá-lo. Jeremias faz uma comparação entre o Deus de Israel e os ídolos das nações, enquanto o Apocalipse faz um contraste entre “Deus e o Cordeiro” e a “besta e sua imagem” (BEALE, 1999, p. 796). O termo “nações” indica frequentemente no Apocalipse o mundo descrente (10,11; 11,2.9.18; 14,8; 15,4; 16,19; 18,3; 19,15) (SMALLEY, 2005, p. 387).

Os dois verbos (φοβεομαι e δοχαζω) parecem contradizer-se: como poderia glorificar algo temível? No entanto, um completa o sentido do outro. No Novo Testamento, a noção de temor a Deus se relaciona com a experiência de fé e representa a atitude reverente do homem diante de Deus (BALZ, 1974, p. 209). No Apocalipse, o termo aparece em contexto de julgamento (11,18; 15,4; 19,5) e destaca a justiça e a salvação (BALZ, 1974, p. 212). Assim, os dois verbos se complementam, quase sinônimos (SCHEDTLER, 2014, p. 90).

A resposta é justificada três vezes por frases iniciadas pela partícula o[ti]. Na primeira frase, encontramos a expressão μονος ὀσιος, usada em segunda pessoa, como única ocorrência. O termo mo,noj frequentemente acompanha expressões para falar de Deus (2Cro 6,30; Ne 9,6; Sl 82,19; Is 2,11; Rm 16,27; 1Tm 1,17; Jd 25) (SMALLEY, 2005, p. 388). O adjetivo o[sioj

só ocorre aqui e em 16,5 e, dentre o uso no Novo Testamento (At 2,27; 13,34.35; 1Tm 2,8; Tt 1,8; Hb 7,26), apenas o Apocalipse atribui a Deus. O termo designa a santidade de Deus no Antigo Testamento como aquele que é distinto das coisas criadas (Dt 32,4; Sl 144, 17)¹⁸⁴.

Na segunda justificativa, a qualificação “de todas as nações” é uma metonímia que substitui “todos os povos” que devem adorar a Deus. Há cinco ocorrências no Apocalipse (12,5; 14,8; 15,4; 18,3.23). O termo πᾶς aparece com ε;qnoj em 5,9; 7,9; 13,7; 14,8; 15,4; 18,3.23 e significa incomparabilidade de Deus, consequência das ações no evento do êxodo (Ex 15,11; Dt 33,26-17) (BEALE, 1999, p. 798). Deus não é apenas para o povo de Israel, mas para todos os povos.

O hino se conclui com a terceira justificativa e reposta final para questão do início do v. 4. O termo δικαιωματα alude à ação divina no Êxodo (Ex 6,6; 7,4) (FORD, 1975, p. 257). Ele possui duplo sentido na LXX e no Novo Testamento: “justos julgamentos” (Dt 4,1; 1Rs 3,28; Lc 1,6; Rm 1,32; 2,26; 5,16; 8,4) por meio de decretos e decisões ou “atos justos” (Bar 2,17; Ap 19,8) (SCHEDTLER, 2014, p. 92). A palavra seguinte ε;φανερωθησαν sugere a segunda denotação. A reverência a Deus se deve por causa dos seus atos justos que são manifestos (6,9-10; Dn 7,22; Sl 98,2).

CONSIDERAÇÕES TEOLÓGICAS

A salvação realizada desde 12,10 passa a ser percebida e enaltecida nos hinos. Como Moisés celebrou a libertação do Egito (Ex 15), os cristãos cantam a conquista adquirida (DELORME; DONEGANI, 2010, p. 56).

O hino engrandece as maravilhas divinas (15,3), expressas por meio das obras (grandes e admiráveis) e dos caminhos (justos e verdadeiros). As obras de Deus constituem um tema recorrente nas Escrituras: a criação (Gn 2,2-3); a libertação da escravidão do Egito e a Aliança (Ex 19–20; 32,16); as gerações recordam as obras do Senhor (Js 24,31; Jz 2,7.10; Sl 77,12; 78,7); Deus continua suas obras (Is 10,12; 28,21); Jesus realiza as obras de Deus (Jo 5,36; 6,28-29); a comunidade cristã percebe a ação de Deus (At 2,11; 14,27; 15,4) (MALONEY, 1994, p. 901-902). Os caminhos do Senhor, incompreensíveis para o ser humano (Rm 11,33), designam-se como justos e verdadeiros apresentando a proposta da mensagem cristã como superior às seduções do Império Romano. Assim, as pessoas daquele contexto histórico pode-

¹⁸⁴ D. Aune e G. K. Beale apresentam um quadro paralelo entre Ap 15,4a e Sl 86,9-10: AUNE, 1998a, p. 875; BEALE, 1999, p. 797.

riam reverenciar e confiar no “Senhor Deus Todo-Poderoso”, o verdadeiro “rei das nações” (15,3), em vez daquele rei provisório e injusto.

Conseqüentemente, se expressa o motivo para a glorificação de Deus: ele é santo (μωνος ὁσιος), as nações virão e o adorarão e seus juízos se manifestaram (15,4). As afirmações destacam a singularidade de Deus em relação a outras formas de culto (imperador, religião greco-romana) contemporâneas aos cristãos do final do primeiro século. Então, os que confiam em Deus esperam na manifestação da justiça divina que já se iniciou.

O hino recorda os eventos precedentes e celebra a salvação que, na narrativa, acontece desde 12,10 (MEYNET, 1992, p. 45). Ela se desenvolverá e culminará com as núpcias do Cordeiro que se destina para todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. **O Apocalipse: a força da esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.
- AUNE, David. **Revelation 6-16**. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- BALZ, K. Fobe,w ktl. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans, 1974, vol. 9, p. 189-219.
- BEALE, G. K. **The Book of Revelation**. Cambridge: Eerdmans, 1999.
- BERTRAM, G. ;Ergon . In: KITTEL, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: Eerdmans, 1964, v. 2, p. 635-655.
- BOVATI, Pietro. Giudizio. In: PENNA, Romano et al (org). **Temi teologici della Bibbia**. Milano: San Paolo, 2010, p, 618-628.
- CHARLES, R. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John**. V. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1976.
- DELORME, Jean; DONEGANI, Isabelle. **L’Apocalypse de Jean: révélation pour le temps de la violence et du désir**. Vol. 2. Paris: Cerf, 2010.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **The Book of Revelation: Justice and Judgment**. Philadelphia: Fortress, 1985.
- FORD, J. **Revelation**. New York: Doubleday, 1975.
- JÖRNS, Klaus-Peter. **Das Hymnische Evangelium: Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung**. Gütersloher: Gerd Mohn, 1971.
- MALONEY, Linda. Works and righteousness. In: STUHLMUELLER, Carrol (ed). **The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology**. Minnesota: Liturgical Press, 1994, p. 901-902.
- METZGER, Bruce. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 3 ed. London: United Bible Societies. 1975.

MEYNET, Roland. **Le cantique de Moïse et le cantique de l'Agneau.** *Gregorianum*, v. 73, n. 1, p. 19-55, 1992.

RESSEGUIE, James. **The Revelation of John:** a Narrative Commentary. Michigan: Baker, 2009.

SCHEDTLER, Justin Jeffcoat. **A Heavenly Chorus:** the Dramatic Function of Revelation's Hymns. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SMALLEY, Stephen. **The Revelation to John:** a Commentary on the Greek Text of the Apocalypse. Lodon: SPCK, 2005.

DA SECULARIZAÇÃO À SINGULARIZAÇÃO: ESTUDO DE CASO DE UM CULTO UMBANDISTA-KARDECISTA E REIKIANO

Maria Augusta B. Gentilini – Mestranda – PUC Campinas

Resumo: Verifica-se no Brasil, por meio de grandes mudanças desencadeadas por processos históricos e sociais, muitos deles de cunho secular, o surgimento de movimentos religiosos híbridos e plurais. Imerso nesse continuum cultural contemporâneo, insere-se um culto mediúnico de umbanda-kardecista e práticas reikianas denominado Grupo *Espírita Estrela Guia*, localizado no município de Poços de Caldas, interior de Minas Gerais, objeto de estudo da presente pesquisa. O que representa a inter-relação entre três fenômenos, Kardecismo, Umbanda e Reiki, no culto? Podem ser pensados como um simples fenômeno sincrético ou híbrido? Há duas hipóteses para a última pergunta. Assim, dentro da metodologia de estudo de caso e dos procedimentos hipotético-dedutivos, foram analisadas algumas práticas e crenças do *Grupo Espírita Estrela Guia* em suas configurações discursivas, doutrinárias e vivenciais. Constatou-se que esse culto mediúnico é também um fenômeno religioso ligado ao processo de secularização da sociedade brasileira. A absorção do Reiki, prática medicinal alternativa japonesa relacionada a energias cósmicas e suas manipulações, em um culto que integra a doutrina kardecista e as ideias da umbanda indica um fenômeno que ultrapassa os quadros do sincretismo e do hibridismo religioso. Para entender o processo da secularização, do sincretismo e do hibridismo religioso, utilizou-se como fundamentação teórica, entre outros autores, Montero e Pierucci. Por fim, o trabalho busca uma nova hipótese de categorização, com o intuito de compreender a grande densidade existencial e os processos regulares de absorção, reconfiguração e adequação espacial empreendidos nesse culto religioso específico.

Palavras-chave: Secularização; Cultos Mediúnicos; Pluralismo religioso.

Esta comunicação é resultado parcial de uma pesquisa em desenvolvimento que tem por objeto de estudo o Grupo Espírita Estrela Guia localizado no município de Poços de Caldas, a sudeste do Estado de Minas Gerais. Neste Grupo, pratica-se um culto religioso baseado em princípios e dogmas da Umbanda Sagrada, da doutrina espírita Kardecista e de terapias complementares

do Reiki, além de alguns elementos espirituais da religião católica que ainda é, entre as matrizes tradicionais, a religião predominante na população brasileira.

O culto praticado pelos membros do grupo é caracterizado por uma mistura de crenças e práticas aparentemente incoerentes e destoantes. Considerando que sua estrutura está baseada em múltiplas crenças religiosas é apenas um exemplo dentre dezenas de outros cultos e seitas que surgiram no Brasil desde o fim do século XIX e segunda metade do século XX e que retratam a pluralidade do quadro religioso brasileiro e alguns dos efeitos da privatização religiosa na transformação das manifestações religiosas de caráter público.

Os fundamentos teóricos escolhidos para a análise desse fenômeno religioso são os referentes à secularização e ao pluralismo religioso, aqui apresentados sob o pano de fundo histórico da modernidade e do Estado laico brasileiro com suas características singulares: país de passado colonial de derivação prioritariamente Portuguesa com participação mista e um dos últimos a tornar-se independente, fundar uma república e proclamar o fim da escravidão.

A pesquisa é de natureza qualitativa verticalizada, utilizando-se a metodologia hipotético-dedutiva dos estudos sociológicos da religião. A utilização do culto religioso objeto de estudo como um exemplo de uma religião pública busca verificar como as manifestações de caráter plural foram propiciadas por processos seculares no Brasil que foram assimilados de maneira singular por uma cultura ao mesmo tempo apegada às matrizes históricas e sedenta por uma identidade religiosa própria.

Na sociedade secularizada não há o desaparecimento, mas a remoção da religião do espaço público partindo da individualização das interpretações religiosas. Nas palavras de Mariz (2000), com base nas reflexões de Berger (1985), a secularização cria as condições para o pluralismo religioso, ou seja, o aparecimento rearranjado de centenas de movimentos religiosos, um fenômeno complexo que expressa, segundo Berger, uma relação dialética entre modernidade e religião ao longo da História. As instituições religiosas, de certa forma, se secularizaram como parte de um processo de laicização das diversas instituições sociais que passaram a ter ideologias e regras próprias de funcionamento, mantendo o discurso ou a verbalização dos conteúdos religiosos, 'reestruturando-se enquanto instituições agora, numa dimensão mais motivacional e emocional e não tanto racional' (SENA, 2015, p.106).

Aprofundando o conceito de pluralismo religioso, Pierucci (1997), o compreende como um fenômeno resultante do desenraizamento dos indivíduos, arrancando-os de seu habitat cultural, soltando-os das amarras e leal-

dades das tradições religiosas e fazendo com que eles se desliguem de suas crenças tradicionais, o que se apresenta enquanto um dos efeitos psicossociais da religião na modernidade. O pluralismo religioso representa o fim da situação de monopólio das religiões tradicionais, em que as diferentes alternativas religiosas concorrem pela preferência dos fiéis, instalando, segundo Berger (1985) um verdadeiro “mercado religioso”. Os indivíduos fazem as suas escolhas religiosas a partir de suas necessidades particulares e são autônomos para se adaptar, diversificar e reconfigurar suas crenças e pertenças.

A secularização é, oportunamente, uma possível explicação para a emergência atual de expressões religiosas não tradicionais e da efervescência religiosa das últimas décadas do século XX. Logo, as organizações religiosas tenderiam a competir entre si criando-se uma condição de possibilidade de trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos. Teoricamente a religião passaria a ser assunto privado, situada no campo das convicções individuais, portanto, assunto de foro íntimo dos indivíduos, cada vez mais distanciada dos assuntos públicos. Porém, essa postura tão particular exerceu um efeito inesperado no coletivo, levando cada vez mais, as instituições religiosas a se posicionarem frente a questões políticas e públicas em geral. Verifica-se, nas palavras de Montero (2016) uma espécie de ativismo religioso na arena pública, minando o pacto político e tornando-o inoperante, fazendo florescer a seara religiosa e mesmo realimentando suas estruturas.

Para explicar este culto religioso, vamos caracterizar as novas agências e instituições religiosas como “religiões públicas” (MONTERO, 2009; 2016). Elas são públicas, não apenas pelo ativismo político e pela reintegração do religioso ao secular, mas também pela busca de reinterpretções das doutrinas pelas próprias instituições visando uma explicação a seus adeptos que possa confortá-los e orientá-los em relação aos seus problemas, tanto individuais quanto coletivos. Habermas (2003), já havia observado a mudança radical que ocorrera na esfera pública nas sociedades modernas onde os indivíduos são cidadãos e, ao mesmo tempo são sujeitos que buscam autonomia e emancipação. Como as religiões integram o campo da interação, pode-se inferir, seguindo Habermas, que cada vez mais elas tendem a ser legitimamente reconhecidas como espaço do público e de autonomia dos sujeitos. Em sua análise das relações entre a política, como espaço público e as religiões, Habermas (2007) considera que as religiões públicas têm que aceitar as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado, como Estado Laico, a seguir uma política de neutralidade religiosa.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Habermas afirma que os crentes devem saber traduzir em linguagem secular e leiga os argumentos da linguagem do sagrado. É o que ocorre, por exemplo, quando católicos, protestantes e crentes

Percebemos que o culto objeto deste estudo está totalmente inserido nesta lógica quando o observamos mais atentamente, pois o Grupo Espírita Estrela Guia foi constituído a partir de membros dissidentes de diversas doutrinas e instituições (a citar: ex-católicos, ex-umbandistas, ex-espíritas kardecistas, ex-evangélicos e um ex-testemunha de Jeová) o que caracteriza suas múltiplas pertenças. As reuniões são regulares, dispõe de estrutura hierárquica bem definida, rito e doutrina, tudo apropriados de outras religiões/religiosidades, o que caracterizando sua pertença ao mercado religioso via trânsito e pluralismo religioso. E, por fim, entende que suas práticas têm um fim maior de comunhão com sagrado (neste caso a espiritualidade) que emana deles mesmos (fluxo horizontal) em direção ao seu próximo, com o intuito de promover mudanças globais na postura de todos os indivíduos em busca de paz e aceitação das diferenças, o que o inclui com precisão no entendimento de Habermas do que seja uma religião pública.

Embora entendam e aceitem a lógica de um Deus verticalizado que a tudo observa, não legitimam a aceitação de regras e costumes que não tenham alguma utilidade prática para a sua elevação espiritual e essa característica torna o grupo bastante acessível e de transito plural constante. Teoricamente, sua doutrina está fundamentada por quatro obras: O Evangelho segundo o espiritismo (KARDEC, 2008), O Livro dos médiuns (KARDEC, 2011), Rituais Umbandistas – Oferendas, firmezas e assentamentos (SARACENI, 2011) e Doutrina e teologia da Umbanda Sagrada (SARACENI, 2007). As duas primeiras obras contêm os ensinamentos mais elementares do espiritismo kardecista francês através de uma série de perguntas e respostas, além de verbetes numerados com temas específicos. As duas últimas contemplam a teoria e a prática da Umbanda de Luz, uma das sete linhas da Umbanda brasileira, na perspectiva de Rubens Saraceni, um dos mais importantes médiuns da umbanda e também o mais ativo escritor do tema dentro e fora do país. A isso é acrescido o conhecimento do Reiki, prática da imposição das mãos como forma de transmissão energética e reequilíbrio do Ki (consciência espiritual de natureza oriental).

Paralelamente à doutrina, e a incorporação mediúnica (da linha umbandista), está, ainda, a prática do Reiki que é realizado nos assistidos e nos próprios membros incorporados. Esta prática/ensinamento, para o culto objeto, constitui um estágio necessário para complementação das suas atividades religiosas pois acreditam que, através do estudo sistemático da mensagem

de religiões evangélicas tem que defender seus argumentos contra o aborto em linguagem dos direitos humanos, se quiserem que sejam debatidos no espaço político ou público, Mas, ao mesmo tempo, os não crentes devem fazer um esforço de aproximação tornando-se sensíveis ao discurso religioso.

espiritual kardecista e da incorporação mediúnica umbandista, acrescidos de práticas de reequilíbrio do Ki, de natureza Reikiana, seria possível atingir um nível de consciência espiritual mais ampla e elevada, chegando-se à uma purificação espiritual maior, ainda em vida, evitando assim o temido ciclo das reencarnações.

Suas práticas incomuns, seus ritos simples e claros além de sua doutrina demonstram que o Grupo Espírita Estrela Guia pode ser considerado uma manifestação religiosa mercadológica pública, fruto da secularização enquanto desdobramento da religião na modernidade.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Ao analisar este fenômeno religioso em suas configurações discursivas, doutrinárias e vivenciais, conclui-se que sua construção simbólica o caracteriza enquanto uma religião pública, fruto de um mercado religioso que por sua vez só pode existir enquanto uma manifestação do pluralismo religioso. Tal pluralismo por sua vez é visto nesta pesquisa enquanto fruto da secularização que, paradoxalmente, racionaliza a relação dos indivíduos com a religião e ao mesmo tempo os humaniza em relação a liberdade de crenças e arranjos religiosos de seus indivíduos.

Espera-se ainda, na fase conclusiva da pesquisa, levantar a hipótese de se buscar uma nova categoria analítica que possa legitimar rearranjos religiosos como o exemplificado pelo fenômeno objeto do estudo, lhes municiando e protegendo legalmente de instituições religiosas abusivas e desrespeitosas que buscam destruir, subverter e mesmo matar aqueles cujo pensamento difere de suas verdades existenciais.

O desaparecimento das instituições formais, as práticas singulares e as apropriações e recombinações religiosas apontam para a construção de uma nova identidade religiosa múltipla ao mesmo tempo de emergência coletiva. Dadas as pluriculturais características da nação brasileira, as várias possibilidades de exercício religioso deveriam conviver pacificamente enquanto uma memória religiosa que está em construção. Naturalmente, uma nova categoria analítica poderia vir a explicar o fenômeno do “boom” religioso que tem demonstrado ser um novo e complexo paradigma a ser enfrentado pelas Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Editoras Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Editora Vozes, 2004.
- CASANOVA, José. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. In: **Rever – Revista de Estudos da Religião**, ano 10, p. 1-16, 2010.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado e Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. In **Revista Estudos Avançados**. No.52, 2004.
- _____. A presença do religioso no espaço público: modelos no Brasil. In revista **Religião e Sociedade**. V.28, No.2, 80-100.
- HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: sobre Razão Religião. Editora Ideias & Letras. 2007.
- MARIZ, Cecília L. Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Berger. In **Revista Religião e Sociedade**, No.21 (1), 2000, p.25-39.
- MONTERO, Paula. Religiões Públicas ou religiões na esfera pública? Para uma crítica do conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. In **Revista Religião e Sociedade**. V36, No.1, 2016, p.128-150.
- _____. « Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil », **Etnográfica** [Online], vol. 13 (1) | 2009, posto online no dia 16 de março de 2012, consultado no dia 18 de julho 2016. URL: <http://etnografica.revues.org/1195>; DOI: 10.4000/etnografica.1195
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**, nº 49, p. 99-117, 1997.
- SENA, Edmar A. Modernidade e Pluralismo: o processo de secularização da sociedade. In **Revista Vox**, N.1, V.1. jan-jul de 2015, p. 15- 34.

GÊNERO E RELIGIÃO NO CONGRESSO NACIONAL: A TRAJETÓRIA DE VIDA E ATUAÇÃO DE BENEDITA DA SILVA NA 55ª LEGISLATURA

Maria de Lourdes Ventura de Oliveira – Mestranda – UMESP

Resumo: A presente comunicação tem como foco a trajetória de vida de Benedita da Silva, deputada federal negra evangélica da 55ª Legislatura da Câmara dos Deputados. O objetivo é demonstrar a forma como ela articula sua trajetória de vida e procedência religiosa com seu agir político. Considerada a interseccionalidade de gênero, raça/etnia, classe e religião, a pesquisa aponta que a análise da história da deputada federal envolve a articulação de todas essas categorias.

Palavras-Chave: Gênero; Raça/Etnia; Religião e Política.

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é realizar uma aproximação entre a trajetória de vida da deputada federal Benedita da Silva e algumas discussões e conceitos ligados à ideia geral de interseccionalidade¹⁸⁶. Assim, será demonstrado em que medida as interseccionalidades entre gênero, raça, classe, religião e política se refletem em sua biografia. Num primeiro momento, será apresentado o referencial teórico que embasa a pesquisa, composto por autoras e estudos que problematizam às temáticas acima referidas. Num segundo momento, será feito um comentário sobre a vida da deputada, tendo como apoio tais referenciais.

DESIGUALDADES NOS ESPAÇOS PÚBLICO E PRIVADO

Os papéis determinados pela sociedade para mulheres e homens estabelecem desigualdades, privilegiando desde a infância o sexo masculino e impondo para o sexo feminino limites ou negação de sua participação em diversos espaços da sociedade. Esses limites estabelecem o domínio do espaço público para os homens e o espaço privado para as mulheres.

186 Trata-se de uma parte de uma pesquisa em andamento sobre as três deputadas negras evangélicas (Benedita da Silva, Tia Eron e Rosângela Gomes) da 55ª Legislatura da Câmara dos Deputados (2015-2019) e o modo articulam, em sua trajetória e proceder político, religião e gênero.

De acordo com Heleieth Safiotti (2001:115) essa relação desigual causa violência doméstica e dominação, legitimando o homem a exercer o poder sobre o sexo feminino, sendo uma das formas de manifestação deste controle, a violência física. A autora afirma que essa violência cria uma hierarquia que inferioriza as mulheres (SAFFIOTTI, 2001). Essa relação hierárquica de gênero que desqualifica as mulheres no espaço privado e, visivelmente, no espaço público, precisa ser analisada levando em conta as especificidades destas mulheres, dentre estas as das mulheres negras.

As mulheres negras sofrem dupla discriminação, de gênero e em função da cor da pele. A autora Sueli Carneiro afirma que a opressão sofrida pelas mulheres negras em função do gênero e raça desde o período colonial desmistifica o mito da democracia racial. As histórias dessas mulheres negras escravizadas, marcadas pela violência sexual e discriminação social, ganham novas formas de dominação. É perceptível essa dominação quando se atenta para a exploração de sua imagem para o sexo e quando se focaliza a cor da maioria das empregadas domésticas no Brasil (CARNEIRO, 2003).

As especificidades de gênero, raça e classe representam barreiras para a participação das mulheres, principalmente nos espaços de decisão, como na política. Um exemplo é a baixa representatividade feminina na 55ª Legislatura da Câmara dos Deputados do Congresso Nacional. Das 513 cadeiras na Câmara dos Deputados, foram eleitas 51 mulheres. Destas representações femininas, temos 12 deputadas evangélicas e, dentre estas, três se assumem negras: Rosângela Gomes, Tia Eron e Benedita da Silva. É importante notar que são estas deputadas que possuem mais proposições voltadas para os direitos das mulheres e promoção da igualdade racial. O presente texto analisará especificamente a trajetória de Benedita da Silva, enfatizando a articulação entre elementos de gênero, raça, religião e política.

GÊNERO, RAÇA E INTERSECCIONALIDADE

Analisar a trajetória de vida de Benedita da Silva, que se assume como mulher negra, possibilita refletir sobre a história da negritude feminina do nosso país e realizar um estudo de vários elementos que se entrelaçam (gênero, raça, classe, política e religião) que serão analisados no decorrer deste trabalho.

No que se refere ao primeiro elemento, Joan Scott, enfatiza que gênero explica as desigualdades entre os sexos e a organização social entre estes. Pode-se considerar que, ao se nascer do sexo masculino, já se tem vantagens

na sociedade em relação ao feminino. Mas essas desigualdades precisam ser analisadas do ponto de vista de gênero, raça e classe (SCOTT, 1995).

Essa conjunção recorre ao conceito de interseccionalidade desenvolvida por diversas autoras, entre elas a pesquisadora Kimberlé Crenshaw nos anos 1990. A autora enfatiza que mulheres e homens muitas vezes sofrem diferentes formas de discriminação de gênero e raça. Afirma que as diferenças entre as mulheres (classe, raça, cor, etnia, religião, orientação sexual), precisam ser consideradas, pois, do contrário, nega-se seus direitos em função desta diversidade.

Crenshaw aponta que esses diferentes grupos, principalmente étnicos ou raciais, são tratados num contexto universal de gênero, passando imperceptíveis em suas especificidades. Chama, assim, a atenção para as interseções de raça e gênero e traz para o debate a existência da subordinação interseccional, numa sociedade com padrões de masculinidade e feminilidade heterossexuais e brancos (CRENSHAW, 2002).

Outras autoras como Sueli Carneiro e Kia Lilly Caldwell reforçam a importância deste conceito, afirmando que, para o enfrentamento das opressões vivenciadas pelas mulheres é necessário levar conta as suas singularidades, considerando não somente o gênero, mas também a raça.

Carneiro, reforça a necessidade de levar em conta as especificidades das mulheres negras pois o modelo da mulher branca ainda é referencial como, por exemplo, no mercado de trabalho. A autora afirma que, além de superar as desigualdades de gênero, é necessário enfrentar e superar o racismo que estabelece a inferiorização dos negros e a superioridade dos brancos (CARNEIRO, 2003).

Kia Lilly Caldwell pontua que as mulheres negras tiveram um papel fundamental na redemocratização do nosso país na década de 80 e, neste período de efervescência política, denunciaram as injustiças expostas pelas interseccionalidades racial, de gênero e classe. Elas passaram a questionar as políticas de Estado, o próprio movimento de mulheres e o movimento negro que não consideravam estas especificidades em suas pautas para a defesa de direitos. A postura do movimento de mulheres negras foi de enfrentamento a estes pares, pois não se sentiam incluídas nas bandeiras de lutas e conquistas do movimento de mulheres e nem sentiam o reconhecimento dos homens do movimento negro em seus protagonismos (CALDWELL, 2007).

Contar a história de Benedita da Silva possibilita o resgate das histórias de nossas antepassadas negras e permite dar visibilidade à luta contra o preconceito de gênero, raça e classe. Importante também ressaltar sua atuação na política e religião.

TRAJETÓRIA DE BENEDITA DA SILVA

As narrativas a seguir sobre Benedita da Silva terão como fonte principal sua auto-biografia registrada no livro no livro *BenedDita* por Mendonça e Benjamim (1997). Nascida em 11 de março de 1943, na favela da Praia do Pinto, Benedita foi registrada na data de 26 de abril de 1942. Essa prática, segundo ela, era comum entre famílias pobres que não tinham dinheiro para registrar os filhos. A família mudou-se para a favela do Chapéu Mangueira, no Leme, também Zona Sul carioca.

Benedita afirma que sua mãe era muito corajosa, “a minha família é muito matriarcal, as mulheres vão à luta, tomam decisões, não têm medo”. Percebe-se, através desse trecho, que sua mãe era uma mulher de iniciativa, não submissa, tomando decisões em nome da família. Chamava-se Ovídia Maria da Conceição, e foi lavadeira e parteira (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 22).

Benedita teve uma infância muito pobre, ela e sua irmã Leda eram as únicas alfabetizadas entre os 8 irmãos. Começou a trabalhar aos 7 anos, vendendo bala, amendoim, limão e engraxando sapato. Ficava pelas ruas depois da escola e com esta mesma idade, fora violentada por um conhecido da família – episódio que é tristemente relatado por Benedita (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 31).

Benedita casou-se pela primeira vez aos 16 anos com Nilton Aldano da Silva. Ela relata que vivia em situação de miséria e a família chegou a comer restos de lata de lixo de restaurantes. (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 32).

Trabalhou como doméstica, vendedora ambulante e camelô. Vendia comida, roupas e cosméticos. Trabalhou numa fábrica de cintos e como servente de escola. Em 1975 trabalhou como servidora no Departamento de Trânsito do Estado (Detran) e, em 1979, fez um curso de auxiliar de enfermagem, conseguindo emprego no Hospital Miguel Couto. Para concluir o segundo grau, estudava com apostilas emprestadas e realizou o exame do Madureza, destinado a jovens e adultos interessados em obter o diploma do ensino básico da época. Em 1982, entrou na Universidade e se formou em Serviço Social junto com sua filha Nilcea. Benedita narra com orgulho seu acesso e o de sua filha no ensino superior (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 35).

BENEDITA E SUA TRAJETÓRIA RELIGIOSA

Benedita da Silva em sua infância trabalhava no terreiro de Umbanda de sua mãe, onde recebiam muitos políticos getulistas que frequentavam o

local. A Umbanda, como outras religiões afro-brasileiras, era perseguida e reprimida pela polícia. As sessões iam até as quatro da manhã e tinham danças, músicas e os atabaques. Benedita ressalta o trabalho assistencial que a mãe realizava junto com as práticas propriamente religiosas, e ressalta também o quanto isso fazia a mãe ser conhecida em toda a comunidade (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 93).

Aos 18 anos, Benedita saiu da Umbanda e dedicou-se aos trabalhos sociais, mas dessa vez através da Igreja Católica e da Pastoral de Favelas. Aproximando-se da Teologia da Libertação, participou das comunidades eclesiais de base (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 95).

Em sua participação, diferencia a Teologia da Libertação, que era contra o sistema que oprimia os negros, índios e mulheres, do Catolicismo conservador que estimulava a submissão dos pobres. Afirma que a Teologia da Libertação se ajustou aos seus princípios cristãos e também políticos.

Apesar disso, Benedita afirma que, nessa época, sentia um vazio espiritual que a Igreja Católica não conseguia preencher. Menciona que o pior ano foi 1968, no qual chegou a pensar em suicídio. Enfrentava pobreza, fome, tinha perdido um filho e feito um aborto (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 96).

Assim, aos 26 anos decidiu entrar para a Igreja Protestante, como membro da Assembleia de Deus. Embora a Igreja Evangélica tenha preenchido o vazio espiritual que sentia, isso não aconteceu com o seu lado político. Considera que a política social daquela igreja é muito fechada e, assim, ela sempre trabalhou com outros segmentos religiosos (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 96).

Participou da Assembleia de Deus por quinze anos. Decidiu sair pois não aceitavam seu segundo casamento, com Agnaldo Bezerra do Santos, conhecido como “Bola” que não era da Igreja. Casou-se na igreja Presbiteriana Independente através do contato com o pastor Mozart Noronha. Nesta passagem de sua biografia, percebe-se um trânsito religioso interessante em busca, segundo ela, de suas convicções e fé, mas sem deixar que a posição da igreja interfira em sua vida pessoal (MENDONÇA & BENJAMIM, 1997: 98).

BENEDITA E SUA TRAJETÓRIA POLÍTICA

Desde criança, Benedita ajudava os pais que trabalhavam como cabos eleitorais de políticos getulistas que frequentavam o terreiro. Aos 12 anos, ia aos comícios e era muito envolvida nas atividades da comunidade. Já aos 15 anos estava totalmente envolvida com a política.

Sua trajetória em cargos políticos iniciou-se em 1982, quando foi eleita vereadora da cidade do Rio de Janeiro pelo Partido dos Trabalhadores (PT), exercendo o mandato de 1983 a 1986; elegeu-se deputada federal (Constituinte) de 1987-1991; deputada federal (Congresso Revisor), 1991-1995; senadora no período de 1995 a 1998; vice-governador, RJ de: 1999 a 2002; disputou a eleição para a Prefeitura do Rio de Janeiro em 2000; foi governadora interina no Rio de Janeiro em 2002; foi ministra do Desenvolvimento Social de 2003 a 2004; Secretária estadual de Assistência Social e Direitos Humanos, no Rio de Janeiro de 2007-2010; deputada federal, 2011-2015; e deputada federal, 2015-2019.¹⁸⁷

Portanto, a participação política de Benedita da Silva faz parte de uma mudança do cenário religioso brasileiro, que tem a ver com a participação dos evangélicos na política. Porém, é importante reiterar que, a trajetória e a atuação de Benedita da Silva não parecem estar identificadas com as tendências que a chamada bancada evangélica vem assumindo ao longo dos anos.

Pierucci, num texto da década de 1980, apontava para a presença de deputados não alinhados com as ideias majoritárias do bloco evangélico. Benedita da Silva é nominalmente citada por Pierucci como componente de um pequeno número de deputados que o autor qualifica como “esquerda evangélica” (PIERUCCI, 1989: 183).

Percebe-se principalmente na atuação de Benedita enquanto deputada federal evangélica, que assume atitudes divergentes em relação ao posicionamento majoritário e conservador dos parlamentares evangélicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar a trajetória de vida e atuação política de Benedita de Silva é uma possibilidade de dar visibilidade a muitas mulheres negras que enfrentam muitas resistências para superar a desigualdade de raça e gênero. É trazer para o debate político o racismo enfrentado pela população negra e em especial pela mulher negra.

Por isso, falar das mulheres negras na política é uma oportunidade de não deixar que suas histórias caiam no esquecimento e tornar presente a vida ou a memória destas que ousaram transgredir a ordem social determinada pelo racismo.

Outra oportunidade que se coloca é a de refletir sobre a importância de considerar as especificidades das mulheres, trazendo para o debate o conceito de interseccionalidade abordada, por Kimberlé Crenshaw, Kia Lilly Cal-

187 (<http://www2.camara.leg.br>).

dwell, Sandra Duarte de Souza, Sueli Carneiro e Helena Hirata e entre outras autoras.

Benedita da Silva traz em sua história vários elementos que compõem esta interseccionalidade de gênero, raça, classe, religião e política e sua atuação congressual reflete estas dimensões.

Percebe-se que suas proposições nos temas mulheres e igualdade racial vão no sentido de enfrentamento a subordinação de gênero e ao racismo. Sua atuação enquanto deputada federal nesta 55ª Legislatura, tem sido propor ações e políticas públicas afirmativas de reparação para mulheres, mulheres negras e homens negros.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Estudos Feministas**, número especial, 1994.
- CALDWELL, Kia Lilly. Mulheres Negras, Militância política e justiça social no Brasil. **Rev. Gênero**. Niterói, v.8 n.1, p.53-69, 2.sem. 2007
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Instituto da Mulher Negra São Paulo – SP. Takano Editora, RJ, 2003.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, Brasil, 2002.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, revista de Sociologia da USP, v. 26, n. 1. jun. 2014.
- MENDONÇA, Maísa & BENJAMIN, Medea. **BenedDita**. Mauad. Rio de Janeiro: Consultoria e Planejamento Editorial Ltda, 1997.
- SAFFIOTI, Helena. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**, 16, 115-136, 2001.
- SCHUMACHER, Schuma & BRAZIL, Érico Vital. **Dicionário Mulheres do Brasil**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2000.
- SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20 (2), pp. 71-99, jul./dez. 1995.
- SOUZA, Sandra Duarte. O gênero escrito na literatura evangélica: notas sobre a regulação religiosa do feminino. In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de & MORI, Geraldo de (Org.). **Religião e Educação para a Cidadania**. 1 ed. São Paulo: Paulinas, p. 113-128, 2011.

ATIVISMO DIGITAL NA LUTA CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO COM KAYLLANE

Maria do Carmo de Moraes Mata Rodrigues – Mestra – UERJ

Resumo: O caso Kayllane iniciou-se com um atentado de intolerância religiosa sofrido em 2015. Uma criança na época, com apenas onze anos de idade que foi atingida por uma pedra na cabeça e teve o medo de morrer. A pedra não atingiu apenas a Kayllane e sim todos os religiosos de matriz africana que se viram ameaçados naquele atentado. Um ato covarde, propositalmente pensado para ferir o sagrado daquele grupo: sua religião. Através desse fato, trago uma narrativa dos principais acontecimentos percorridos por ela e sua avó através dos meios digitais para tornar o fato conhecido e uma bandeira de luta contra a intolerância religiosa. Para entender essa trajetória, Moraes dialoga comigo com seu conceito de ativismo digital. Por meio da análise de imagens e narrativas encontradas nas redes sociais, em especial o *facebook*, apresento experiências de intolerância religiosa e de luta contra essas intolerâncias e trago Di Felice para conceituar o sangue digital. Caldas compartilha com o texto seus conceitos de 'espaçotempos' cibernéticos e Alves, todo o traçado das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. Por fim, elenco possíveis caminhos de conscientização de que intolerância religiosa é crime e que através das redes educativas na perspectiva de Candau, podemos encontrar uma saída. O presente artigo tem a pretensão de promover um diálogo entre educadores em diversas redes educativas sobre o quão nociva é a intolerância religiosa e, ainda, que é possível trazer essas vivências cotidianas para o debate aberto, plural e com a clara intenção de desmistificar preconceitos e estabelecer o respeito entre todos.

Palavras-chave: Intolerância Religiosa; Redes Educativas; Ativismo Digital.

INTRODUÇÃO

Kayllane, acompanhada de familiares, todos candomblecistas e vestidos de branco, caminhavam na Vila da Penha, no Rio de Janeiro, quando dois homens com idade aproximada de vinte anos levantaram a bíblia e gritaram: "vão para o inferno, Jesus está voltando", chamando a todos de diabo, segundo Kátia Marinho, a avó de Kayllane. Não se contentando com as ofensas, os

jovens atacaram o grupo com pedradas e uma delas bateu em um poste e atingiu a cabeça de Kayllane ferindo-a. Ela pensou que ia morrer e relatou ter saído de branco e ser atingida novamente. Uma menina de apenas onze anos de idade traumatizada com a agressão sofrida.

O fato vivenciado por Kayllane e sua família desperta a reflexão de que forma pessoas distorcem e transformam em agressões e grandes conflitos mundiais algo que é sagrado para o ser-humano: sua liberdade de crenças.

O PROTAGONISMO DO ATIVISMO DIGITAL

O conceito de “ativismo digital” surge com a ampliação da importância de ‘uso’ das novas tecnologias da informação e comunicação. Elas propiciam, de modo facilitado, a comunicação entre pessoas, bem como a organização de eventos em prol de causas de interesses mútuos, usufruindo de redes sociais tecnológicas, com protagonismo da Internet. Através da Internet, acompanhamos o movimento de pessoas engajadas que se reúnem de forma virtual, debatem suas ideias e convocam outros amigos para fortalecer o grupo criando dessa forma uma rede de amigos que geram o conhecimento e praticam suas convicções, por meio de ações concretas, fazendo com que o ativismo digital ganhe uma proporção maior, repercutindo em mídias tradicionais como jornais impressos e TV, trazendo à tona discussões, notícias, casos que talvez jamais chegassem a esses locais formando ‘*conhecimentossignificações*’¹⁸⁸ por serem acontecimentos que se dão nos cotidianos das inúmeras redes sociais.

É dessa forma que nasce o ciberativismo, que é também chamado de ativismo online ou ativismo digital. Para Moraes (2012): a organização em redes, ‘*dentrofora*’ da Internet, se revela inovadora, na medida em que as redes virtuais servem de estatutários para a defesa de identidades culturais, a promoção de valores éticos e a democratização da esfera pública (p. 41). Porém, vale ressaltar que o acesso democrático à internet significa que a sua ocupação é feita por indivíduos e grupos de todos os tipos, incluindo os hegemônicos, como as grandes corporações, os órgãos do governo etc.

De todo modo, importa ressaltar as facilidades de acesso que a Internet permite aos seus usuários. Rapidamente, e de modo simplificado, podemos disseminar nossas ideias, opiniões e críticas. Não há um controle, uma censura na Internet, o custo é baixo, o poder de alcance é mundial e a veloci-

¹⁸⁸ Este modo de escrever estes termos juntos, em itálico e com aspas simples – tais como os termos ‘*espaçotempos*’, ‘*aprenderensinar*’, ‘*práctateoria*’, ‘*praticantespensantes*’, ‘*docentesdiscentes*’, entre outros – é utilizado em pesquisas *nos/dos/com* os cotidianos e serve para nos indicar que, embora o modo dicotomizado de criar conhecimento na sociedade Moderna teve sua significação e importância, esse modo tem significado limites ao desenvolvimento de pesquisas nessa corrente de pensamento.

dade é instantânea. Dessa forma, os movimentos sociais se apropriaram desse veículo de informação para terem seus ideais fortalecidos através dos usuários das redes sociais na Internet.

Foi o que aconteceu com Kátia Marinho, avó de Kayllane, que possui 35 anos de religião e é mãe de santo. A partir de sua rede social, denunciou a agressão sofrida por sua neta. Afirma que nunca havia vivido situação como essa e conseguiu transformar uma dolorosa experiência em família em um caminho de ativismo digital, lançando a campanha de conscientização nas redes sociais: “Eu visto branco, branco da paz. Sou do Candomblé e você?” Com muitas fotos publicadas, a campanha ganhou destaque e muitas foram as mensagens de apoio nas páginas do Facebook, com pessoas demonstrando o seu repúdio a intolerância religiosa.

Imagem 1 – Foto da campanha “Eu visto branco da paz. Sou do candomblé e você?”.



Fonte: Facebook de Kayllane2015. Disponível em: <<https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>>.

Importante salientar que Caldas (2015) traz a ideia de que:

Os ‘*espaçotempos*’ cibernéticos surgem não apenas como uma ferramenta, mas como possibilidade para se inventar outros modos de comunicação e diversas redes educativas que em muito diferem dos modos usados nas mídias clássicas, [já que]

em seu interior todas as mensagens se tornam interativas. (...) [Esses 'espaçotempos'] precisam ser compreendidos nas relações que mantêm com as tantas redes educativas em que seus 'praticantespensantes' estão imersos. (p.25)

Foi dessa forma que Kátia iniciou seu ativismo digital: entendia que o fato precisava ser divulgado e sua denúncia se tornasse uma forma de protesto contra a intolerância religiosa de que Kayllane foi vítima. A agressão foi registrada na delegacia como crime de preconceito de raça, cor, etnia ou religião e lesão corporal mas, infelizmente, os agressores ficaram impunes.

Após a vivência dolorosa de Kayllane e todo ativismo de sua avó Kátia que não se calou frente ao preconceito, sua história foi noticiada por vários jornais e ganhou repercussão na mídia.

O desejo de Kátia, avó de Kayllane é que seja instituído o "dia do branco" para celebrar a paz e não deixar que o sofrimento da menina seja em vão. Com todo o seu ativismo nas redes sociais, mãe Kátia conseguiu na mesma semana do atentado organizar duas manifestações, sendo uma na sexta à noite e outra no domingo pela manhã, ambas na Vila da Penha, e nelas estavam presentes líderes de várias religiões para celebrar a paz e a liberdade religiosa.

Imagens 2 e 3 – Passeata na Vila da Penha, com diversos líderes religiosos, em 2015.



Fonte: Facebook de Kayllane2015. Disponível em:
<<https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>>.

Podemos relacionar a teoria de Di Felice (2013) que explora o conceito de "sangue digital" com o que ocorreu com Kayllane. Segundo ele, através do conceito de "net-ativismo", quando alguém é ferido ou morto em situações de protestos nas cidades e ruas, as imagens correm o mundo, permitindo que muitos se pronunciem e se manifestem acerca do ocorrido. Tornam, assim, a

natureza desse sangue digitalizado, em uma natureza orgânica e formativa. Ela faz com que as imagens evidenciem fatos trágicos envolvendo agressões e que essas imagens possam tornar-se agentes de reflexão e mudança.

Imagem 4 – Fotos do ferimento de Kayllane nas redes sociais.



Fonte: Facebook Kayllane, 2015. Disponível em:
<<https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>>.

Após o fato ganhar a mídia, o movimento se fortaleceu e Kayllane vivenciou uma notoriedade jamais imaginada. Uma jovem que precisou aprender a lidar com a mídia e o assédio, tanto positivo como negativo, de repente.

Imagem 5 – Kayllane em destaque no carro de som da caminhada religiosa de 2015, em Copacabana, Rio de Janeiro.



Fonte: Facebook Kayllane 2015. Disponível em:
<https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>.

É importante ressaltar que mesmo depois de transcorrido dois anos da agressão, o Facebook de Kayllane e de mãe Kátia continuam expressando o seu ativismo digital, permanecendo viva a causa que iniciaram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para se ter consideração por algo ou alguém, um dos caminhos é propor '*prácticasteorias*' para serem implementadas em escolas, igrejas, comunidades diversas, com suas inúmeras redes e mundos culturais¹⁸⁹. Essas '*prácticasteorias*' são vitais para que o preconceito e a discriminação sejam banidos ou, ao menos, minimizados. Candau (2003) traça algumas ações para combater o preconceito racial nas escolas e acredito que podemos lançar mão de algumas delas para combater a intolerância religiosa e promover o respeito entre todos:

Promover a inclusão do tema no currículo das diferentes áreas, através do desenvolvimento de projetos que abordem o assunto, enfocando diferentes ângulos ou buscando diretrizes transversais, atravessando as diferentes áreas curriculares;

Incentivar as relações entre diferentes, reforçando a aproximação afetiva entre os/as alunos/as, além de fazer um trabalho de motivação e reforço da autoestima, dos/a próprios/as alunos/as de diferentes etnias;

Utilizar recursos didáticos distintos, tais como filmes, músicas, livros, palestras, jogos de palavras etc, além de incentivar a produção dos/as próprios alunos/as;

Dar mais ênfase à valorização das diferentes culturas no cotidiano escolar, ajudando a perceber as diferenças e as riquezas de cada uma, não só num dia específico;

Realizar pesquisas sobre o tema da discriminação na escola e fazer circular as informações;

Incentivar os/as alunos/as a defender e lutar por seus direitos: é o caminho da construção da cidadania;

Levar para dentro da escola o debate das políticas de ação afirmativa;

Trabalhar o tema na formação em serviço do/a professor/a;

Abrir mais espaço dentro do horário escolar a fim de que os/as professores/as discutam sobre essa temática e possam pensar estratégias conjuntas para trabalhá-la dentro da escola. (p. 49-50)

¹⁸⁹ Nas pesquisas do grupo em que estou inserida, na última pesquisa realizada, fomos percebendo que nas diversas redes educativas são formados diversos 'mundos culturais' com as ações de seus '*praticantespensantes*'

Essas sugestões elegem a necessidade de engajar a comunidade escolar, pois não é possível aceitar que mais crianças sejam atingidas como Kayllane e como muitas outras foram.

Faz-se necessário e urgente compreender as redes educativas em que docentes e discentes estão mergulhados e trabalhar com eles acerca da importância e significados tecidos nos diversificados *'fazerespensares'* cotidianos nos tantos *'dentrofora'* das escolas. Através das relações de respeito que devem manter entre si e com a comunidade fora das escolas, docentes e discentes devem conversar e produzir narrativas necessárias à compreensão dessas redes de *'saberesfazeres'*, com as participações que nas universidades possamos fazer.

Finalizo com a mensagem de que é crime a intolerância religiosa e que todos aqueles que cometerem o ato podem ser punidos na forma da lei. Muitos docentes desconhecem a lei e, em muitos casos, em nome da divindade que acreditam cometem esse crime que muitas vezes é motivado por puro preconceito. Portanto, o melhor caminho para extinguir o preconceito é o conhecimento, o diálogo, bem como o respeito a todos: religiosos, ateus ou agnósticos.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Nilda. **Redes educativas 'dentrofora' das escolas, exemplificadas pela formação de professores.** In: XV Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino. Belo Horizonte, Abr, 2010.
- CALDAS, Alessandra da Costa Barbosa Nunes. **Circulação de ideias em pesquisas com os cotidianos: os necessários contatos entre os 'praticantespensantes' de currículos.** Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ProPed, 2015 (Tese).
- CANDAU, Vera Maria. (Org.). **Somos todos iguais?** - Escola, discriminação e educação em direitos humanos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DI FELICE, Massimo. **Ser redes:** o formismo digital dos movimentos net-ativista.S. Paulo: Revista USP MATRIZES, Ano 7, n. 2 jul./dez. 2013: 49-71.
- MORAES, Dênis de. **O ativismo digital.** Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, Lisboa, p. 1-15, 2001. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/moraes-denis-ativismo-digital.html>> Acesso em: 20mai.2017.

O NATURALISMO DA RELIGIÃO EM PAUTA: O CASO DA CIÊNCIA COGNITIVA

Matheus Fernando Felix Ribeiro – Mestrando – USP

Resumo: A religião é universal? Se sim, é legítimo dizer que parte de sua base material é biológica? Por que a Hipótese da Secularização pareceu haver fracassado? Poderia haver algo intrínseco à natureza humana relacionado a isto? Essas questões são parte da agenda científica da Ciência Cognitiva da Religião. Há cerca de vinte e cinco anos, surgiu em alguns países anglófonos uma nova aproximação da religião, a partir de uma epistemologia naturalística. Esta utiliza-se do neo-darwinismo e da Ciência Cognitiva, especialmente aquela ligada à tradição do cognitivismo inatista chomskyniano. Esta nova ciência agrupa estudiosos de distintas formações como antropólogos, psicólogos, biólogos e filósofos. Será apresentado parte do projeto de mestrado do autor. Investiga-se a antropomorfização e sua relação com conceitos religiosos. A primeira é entendida como uma restrição cognitiva do pensamento humano e se refere à capacidade de atribuir intencionalidade à eventos e objetos, não se limitando à esfera religiosa. Será verificado se os agentes religiosos, como Deus, sofrem influência dessa restrição quando são pensados, uma vez que são estes conceitos religiosos. A hipótese de trabalho é que religiões com maior tradição de antropomorfização de seus deuses, como o catolicismo, possuem essa restrição aumentada, influenciando assim a representação mental de agentes sobrenaturais. Foi elaborado uma adaptação das histórias utilizadas por Barrett e Keil (1996) em que esta mesma hipótese foi testada. Contudo, na amostragem original, o controle religioso não foi considerado, tampouco a idade. Nesse trabalho, serão considerados três religiões, católica, presbiteriana e umbanda, bem como serão sujeitos de pesquisa crianças de 9, 10 e 11 anos de idade. Também será analisada a variável gênero. Esta proposta consiste apenas numa apreciação sobre um trabalho em andamento. Serão discutidos apenas os aspectos teóricos e metodológicos do projeto, uma vez que as análises e a coleta ainda estão em fase de processamento. A Ciência Cognitiva da Religião aparece como uma interessante alternativa à proposta culturalista de se pensar a religião, a partir de uma maneira naturalística. Ela constitui uma abordagem densa no sentido que se utiliza de múltiplos constituintes para suas interpretações, desde a etologia até os sistemas complexos.

Palavras-chave: Ciência Cognitiva da Religião; Psicologia Cognitiva; Naturalismo.

Ao nos depararmos com as teorias sobre religião de grandes intelectuais que versaram sobre o tema durante a Era Vitoriana e no início do século XX, frequentemente encontramos esta lida por uma via negativa: seja pelo seu caráter psicopatológico, ou neurótico, com Freud, seja pelo seu aspecto alienante com Marx, seja pelo seu aspecto de fascínio e extravagância com James, ou ainda seu aspecto primitivo em Comte e Lévy-Bruhl.

Muito se cambiou desde a observação curiosa e cientificamente despreziosa, para a prática séria e sistemática de investigação da religião, à exemplo da criação da primeira cátedra de Ciência da Religião em 1873 em Genebra. Nesse trabalho, iremos discutir e apresentar uma das mais novas propostas de estudo na área da religião, a Ciência Cognitiva da Religião (daqui para frente CCR).

Formalmente criada na década de noventa, a CCR nasce a partir de um Congresso na cidade de Michigan, onde se reuniram vários pesquisadores de distintas formações que tinham como objeto e área de interesse o tratamento da religião sob a perspectiva cognitiva. Tal área é inequivocamente denominada assim por seu berço na Ciência Cognitiva originada da década de cinquenta, quando da revolução da cibernética, e por sua área específica de interesse: religião.

A CCR pode ser definida como uma:

disciplina acadêmica que estuda as capacidades mentais e os processos subjacentes recorrentes aos padrões religiosos, de pensamento e comportamento. O principal foco da CCR são processos inconscientes como pensamentos, vieses, emoções e motivações (XYGALATAS, 2014, pg. 1).

Originada de uma perspectiva plural, a CCR apresenta-se como uma disciplina necessariamente multifacetada. Desde sua criação, vemos que sua base teórica e metodológica é composta por aproximações das mais diversas, como da psicologia cognitiva e do desenvolvimento, da antropologia, da biologia evolutiva, da história, da neurociência e da filosofia.

Alguns pressupostos mínimos são compartilhados entre os membros da área, quais sejam, conforme apontada por Barrett (2011):

- a. Rejeição do relativismo cultural absoluto, no sentido que a mente não é uma tábula rasa, mas um produto evolutivo que sofreu seleção para determinados vieses e predileções;
- b. Alguns aspectos da cognição humana são extra ou pré-culturais, portanto, trans-históricos e livres de contingências culturais;
- c. Algumas estruturas mentais, como a habilidade inata para detecção de faces, restringem o pensamento, a experiência e a expressão religiosa humana;
- d. Considerando-se que religião é um empreendimento coletivo, apenas ideias que são compartilhadas por uma comunidade são do interesse da CCR, de maneira que as experiências místicas intensas, como aquelas pesquisadas por W. James, fogem do escopo da CCR, uma vez que são consideradas idiossincráticas.

Ao rejeitar a ideia de tábula rasa, e dessa maneira rejeitar a suposição daqueles que defendem o relativismo cultural forte, a CCR faz uma aposta nos aspectos adaptativos da mente humana, baseados em alguns pressupostos da biologia evolutiva, como ambiente de adaptação evolutiva, pressão seletiva, *fitness*, adaptação e subproduto evolutivo.

Ao assumir que a mente humana é resultado de um longo processo evolutivo, conseqüentemente, a CCR adota uma postura metodológica do tipo naturalista. Além do mais, consonante com as suposições evolutivas e a perspectiva de empreendimento coletivo, o interesse em investigar processos básicos, como aqueles frutos da seleção natural, ou ainda cognitivos e perceptuais, como o antropomorfismo, são parte da agenda da CCR. As experiências místicas ou singulares guardam pouca relação com adaptações evolutivas e cognitivas, assim, despertam menos interesse científico para a área.

De especial interesse para esse trabalho, destacaremos o antropomorfismo. Este é entendido como “a atribuição de características humanas às coisas ou eventos não humanos” (Guthrie, 1993, p.3), o antropomorfismo é de especial interesse para a CCR. O primeiro teórico a elaborar uma teoria propriamente cognitiva da religião foi Stewart Guthrie, que defende que “religião é melhor entendido como um antropomorfismo e que este resulta de uma estratégia de percepção” (Guthrie, 1993, p.7). Dito isto, verificamos que, para o autor, há uma estreita relação entre as estratégias perceptuais, frutos de um processo cognitivo e adaptativo, e a religião.

Para o mesmo, a religião seria uma forma sistematizada de antropomorfismo. É certo que as estratégias perceptuais, como o animismo, entendido como a capacidade de dotar ações aos eventos, e o antropomorfismo, extravasam a religião na medida em que estas são processos cognitivos básicos

e a última seria a sistematização de tais processos. Ao postular deuses como agentes intencionais, seres que intervêm no mundo humano, as religiões sistematicamente empregam antropomorfismo em seus discursos e nós, humanos, estamos fadados a pensar nesses agentes de maneira antropomorfizada, dada nossa capacidade inferencial de detecção de agentes. Ao reconhecermos agentes de qualquer natureza, intuitivo e imediatamente atribuiríamos lhes habilidades psicológicas humanas, como consciência.

A hipótese de Guthrie, de que existem certas restrições cognitivas ao pensarmos sobre os agentes religiosos, foi empiricamente testada por Justin Barrett (e Keil, 1996; e VanOrman, 1996; 1998) em distintos contextos culturais e populações. Foi primeiramente estudado em uma população universitária americana, sem o controle religioso (Barrett e Keil, 1996) e em seguida com uma população universitária protestante e católica (Barrett e VanOrman, 1996). Finalmente, investigou-se se o mesmo efeito aparecia em um contexto bem distinto, a Índia (Barrett, 1998).

Em minha pesquisa de mestrado, estamos adaptando as escalas utilizadas por Justin Barrett para investigar tal hipótese em um contexto brasileiro. Nesse estudo, estamos controlando variáveis não controladas originalmente, como a idade dos sujeitos, a condição socioeconômica e o sexo. Em nosso trabalho, estamos investigando tais usos em crianças na última fase da infância. No total, serão três religiões trabalhadas, o espiritismo clássico, o catolicismo clássico e o presbiterianismo brasileiro. Entre os achados originais, foi encontrado que a população adulta católica tende a antropomorfizar Deus mais do que a protestante e tal fato foi interpretado como sendo resultado de sua teologia relacionada aos usos das imagens. Assim, esperamos encontrar uma gradação em nossa amostra, onde os católicos seriam a população que mais antropomorfizariam, os espíritas em seguida e, então, os presbiterianos.

Os três estudos utilizam de oito histórias que avaliam implicitamente, através da compreensão dos sujeitos, o quanto estes antropomorfizam Deus. Os sujeitos respondem dicotomicamente algumas sentenças e, para algumas, utilizam de sua própria representação para poder responder. Além dessa avaliação, é feita uma outra, onde lhes é perguntado mais diretamente quais seriam as características de Deus, como a capacidade de ouvir tudo. A sensibilidade do método está em demonstrar que as pessoas utilizam duas maneiras para responder a estas duas avaliações.

A primeira avaliação é sensível a análises implícitas, a representações intuitivas que não nos damos conta ordinariamente. Ela diz respeito a um tipo de processamento rápido, cotidiano, que usamos no dia-a-dia para fazermos previsões e inferências. O segundo instrumento avalia o aprendizado formal

mais voltado para a área teológica, onde é perguntado ao sujeito diretamente questões relacionadas ao seu raciocínio mais minucioso e deliberado. Conforme previsto, em todos os estudos feitos por Barrett, tais efeitos apareceram, ou seja, as pessoas tendem a responder diferentemente quando lhes são apresentados contextos diferentes. Quando as pessoas respondem baseados em suas suposições implícitas, tendem a antropomorfizar Deus maiormente do que quando lhes são colocadas questões onde podem deliberar de maneira não contextual, livre de histórias.

Finalmente, os resultados encontrados até então por Justin Barrett corroboram a hipótese de adaptação evolutiva de certas faculdades mentais, como o antropomorfismo. Mesmo que o discurso teológico afirme que o agente sobrenatural possua qualidades como onipotência ou onipresença, a mente humana, ao processar informação de maneira intuitiva sobre agentes, a tendência é pensar esse com as mesmas restrições que um ser humano.

REFERÊNCIAS

- BARRETT, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 608-619.
- BARRETT, J. L. (2011). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 50(2), 229-239.
- BARRETT, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. **Cognitive psychology**, 31(3), 219-247.
- BARRETT, J. L., & VanOrman, B. (1996). The effects of image-use in worship on God concepts. **JOURNAL PSYCHOLOGY AND CHRISTIANITY**, 15, 38-45.
- GUTHRIE, S. E. (1995). **Faces in the clouds: A new theory of religion**. Oxford University Press.

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA NO DISCURSO RELIGIOSO MIDIÁTICO NEOPENTECOSTAL

Maurílio Ribeiro da Silva – Doutorando – PUC Minas/CAPES

Resumo: Apesar das análises e previsões secularizantes, a religião permanece em evidência no cenário mundial. Estatísticas demonstram que não há retrações significativas das grandes tradições religiosas num âmbito global. Em determinados casos ocorre a expansão de dos segmentos religiosos, como no caso do islamismo e do neopentecostalismo, e das vertentes fundamentalistas em geral. No Brasil, o Censo de 2010 apontou que 92% da população possui determinada pertença religiosa, e que apenas 8% da população alega não ser vinculado a nenhuma religião. Outros dados que reforçam essas estatísticas são os aumentos das ofertas de bens de consumo religioso, a presença da música gospel nos meios seculares, e a presença massiva de programas religiosos nos meios de comunicação e redes sociais. O crescimento dos movimentos religiosos, entretanto, não resultou na retração da violência em todos os seus aspectos. Em determinados casos a violência simbólica presente no discurso religioso acaba por incitar variadas formas de violência. Esse trabalho foi elaborado com o objetivo de analisar e identificar elementos característicos da violência simbólica, presentes no discurso midiático neopentecostal brasileiro. Para essa pesquisa, compreende-se violência simbólica como a coação a partir da construção de crenças que ditam a realidade do indivíduo. A partir do discurso religioso, ocorre a *legitimação sagrada* de princípios, valores, opções políticas e posturas baseadas no pressuposto do discurso. Essa violência é focada externamente no ataque às demais religiões, e internamente na concorrência entre as diversas igrejas do movimento. O método utilizado será da análise do discurso de degravações de pregações neopentecostais, o que possibilitará identificar elementos de violência simbólica presentes na retórica neopentecostal.

Palavras-chave: Violência simbólica; Discurso midiático; Neopentecostalismo.

INTRODUÇÃO

Apesar do papel inegável que a religião possui como instituição socializadora, de acolhimento, promotora da paz, e de produção de sentido –

elementos vitais para a manutenção de um *nomos social* – ela também está associada historicamente a promoção de intolerância, guerras, torturas, injustiças, dominações, invasões, espoliações, e milhões de mortes.

No Brasil, a partir do final da década de 70, há um crescimento acentuado do protestantismo, em especial do pentecostalismo. O desenvolvimento histórico, ou os estágios do movimento pentecostal receberam diversas nomenclaturas, como pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo, neopentecostalismo, primeira onda, segunda onda e terceira onda (MARIANO, 2014). Essa última nomenclatura tornou-se a mais utilizada. Os pentecostais de primeira onda, representados principalmente pela Igreja Assembleia de Deus e Igreja Cristã do Brasil, eram caracterizados pelas práticas acéticas e evangelho de missão. A segunda onda, representada principalmente pela Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Pentecostal Deus é Amor, eram caracterizadas pela incursão nos meios eletrônicos como instrumento de conversão em massa, principalmente o rádio. Na terceira onda surge a Igreja Nova Vida, e dela surgem – direta ou indiretamente – as igrejas Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça, Renascer em Cristo e a Comunidade Sara Nossa Terra, dentre outras menos conhecidas. Mariano (2014) e outros autores passaram a utilizar o termo *neopentecostal* (utilizado nos EUA na década de 70 para designar as dissidências no movimento pentecostal). Nesse período há o *boom* do crescimento evangélico aliado a cultura midiática. O discurso evangélico tradicional é substituído pelos discursos de prosperidade, batalha espiritual, entretenimento e crises do cotidiano (depressão, crises familiares, drogas, etc.). Também nesse período o discurso religioso¹⁹⁰ midiático evangélico atinge picos de intolerância contra as igrejas protestantes tradicionais, a Igreja Católica Apostólica Romana e, de modo mais incisivo, declara guerra contra as religiões afro-brasileiras (MARIANO, 2014).

EVANGÉLICOS, CULTURA MIDIÁTICA E MUDANÇA DE PARADIGMAS

O movimento neopentecostal apresentou mudanças paradigmáticas em virtude da assimilação da cultura do consumo e da cultura midiática. A cultura do consumo está associada ao desenvolvimento econômico, enquanto a

¹⁹⁰Para definição de discurso religioso, utilizamos a definição de Rodrigues (2013, p. 29): consideramos o termo discurso religioso para designar aquele produzido e veiculado pelas instituições religiosas e seus sujeitos (ou seja, seus líderes e fiéis), com o objetivo de difundir, expor, ou contrapor seus fundamentos básicos, em especial, a sua moral e os seus códigos religiosos.

cultura midiática se apresenta como um novo quadro de interações e estruturações das práticas sociais através de meios eletrônicos.

Entre os anos 60 e 80, os programas evangélicos de televisão reproduziam o culto tradicional protestante, com ênfase na pregação de salvação. Nesse período destacaram-se os pregadores americanos: Rex Humbard, Jimmy Swaggart e Billy Graham. Nas rádios imperavam as orações por cura divina, antecedidas por uma mensagem breve. No contexto do rádio destacaram-se o missionário David Miranda, da *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, e o missionário Mário de Oliveira da *Igreja do Evangelho Quadrangular*.

A partir da década de 90, quando o público gospel torna-se *segmento*, as mudanças paradigmáticas tornam-se mais evidentes. A programação é adaptada aos anseios seculares modernos e adquire novos formatos com apresentação de shows, filmes, *clips* musicais, programas de auditório, entrevistas, debates, jornalismo, *quiz* e distribuição de brindes.

A mudança principal, entretanto, ocorre em relação ao conteúdo do discurso religioso. A pregação, adaptada às necessidades do mercado religioso, volta-se ao *público gospel*, principal consumidor dos *produtos religiosos*. Temas polêmicos são abarcados, como por exemplo, finanças, homossexualismo, aborto, drogas e política. Para Cunha (2002, p. 209) "provavelmente o termo 'Religiosidade Midiática' seja mais adequado ao quadro atual". É nessa religiosidade midiática que o evangélico moderno busca o enlevo espiritual. Com o crescimento do mercado, acirra-se a concorrência e, por consequência, a disputa por fiéis, preferencialmente de outros segmentos neopentecostais.

SISTEMAS SIMBÓLICOS

Para Pierre Bourdieu (1989) *sistemas simbólicos* são instrumentos de conhecimento e comunicação. O poder desses sistemas reside na capacidade de construção da realidade ao estabelecer uma ordem de conhecimento, o que ele define como *gnosiológica*. A interpretação que se faz da realidade, "o sentido imediato do mundo" (BOURDIEU, 1989, p. 9) passa pela estrutura simbólica apreendida, sendo instrumentos da integração social do indivíduo. Dessa forma, os sistemas simbólicos podem ser utilizados como instrumentos de imposição ou legitimação de um grupo dominante sobre um grupo dominado. Essa dominação é imposta através das principais áreas de produção de sistemas simbólicos, como as artes, a religião e a língua.

De igual modo, Paul Valadier (1991) compreende que as estruturas simbólicas se apresentam como sistemas de significado socialmente

objetivados, fontes estruturantes de conhecimento e construção do mundo e da realidade, que estabelecem determinada ordem de sentido. De igual modo, Thomas Luckmann (2014, p. 74), compreende que “a existência histórica de sistemas de significado é resultado das atividades de construção de um cosmos coletivo, empreendida por sucessivas gerações”. Luckmann nomeou esses sistemas como *visão de mundo*:

A visão de mundo transcende de diversas formas o indivíduo. Trata-se de uma realidade histórica que precede a individuação do entendimento e da consciência de todo organismo. Uma vez internalizada, a visão de mundo torna-se uma realidade subjetiva para o indivíduo e delimita para ele a área da experiência afetiva ou potencialmente significativa. (LUCKMANN, 2014, p. 75).

O indivíduo nasce em um contexto histórico, geográfico, religioso, moral, social e cultural já dado objetiva e historicamente. Através do processo de socialização, que é a internalização da visão de mundo, o indivíduo é orientado e influenciado, criando para si um “reservatório de significado” (LUCKMANN, 2014, p. 75). Determinadas experiências traumáticas como catástrofes naturais, ou a morte, produzem *abalos existenciais* que podem conduzir novamente o indivíduo para o âmbito do religioso e do sagrado. Dessa forma, Na compreensão do autor, “a manifestação dos cosmos sagrado depende das possibilidades de expressão da experiência comum” (LUCKMANN, 2014, p. 81). A dependência que o *cosmos sagrado* tem da realidade não se constitui em negação de seus aspectos simbólicos/subjetivos, já que seu conteúdo não é necessariamente passível de interpretação do mundo real. Apesar disso, o cosmos sagrado é parte integrante da visão de mundo e parte vital da sustentação do *nomos* social, “em outras palavras: representações religiosas servem para legitimar a conduta humana em todas as situações sociais” (LUCKMANN, 2014, P. 83).

Para Peter Berger (2012), mesmo em face da realidade concreta, o indivíduo é influenciado por uma *realidade sagrada* (construída socialmente) que retroage sobre a realidade concreta e vice-versa (BERGER, 2012). A religião surge pela demanda humana por sentido e significado. Ainda que as respostas religiosas apresentem alto conteúdo mítico e alienante, essa alienação *apaziguou* determinados temores humanos e conteve determinadas crises de sentido, permitindo a sustentação da estrutura sociocultural dos povos.

PLURALISMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

Uma sociedade secularizada tem como característica o pluralismo religioso. Para Oliveira (2011, p. 532), essa pluralidade provoca “a desinstitucionalização de alternativas religiosas, e a desregulação do campo religioso”, que produz fatores positivos e negativos, dentre eles a violência. Para atrair o *cliente*, utiliza-se dos recursos mercadológicos disponíveis. A *violência simbólica* é um desses recursos e pode ser assim definida:

Entendemos por violência simbólica a forma de coação que se torna invisível porque se apoia em crenças e preconceitos apresentados como legítimos pelos dominantes e igualmente assim percebido pelos dominados. A violência simbólica se baseia na contínua construção de crenças que, encontrando aceitação generalizada, tendem a fazer parte das práticas que levam os integrantes de uma sociedade a perceber e a avaliar o mundo segundo critérios e padrões cunhados e inculcados ao longo dos tempos pelos detentores do poder para emitir discursos de dominação. (Nunes; Citeli, 2015, p.7)

O fiel é *convencido* pelo líder – a partir de um discurso religioso – que a cosmovisão daquele segmento é correta e adequada aos seus anseios. Dessa forma, o fiel internaliza os conteúdos e é por eles regulado. .

Em alguns casos, o discurso religioso extrapola a intolerância, e legitimado pela violência simbólica promove a violência física. Exemplo disso é a matéria veiculada pela revista Super Interessante do mês de setembro de 2015 (BEGUOCI, 2015, p. 28-37). A matéria informa que um pastor de Belo Horizonte postou um vídeo em seu canal no *Youtube*, contando detalhes de como teria preparado um grupo de adolescentes da igreja para inviabilizar a festa do Preto Velho, ocorrida em Belo Horizonte:

Num vídeo que circulou pelo facebook neste ano, o pastor aparece pregando em Belo Horizonte. Logo no começo [...] diz: “só vai ter marcha das vadias se você quiser. Só vai ter boate gay, parada gay, parada dos maconheiros, se você quiser. Outro dia, em Belo Horizonte, falaram comigo: [...] vai ter a festa do Preto Velho. Eu falei, ninguém me pediu. Não aceito. Não vai ter”. Então ele explica como estragar a festa alheia. [...] Cheguei e falei, preciso de 20 malucos para dar uma busca e apreensão no Preto Velho. [...] Na sequência, ele conta como treinou os adolescentes ao longo de 20 dias. Eles não podiam

causar tumultos e deveriam seguir as regras da dispersão: "se der polícia, confusão FBI, dá o *vazari*. *Some*.

Os adolescentes *treinados* pelo pastor cercaram a praça e tumultuaram a festa dos umbandistas. Um dos menores depredou a estátua do Preto Velho e a polícia teve que ser chamada. O evento previsto para encerrar às 06:00, findou antes da meia-noite. No final do vídeo a multidão reunida na igreja aplaudiu a ação do pastor, que afirmou ser isso prova de *autoridade divina*, prova de que *Jesus está guiando cada um deles*.

A violência simbólica se configurou à medida que os menores agiram *legitimados* pelo discurso religioso associado a um *mandamento divino*. A partir da internalização, a ação violenta encontrou amparo *divino*. Foi a partir da legitimação do discurso religioso que os jovens promoveram o ato de barbárie, selvageria e intolerância religiosa como se prestassem um *serviço a Deus*.

CONCLUSÃO

Os discursos carregados de violência simbólica apresentados nessa comunicação levantam determinados questionamentos que serão respondidos oportunamente. Adentrando à esfera teológica, o discurso religioso midiático do movimento neopentecostal enfraquece o próprio movimento, à medida que os ataques promovem rupturas internas, como dito biblicamente, *um reino dividido não pode subsistir*. No campo social, a violência dos discursos voltados ao universo externo ao movimento tem o potencial de provocar reações por parte de comunicados ligadas aos direitos humanos, aborto e comunidade LGBT.

Casos como o da menina apedrejada ao sair do centro de Candomblé e da festa do Preto Velho em Belo Horizonte indicam que o discurso religioso midiático neopentecostal, carregado de violência simbólica, tem se mostrado promotor de violência, infelizmente, real.

REFERÊNCIAS

- BEGUOCI, Leandro. **Extremismo evangélico**. Super Interessante, São Paulo, ed. 351, n.10, p. 28-37, 2015.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **O conceito de Religiosidade Midiática**

como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura gospel. In: Anais do XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, set, 2002.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível.** São Paulo: Loyola, 2014.

MACEDO, Edir. **Qual a diferença?** Disponível em: <<http://blogs.universa.org/bispomacedo/2011/09/08/qual-a-diferenca/>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais:** sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NUNES, Maria José F. Rosado; CITELI, Maria Teresa. **Violência simbólica:** a outra face das religiões. Disponível em: <<http://catolicas.org.br/biblioteca/publicacoes/violencia-simbolica-a-outra-face-das-religoes/>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. S. S. A prática da violência no campo religioso brasileiro. In: Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. **Anais eletrônicos...** Curitiba: Champagnat, 2011. p. 531-542. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

RODRIGUES, Paulo Jorge. Análise do discurso midiático da Igreja Universal do Reino de Deus sobre as sexualidades não hegemônicas. **Mimesis**, Bauru, v. 34, n. 1, p. 127-142, 2013. Disponível em: <http://www.usc.br/biblioteca/mimesis/mimesis_v34_n1_2013_art_07.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2015.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 1991.

A ARTICULAÇÃO ENTRE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA EM PERSPECTIVA HISTÓRICA E ECUMÊNICA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves – Doutor – PUC Campinas

Resumo: Objetiva-se neste trabalho analisar a articulação entre Cristologia e Pneumatologia em perspectiva histórica e ecumênica. Dois são os aspectos que justificam este objetivo. O primeiro corresponde à afirmação de fé de que Cristo e o Espírito são pessoas trinitárias, unidas pericoreticamente ao Pai, *principium principiorum*, e distintas em propriedade e missão. Neste sentido, não se efetiva a cristologia sem unir Cristo ao Pai no Espírito e unir Cristo ao Espírito, por desígnio do Pai. Também não se realiza a Pneumatologia sem conceber que o Espírito vivifica o Cristo, o inspira à missão designada pelo Pai, e é doado por esse mesmo Cristo, por vontade do Pai, aos apóstolos para a constituição da Igreja, sacramento de salvação universal, corpo de Cristo, Povo de Deus, mistério de comunhão. Disso resulta afirmar a existência de uma Cristologia pneumatológica e de uma Pneumatologia cristológica, ambas inseridas na teologia trinitária. O segundo aspecto é que, na tradição cristã, fundamentada na Escritura, uma Cristologia pneumatológica e uma Pneumatologia cristológica só se tornam possíveis em perspectiva trinitária, quando concebidas histórica e ecumenicamente. Eis então, a importância do teólogo dominicano Yves Congar que, em grande parte de sua vida, dedicou-se à Pneumatologia trinitária em articulação com a Cristologia, utilizando-se da história da teologia e da eclesialidade da fé para efetivar o ecumenismo na articulação entre pneumatologia e cristologia, evidenciando a íntima relação entre a *Parole* (Cristo) e o *Soufle* (o Espírito). Para atingir, este o objetivo, tomar-se-á a Pneumatologia Dogmática de Yves Congar, presente em suas obras *Je crois en l'Esprit Saint* (1979) e *La Parole et le souffle* (1984) como referências fundamentais para afirmar a articulação entre Cristologia e Pneumatologia em perspectiva histórica e ecumênica. Isso significa que a argumentação do autor, nesta articulação, explicita um caráter ecumênico nas formulações neotestamentárias acerca de Cristo e do Espírito e a unidade da tradição cristã católica com outras tradições cristãs ao longo da história das formulações cristológicas e pneumatológicas. Espera-se que a articulação congariana entre Pneumatologia e Cristologia denote a necessidade de se ater à história como campo da revelação e ao ecumenismo como perspectiva necessária para apresentar que o Espírito é de Cristo, filho do Pai e que Cristo é inspirado e impulsionado pelo Espírito do Pai e do Filho.

Palavras-chaves: Cristologia; Pneumatologia; Ecumenismo; História.

A NECESSIDADE DE ARTICULAÇÃO ENTRE CRISTOLOGIA E PNEUMATOLOGIA

Objetiva-se nesta comunicação analisar teologicamente a articulação entre cristologia e pneumatologia em perspectiva ecumênica e histórica. Justifica-se este objetivo, a realidade de que a cristologia em sua integralidade não se afirma sem a pneumatologia e nem esta se afirma sem aquela. Biblicamente, Cristo está unido ao Pai na ação do Espírito, encarnou-se por vontade do Pai e por ação do Espírito, possuía uma grande força (*pneuma*) que saía de si mesmo para curar doentes, doou o Espírito aos seus discípulos para que evangelizassem e foi ressuscitado mediante a ação do Espírito. Na própria Escritura não há separação entre Cristo e o Espírito, mas distinção e articulação entre essas Pessoas divinas (LAMBIASI, 1987, p. 48-84).

No desenvolvimento do cristianismo, com o surgimento das controvérsias ou heresias, especialmente o arianismo, o nestorianismo e o docetismo, as formulações cristológicas obtiveram grande relevo, visando à constituição de uma cristologia integral, em que a pessoa de Cristo fosse afirmada através da união hipostática das naturezas divina e humana. Deste modo, conservou-se Cristo como única pessoa constituída de duas naturezas. Tornou-se também necessário movimentar dogmaticamente a pneumatologia para que o Espírito não fosse considerado apenas uma criatura excelsa de Deus, mas que fosse afirmada a sua divindade em consubstancialidade com o Pai e o Filho. A própria *pericórese*, afirmada pelos capadócijs, aponta para a divindade do Espírito em comunhão como Pai e o Filho, mesmo no âmbito de sua propriedade e no desenvolvimento de sua missão (SESBOÛE, 1994, p. 281-304).

Não obstante que a Escritura e a Tradição afirmem a unidade das Pessoas divinas e a específica relação entre o Filho e o Espírito verifica-se ao longo da história da teologia, uma cristologização do símbolo da fé, tendo prevalecido uma cristologia morfológica, em que Cristo revela os mistérios da salvação em forma de Deus ou Cristo criador, refluindo o primeiro artigo do símbolo; em forma carnal e encarnatória, refletiu o segundo artigo e em forma de Espírito, que é na realidade, o Cristo pneumático, explicitou o terceiro artigo. Nesta mesma linha, situa-se a dogmática eclesial de Karl Barth que se concentra na cristologia, embora sua visão tenha sido trinitária ao afirmar o Pai como eterno e criador, o Filho como o reconciliador e o Espírito como Redentor. Sabe-se que Barth teria como projeto, que não se concretizou, a retomada da

teologia do símbolo sob o signo e a luz do Espírito Santo. Estaria aqui uma esteira para pneumatização do símbolo (CONGAR, 1984, p. 11-18).

Um dos grandes representantes da pneumatologia contemporânea é Yves Congar, teólogo francês e membro do movimento *Nouvelle Théologie*, que tanto contribuiu à renovação da teologia contemporânea, assumindo o caminho do ecumenismo, desde a sua obra *Chrétienne désunis* (1937) em que descrevia analiticamente a problemática da desunião e a possibilidade de unidade dos cristãos. No entanto, era necessário fazer teologia que tornasse o ecumenismo não apenas um tema, mas uma luz para o próprio ato de produzir teologia. Ao assumir a perspectiva ecumênica, Congar desenvolve a sua pneumatologia, inclusive em perspectiva histórica, para analisar as causas da desunião e a possibilidade de unidade dos cristãos, na própria dogmática pneumatológica. Constata então, a impossibilidade de fazer pneumatologia sem cristologia e vice-versa, afirmando tanto uma pneumatologia cristológica quanto uma cristologia pneumática (CONGAR, 1995, p. 733-742).

Congar encontra no Concílio Vaticano II espaço adequado para desenvolver a sua pneumatologia, por se tratar de um evento que recepcionou o movimento de "retorno às fontes cristãs", que propiciou a retomada da teologia patrística na teologia contemporânea, que assumiu a perspectiva ecumênica na eclesiologia e no tratado da revelação e por articular mistério e história, proporcionando uma efetiva *theologia mundi*, cuja linguagem torna a fé contemporânea a esta época histórica (CONGAR, 1995, p. 227-235)..

A pneumatologia de Congar encontra na obra *Je crois en l'Esprit Saint* de 1979 (1995) a sua forma fundamental, em termos de caráter histórico e teológico, mas também possui repercussões em sua *Pneumatologie Dogmatique* (1982) e na obra *La Parole et le Souffle* (1982). Fiel ao Concílio Vaticano II e ao respectivo método histórico-teológico, o teólogo francês retorna às fontes cristãs para desenvolver a sua pneumatologia articulada com a cristologia e se firma na tradição eclesial para trazer à tona diversos temas pneumatológicos, dentre os quais destacamos aquele do "Filioque" e o da Igreja.

A FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA

O Espírito Santo é o dom que efetiva a comunicação de Deus mediante a encarnação do Verbo, cumpridor da história da salvação, e à humanidade em sua história, para todos os seres humanos se tornarem filhos adotivos de Deus (Rm 8,14-17). Este Espírito pertence ao Filho, para uni-lo ao Pai, agir em sua união hipostática e o ungir no batismo visando à apresentação de sua potência e de seu caráter messiânico (Mc 1,10-11; At 4,27), efetivados em sua

missão, já apontada na encarnação em que o Espírito engendrou o Filho, em suas ações denotativas de vida aos doentes, aos marginalizados, de controvérsias ao poder instituído que priva a liberdade e a dignidade humanas, de fidelidade e afirmação do Pai de Deus, em sua morte e ressurreição. Deste modo, Ele é o Cordeiro Imolado que tira o pecado do mundo (Jo 1,13; Ap 4,8-6,17), é a Palavra que possui e é propriamente a força do Espírito (1Ts 1,5; Ef 6,17; Hb 4,12) (CONGAR, 1982, p. 503-505).

A relação entre o Espírito e Cristo se situa como operação do Pai Deus pelas missões tanto do Filho quanto do Espírito, as quais mesmo sendo duas, fazem parte da mesma obra divina. Não obstante que as missões de cada Pessoa divina sejam marcadas pela diversidade que as constitui, verifica-se que a comunidade cristã reflete tanto o Filho quanto o Espírito. Assim, o batismo é realizado em Cristo (Gl 3,27) e no Espírito (1Cor 12,13), embora nesta situação de iniciação se possa inferir à distinção a ser feita nas comunidades cristãs em relação às outras formas de iniciação em movimentos messiânicos, próximos ao cristianismo, tais como os batistas e o essênios que também batizavam com água. Essa dupla ação se reflete quando os cristãos são considerados como constitutivos de um só corpo em Cristo (Rm 12,5) e animados pelo Espírito ou pelo único Espírito de Deus (1Cor 12, 4-11), quando se afirma a presença de Cristo (8,10) e a do Espírito (Rm 8,9) nos seres humanos, e se constata a justiça de Deus em Cristo (2Cor 5,21) e a justiça, a paz e a alegria no Espírito Santo (Rm 14,17). Até mesmo a presença do Paráclito possui atribuições mediadoras de Cristo: “e rogarei ao Pai e Ele vos dará o Paráclito” (Jo 14,16), “o Espírito da verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco” (Jo 14,17) (CONGAR, 1982, p. 506-510).

O Espírito realiza a obra do Cristo-Filho, que é seu corpo, constituindo a união de todos – “judeus e gregos, escravos e livres” (1Cor 12,13) – propicia por revelação conhecer o mistério de Cristo (Ef 4,4), porque é o Espírito do Filho (Gl 4,6). O Filho, por sua vez, que é o Verbo de Deus (Jo 1,1) e Palavra interpeladora para que o homem viva segundo a obediência da fé (Rm 1,5). Assim sendo, o Verbo é a forma com que Deus fala à humanidade e o Espírito é o sopro denotativo da objetividade do Verbo e da subjetividade do próprio Espírito. O Verbo e o Espírito atuam sempre juntos, por vontade do Pai (Ef 1,17) para iluminar o homem em seu caminho ao próprio Deus (CONGAR, 1984, p. 25-41).

DUAS QUESTÕES DA TRADIÇÃO ECLESIAL: *FILIOQUE* E A IGREJA

A tradição cristã atestou a operação conjunta entre o Sopro e o Verbo, afirmou a intercessão da graça do Espírito (São João Crisóstomo), o caráter interpelador e interior da Palavra e a conotação inspiradora do mestre interior (Agostinho) que é o próprio Espírito Santo. Um dos diversos exemplos desta atuação conjunta do Verbo e do Espírito pode ser visualizada no rito de ordenação episcopal, em que o Evangelho e as mãos dos bispos ordenantes são colocados sobre a cabeça do ordenando, explicitando que o bispo é interpelado pelo Verbo e inspirado pelo Sopro para anunciar o evangelho e realizar as obras do espírito (CONGAR, 1984, p. 42-52).

Ao superar as controvérsias ou heresias, com as formulações dogmáticas dos concílios ecumênicos dos séculos IV e V – Nicéia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451) e o aprofundamento realizado por Agostinho, os Capadócijs e João Damasceno, uma questão dogmática perdurou: a processão do Espírito. Em termos interrogativos: de onde procede o Espírito: somente do Pai por meio do Filho? Ou do Pai e do Filho? A fórmula grega encontrada no *Credo Niceno-constantinopolitano* de que o Espírito procede do Pai, encontra na versão latina o acréscimo “e do Filho”, que se configurou no III Concílio de Toledo em 589 (DZ 470-471) como a teoria do *Filioque*. A afirmação da dupla processão poderia retirar do Pai o caráter de único *principium principiorum* e possibilitar que o Filho tivesse também o caráter que é próprio do Pai. Os debates foram desenvolvidos como momentos fortes de discussão e distensão, de modo a tornar o assunto, uma questão ecumênica a ser resolvida. Tomando a sério ambas as posições e sua respectiva consolidação, Congar busca encontrar uma via ecumênica em que, admitindo que a processão se distingue de geração, então o Espírito não pode ser confundido com o Filho e que a simples adição “e do Filho” pode ocasionar a interpretação acerca de dois princípios que se enquadrariam no primeiro artigo de fé, colocando em dispersão o segundo, interpreta o *Filioque* como dupla processão que salienta a processão do Filho como mediação. Assim sendo, pode-se afirmar que o Espírito procede do Pai e do Filho por meio do Filho, colocando o Pai sempre como fonte fontal, origem sem origem e princípio de todos os princípios, e o Filho o Espírito sempre em articulação um com o outro, uma vez que o Espírito é doado pelo Filho e espira o próprio Filho em sua função mediadora (CONGAR, 1984, p. 115-135).

A articulação entre cristologia e pneumatologia incide também no tratado da eclesiologia, em que se caracteriza a Igreja como de Cristo, com origem na inspiração e iluminação do Espírito. Não se pode pensar a Igreja como

um evento circunstancial ou de mera motivação sociológica, mas sua história tem as marcas da mediação de Cristo e da ação do Espírito, por vontade do Pai. Por mais que se afirme que a Igreja é o corpo de Cristo e o sacramento de salvação universal trazida por Cristo, não se pode negar a origem trinitária, e, por conseguinte, tanto cristológica quanto pneumatológica. Mesmo afirmando a vontade do Pai e sua fontalidade, é Cristo que institui a Igreja, seja deixando os seus nexos históricos – o grupo dos apóstolos, a denominada última ceia e outras ações juntos aos apóstolos – seja fazendo-se presente no *kerygma*, na *didaskália*, na instituição dos sacramentos, na formação e desenvolvimento das comunidades, o Espírito é apresentando como co-instituidor, já que, simbolizado pelo vento e pelo fogo no evento de Pentecostes, é Ele que impulsiona a Igreja a ir ao mundo para anunciar e testemunhar o evangelho de Jesus a todos os povos. Por isso, utilizando-se de Tomás de Aquino, Congar afirmou que se Cristo é a cabeça, o Espírito é o coração da Igreja. Deste modo, a Igreja não somente Instituição fundada por Cristo, mas também carisma oriundo do Espírito que suscita carismas diversos para que surjam serviços que edifiquem a Igreja, como Igreja de Cristo, Filho do Pai, e movida pelo Espírito (CONGAR, 1984, p. 91-97).

A eclesiologia que se apóia na pneumatologia cristológica e na cristologia pneumática, não apresenta a Igreja apenas em sua organização institucional, constituída de regras, mas em sua ministerialidade e renovação carismática. Trata-se então de pensar a instituição eclesial ministerial e carismática, de modo que sua organização é canal para a realização de sua missão no mundo, a ser efetivada de modo contemporâneo a cada época histórica (CONGAR, 1995, p. 243-254). Disso resulta que a articulação entre cristologia e pneumatologia incidindo na eclesiologia, acentua o modo como a Igreja há de evangelizar estando no mundo: anunciar e testemunhar de maneira simples e direta, “Deus revelado por Cristo no Espírito” (CONGAR, 1984, p. 147). A Igreja que se origina na Trindade e se fundamenta também na articulação entre cristologia e pneumatologia, em sua missão evangelizadora e pastoral é Povo de Deus. Trata-se de um Povo que é peregrino na história e sujeito histórico, todo ministerial, que promove a unidade dos cristãos, a unidade das religiões e a unidade de todo o gênero, mediante o diálogo e sua inserção contemporânea em cada época vivida pela humanidade.

Enfim, a pneumatologia congariana se articula com a cristologia, porque não há Cristo, concebido como Filho do Pai Deus, sem a presença do Espírito de Deus que o engendra, configura sua propriedade e o impulsiona à missão como Pessoa trinitária. Mas também não há o Espírito que não proceda do Pai e do Filho, por meio do Filho, doado pelo Filho, para a constituição apostó-

lica da Igreja e, por conseguinte, de índole escatológica, situada no mundo, para realizar a sua missão evangelizadora, promovendo a paz, a justiça e a unidade de todos os povos desta terra.

REFERÊNCIAS

CONGAR, Y. **Je crois em l'Esprit Saint**. Cerf: Paris, 1995.

CONGAR, Y. **A Palavra e o Espírito**. Loyola: São Paulo, 1989.

CONGAR, Y, Pneumatologie Dogmatique, in LAURET, B. – REFOULÉ, F. **Initiation à la pratique de la Théologie**. Dogmatique I. Tome II. Cerf: Paris, 1988.

CONGAR, Y. **Chrétienne desunis**. Principes d'un "oecuménisme catholique". Cerf: Paris, 1937.

LAMBIASI, F. **Lo Spirito Santo: mistero e presenza**. Per una sintesi di Pneumatologia. Dehoniane: Bologna, 1991.

SESBOÛÉ, B. Chapitre Vi: Le Mystère de la Trinité: Réflexion spéculative et élaboration Du langage. Le "Filioque", lês relations trinitaires (à partir Du IV siècle), in SESBOÛÉ, B. – WOLINSKI, J. **Histoire des Dogmes (I). Le Dieu Du Salut**. Desclée: Paris, 1994, p. 281-316.

REVIVAL RELIGIOSO JOVEM E SISTEMA MULTIMÍDIA

Pedro Fernando Sahium – Doutorando – PUC Goiás

Resumo: Esse artigo é fruto do trabalho de pesquisa, em andamento, sobre as mudanças trazidas pelo uso do sistema multimídia e a espetacularização da religião com apresentações performáticas dos líderes de uma igreja evangélica que saiu do campo Presbiteriano Renovado do Brasil (IPRB). De origem pentecostalizante essa igreja se desligou do presbitério da IPRB e se organizou com o nome de *Church in Connection*. Usando o Sistema Multimídia essa igreja se firmou em 2016 como fenômeno entre os jovens. Segundo Castells (2007) esse “Sistema Multimídia” é novo, data da segunda metade da década de 1990 e se caracteriza pela integração de diferentes veículos de comunicação e “seu potencial interativo”. O sucesso da religião parece convergir a força dos seus mitos, ritos e símbolos, com a espetacularização dos cultos. Criando um espaço unificado entre cultura de consumo e religião, como explicados por Debord (1997, p. 111), essa religiosidade se posta com sucesso entre a juventude e cresce exponencialmente nesse nicho de mercado. Atualmente a *Church* conta com mais de mil participantes nos seus cultos de domingo à noite, e desses 83% fazem uso das mídias eletrônicas para se manterem ligados à igreja. Constituída de 80% de jovens entre 15 e 30 anos, a *Church in Connection* demonstra a força da estetização religiosa como elemento de atração e manutenção de fiéis. Moreira (2013, p. 1212) já observara que “o sistema midiático-cultural elabora e difunde, (...), visões de mundo, sentidos e explicações para a vida e a prática das pessoas e, por isso, passa a influenciar sempre mais seu cotidiano, sua linguagem e suas crenças”. O uso que a *Church* faz do Sistema Multimídia bem como a conexão estabelecida pelo seu público jovem aponta também para um sistema de excelência em comunicação que torna imprescindível o aparato de shows que acompanham montagens cênicas de outras instituições (cinema, teatro, televisão). Há que se salientar que cada montagem dessas tem caráter provisório, e acaba sendo substituído rapidamente por novas ambiências no intuito de não enfadar os fiéis e mantê-los mobilizados diante das perspectivas das renovadas novidades e da caducidade das imagens que são apresentadas. Com a economia baseada na informação, na comunicação e na “engenharia de estilo” (Lipovetsky e Serroy, 2015), essa pesquisa levanta dados que buscam entender a atração de jovens por uma religião, e, as formas de comunicação utilizadas na negociação de sentidos. Se a atividade religiosa já trata dos sonhos e dos símbolos que formam conceitos profundos e dispões os homens a acreditarem numa forma particular de reali-

dade (GEERTZ, 1989, p. 67), há que se compreender a importância da instrumentalização midiática nesse contexto e o papel do marketing em continuamente estetizar a “mercadoria” (MOREIRA, 2014, p. 300)

Palavras-chave: Religião; Sistema multimídia; Estetização; Juventude.

INTRODUÇÃO: DE ONDE VEIO A CHURCH IN CONNECTION?

Fundada em julho de 2016 a *Church in Connection* foi inicialmente um nome fantasia da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), no Setor Sul na cidade de Anápolis – GO. Seu funcionamento se deu a partir de 2010 com a condução do seminarista Thiago Vinícius Cunha e de sua esposa Késia Dayane Cunha, àquela época estudantes no Seminário e Instituto Bíblico Brasil Central (SIBBC), localizado em Anápolis e pertencente à IPRB. De origem pentecostal¹⁹¹ a *Church* se caracteriza por: contínuo estímulo à expressividade nos seus cultos; liberação dos estereotipados usos e costumes; presença de forte liderança e com organização empresarial (MARIANO, 1999). Outras características do pentecostalismo e, ou, neopentecostalismo se encontram na *Church* em menor intensidade, como por exemplo, a teologia da prosperidade e a guerra espiritual contra o Diabo.

A *Church* recebeu influência de uma denominação sediada no Estado da Flórida, E.U.A., a *Church By the Glades* de quem copiou as performances dos líderes e o tipo de organização das celebrações, com destaque para os cultos temáticos.

AS CONEXÕES DA CHURCH

Os cultos temáticos, carro chefe das programações da *Church*, se baseiam na “universalidade” de uma cultura de mercado que envolve os jovens e os faz pensar com base nos signos do sistema de consumo do capitalismo. A igreja aproveita os filmes de Hollywood e as séries de televisão para montar esses cultos temáticos (A igreja se torna um grande teatro, com todos os diri-

¹⁹¹ Os diversos pentecostalismos são bem trabalhados nas obras de Mariano (1995, 1999), Mendonça (1994), Freston (1993) e outros. Esse último autor dividiu o pentecostalismo brasileiro em três ondas baseando-se num corte histórico e institucional. Para Freston (1993) o pentecostalismo no Brasil foi de primeira onda em 1910/11 com a criação da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã do Brasil; de segunda onda nas décadas de 1950/60 com o surgimento da Igreja Quadrangular, da Igreja Brasil para Cristo e Igreja Deus é Amor, e, de terceira onda no final dos anos 1970/80 com a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça e outras. Essas igrejas foram também chamadas de neopentecostais. Para se inteirar dessas demarcações genealógicas e de vínculo é interessante a leitura de Mariano (1999, pp. 23-49).

gentes caracterizados pela temática escolhida). Nessas programações a música gospel¹⁹², as *performances* dos músicos e do pastor, o preparo dos técnicos e o aparato de produção de espetáculos musicais e teatrais, incluindo iluminação e produção sonora sofisticada, são amplamente usados. Com esse formato os cultos ganham uma comunicabilidade total com os jovens que utilizam diariamente os novos aparatos tecnológicos de informações e comunicação (TICs). Essa “universalização da cultura” de consumo também é aproveitada pela *Church* ao adotar o nome em inglês para a igreja e para a organização e atividades na mesma (Church Jovens, Church Kids, Cross, Church Farm, Church Prayer etc.).

Dessa forma a *Church* adota ritos que alcançam uma dinâmica criativa e adaptável ao momento e às necessidades de relação de proximidade entre os fiéis. Se por um lado os ritos, de acordo com Croatto (2010), são mais que puramente uma ação humana fazendo lembrar daquilo que fizeram as divindades, as ações dos deuses, por outro lado, os ritos também se prestam a ajuntar os membros num corpo comunitário unificado. Se os ritos buscam um contato com o sagrado, eles também estabelecem contatos com os humanos. São momentos de encontros. Neste sentido Croatto (2010) acrescenta o seguinte:

O rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado. O culto e o serviço a Deus/aos Deuses não são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais; e, além disso, mesmo podendo ser individual, sua forma característica é a comunitária. Portanto, sob ambos os aspectos, são essencialmente sociais (CROATTO, 2010, p. 343).

Conquanto aponte para um contato com o sagrado os ritos têm características intrinsecamente sociais e comunitárias. A produção dos ritos é articulada para uma vivência mais intensa. Isso é alcançado por meio das novidades das atuais mídias eletrônicas, da sonoplastia, das técnicas modernas de comunicação e de espetáculo. Criando a ambiência de cinema, com a iluminação indireta e música permanente, como uma trilha sonora, os ritos se adaptam à linguagem imagética da atualidade. É, ao mesmo tempo, a ação de conexão vertical (com o Sagrado) e horizontal (entre as pessoas).

¹⁹² De acordo com Mariano e Moreira (2015): “No Brasil, a música gospel é qualquer canção (de qualquer estilo ou ritmo musical), criada por religiosos para glorificar a Deus, pregar o Evangelho e criticar o mundo ou comportamentos mundanos, a partir da perspectiva cristã” (MARIANO E MOREIRA, 2015, p. 54).

A *Church* faz das conexões mediadas seu canal de expansão. É uma igreja conectada numa liderança carismática e atualizada dentro do processo de produção competitivo global. Isso implica dizer que a *Church* se faz localmente, mas, baseada em princípios de organização e competição que regem o mercado mundial. Usando das informações e dos novos meios de informação e comunicação ela se assenta no mercado de bens simbólicos (BOURDIEU) ao atingir uma parcela específica do campo religioso. A especificidade do seu trabalho é ponto importante do seu sucesso. A marca se impõe e ganha o status de novidade e de igreja que não se repete.

ESPETÁCULO E RELIGIÃO

A programação de domingo, principal programação da igreja, transcorre no escuro, com telões frontais, muita música *gospel*, luzes coloridas e estroboscópica, corpo técnico e sacerdotal performático e bem preparado, e, outras ocorrências cúlticas fluidas, como a renovação quase semanal da decoração do templo. Essa organização se próxima do mundo do espetáculo alardeado por Debord (2005) na obra *A sociedade do espetáculo*, de 1967. Esse autor não disse quando essa sociedade do espetáculo começou, mas, apontou-a como uma sociedade advinda do desenvolvimento industrial capitalista e da indústria cultural que pelo *marketing* e meios precisos de informação e comunicação a tudo transformaria.

A sociedade que se baseia na indústria moderna não é fortuita ou superficialmente espetacular, ela é fundamentalmente *espetaculoísta*. No espetáculo, a imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo. O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo (DEBORD, 2005, p. 17).

Seria então, a *priori*, a espetacularização da religião pelos meios eletrônicos mais modernos. Assim, os jovens, parcela da sociedade mais atualizada com o Sistema Multimídia, seriam parte do nicho de mercado que se identificaria com a instituição *Church in Connection*. Essa pode ser vista como uma instituição espetaculoísta.

Na ótica de Debord (2005), a máxima da sociedade do espetáculo é de que o que aparece é bom e o que é bom aparece. O uso intenso das imagens por meio dos telões instalados na igreja (são três colocados frontalmente), da permissão e incentivo dos *smartphones*, que os fiéis usam para acompanha-

mento nas leituras bíblicas e registros das imagens do palco e do culto, incluindo *selfies* (autorretratos), aponta para a seguinte tese de Debord (2005).

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados pela economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo “ter” efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última. Ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela. Só que é permitido aparecer naquilo que ela *não é* (DEBORD, 2005, p. 18).

O deslizamento do *ser* para o *parecer* se faz por meio da mídia eletrônica que mantém os fiéis permanentemente conectados. As imagens deslizam pelas mídias eletrônicas e a igreja fica nas mãos dos seus seguidores. Não existe um púlpito na igreja, e quando se adapta um ele é de neon. A portabilidade da religião, nesse caso, é literal. Leva-se a igreja por todo lugar e por todo tempo. As mensagens e imagens não param de chegar, mesmo quando interrompidos os momentos do culto dominical e das programações diariamente desenvolvidas (aulas de jiu-jitsu na igreja, jogos de futebol e churrascos que ultrapassam a madrugada, shows musicais, “noites de pijama” para a galera *kids*, estudo bíblico em inglês denominado de “The Bible in the table” etc.).

O Sistema Multimídia potencializava o espetáculo (não só na igreja, mas em todas as instituições em que é ativado) e, também, as práticas religiosas. Paralelamente vai construindo uma relação ou aproximação entre os fiéis, conectando-se aos fiéis jovens que vivem num mundo de conexão digitais. Nesse *lócus* as conexões são ininterruptas, não precisam de pausas. Como afirma a escritora e pesquisadora Paula Sibilía (2016), é um *lócus* atual onde as pessoas estão constantemente se reinventando, ou, recriando, através de *selfies* (autorretratos) e de visibilidade permanente. Os *smartphones* não desligam nunca.

CONCLUSÃO

A estética, o show, o espetáculo e a fruição constante parecem ser o que de mais importante existe nessa configuração de igreja. Contudo, é preciso salientar que depois de quatro anos de convivência e relacionamento com

os fiéis da *Church in Connection* pode-se observar algo mais. Para usar uma expressão de Peter Berger (2017) ao falar da sociedade pluralista em que vivemos, as igrejas servem de “províncias finitas de significados”. Tomando termos emprestados do teórico alemão da sociologia Alfred Schultz, Berger acredita na existência de uma “realidade suprema” que é a realidade da vida cotidiana, essa em que vivemos e nos movemos, trabalhamos e criamos os nossos filhos, e, outra realidade para qual emigramos, que é a “província finita de significado” (2017, pp. 114-116, 219 e 224). Sem anular o valor da primeira, a segunda realidade, apesar de temporária, continua sendo importante, pois possibilita uma ancoragem ou sentido de vida para aqueles que vivem no pautado pelo pluralismo.

A igreja *Church in Connection* é um exemplo de estetização religiosa, de espetacularização da fé cristã. Contudo isso não anula a geração de significado e a possibilidade do jovem fiel encontrar sentido para a sua vida. Ainda que temporariamente, a igreja *Church* se mostra como referencial cristão para os seus frequentadores. Esses jovens fiéis são buscadores livres, atraídos pelo espetáculo, que encontram um tipo de lugar sólido – relativamente sólido – para construir, ou, continuar construindo sua identidade. Num processo religioso de continua visibilidade e conexão. Assim como o Sistema Multimídia oferece aos demais contemporâneos do século XXI.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**. Petrópolis, RJ: Ed. Cortez, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Org. por Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro. LTC Editora: 1998.
- MARIANO, Ricardo; MOREIRA, Alberto da Silva. Expansão, diversificação e transformação do pentecostalismo brasileiro. In: MOREIRA, Alberto da Silva; TROMBETTA, Pino de Lucà (Orgs). **Pentecostalismo globalizado**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015, pp. 47-69.

SIBILIA, Paula. **O show do Eu, a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

O PROTESTANTISMO COMO RELIGIÃO DO CORPO: UMA ABORDAGEM DO JESUS HISTÓRICO COMO O LUGAR DOS SEM-LUGAR

Priscila Alves Gonçalves da Silva

A MIGRAÇÃO COMO PARTE DO SER HUMANO E A RELIGIÃO COMO PRODUTORA DE SENTIDO

A história da humanidade está diretamente ligada ao foragir, à migração, à busca constante pela sobrevivência. A ciência aponta que o surgimento do *homo erectus* na África, e posteriormente, o berço cultural e social da humanidade, foi a região do Mediterrâneo; onde passou o período mesolítico (\pm 12 mil anos A.C), as condições propícias para a vida aumentaram consideravelmente. Os homens e mulheres, à princípio, nômades, viviam movidos pela rigorosa tarefa de manutenção da vida neste ínterim. Já no Período Neolítico (\pm 10 mil a 6 mil A.C) em diante, o sedentarismo e os povos seminômades, desenvolvem uma nova forma de viver. O clima propício na região acima citada, permitiu um assentamento mais estável, e posteriormente, o desenvolvimento do que chamamos de Sociedade.

Podemos perceber que a migração nesse contexto era condição *sine qua non* para a manutenção da vida. Não havia, *à priori*, critérios econômicos ou sociais conscientes que impedissem, ou até alguma legislação que erigisse fronteiras artificiais. A migração foi a forma que o Ser humano encontrou para ser definitivamente humano. Desde os primórdios, é o corpo que é percebido como critério último de retirância, e foi nas idas e vindas que nossa história foi estabelecida. Já do ano 3.000 a.C em diante, temos acesso aos maiores registros civilizatórios no antigo Oriente Próximo. A partir desse período surgem os Estados, as grandes cidades, a escrita, a tecnologia que facilitava o plantio e a irrigação, ou seja, a civilização nos termos atuais. O Mundo Antigo já não era mais o mesmo. Isto posto, não poderíamos prescindir do fator que perpassa toda a presente discussão: a Religião. Para Eliade (2001,97), "o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo". A disposição religiosa de cada povo estava diretamente ligada às suas questões existenciais e vitais. O Sagrado então, é percebido como o ordenador cósmico, o provedor transcendental e "a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa" (ELIADE,2001,97). Dessa maneira, antigo Ori-

ente Próximo não fugiria à regra. Sintetizando, Ruether (1994,129) aponta que

Os deuses e deusas mais antigos representam a era da coleta de alimentos e da dependência direta dos poderes naturais. No novo mundo das cidades e da agricultura, uma emergente elite é dona dos campos e do trabalho dos camponeses e dos escravos. Eles ordenam a sociedade por meio de sistemas legislativos, de irrigação e de impostos. Uma classe governante sacerdotal e aristocrática, tanto de homens, como de mulheres, coopera neste novo sistema, de ordem urbana e agrícola.

A religião é elemento indispensável à tessitura da realidade na Antiguidade. O domínio dos fenômenos naturais, e da terra principalmente, são parte essencial dos cultos desenvolvidos e das divindades estabelecidas. Diante disso, percebe-se que quanto maior o processo de sedentarização, mais inclinadas às construções teológicas as sociedades originárias ficaram.

A TRADIÇÃO BÍBLICA VÉTERO TESTAMENTÁRIA COMO HERMENÊUTICA DA HISTÓRIA

A tradição bíblica, especificamente a do Primeiro testamento, foi tecida neste proscênio. Do nomadismo, com recortes no seminomadismo, ao sedentarismo; de técnicas rudimentares à tecnologia possível para a época; de clãs à Reinos. As narrativas bíblicas apresentam, sobretudo, uma preocupação teológica em sua construção. Os blocos textuais direcionam o leitor para a história do povo de Israel, a saber, seus Pais, seu crescimento, a escravidão e libertação, a peregrinação com promessa, seu estabelecimento na terra, a defesa da terra. O sedentarismo, que naquele contexto pode ser compreendido como uma forma de facilitar a sobrevivência, é percebido desde o início dos relatos fundamentais na tradição judaica. Como por exemplo, Caim que ofertou ao Senhor do fruto da terra; ou ainda seu irmão, Abel, que ofertou das primícias de seu rebanho. Ou seja, posse de terra e gado (Cf. GN 4). O Pai da Fé, o seminômade Abraão – alocado na gênese do povo de Israel- figura como aquele que foi convocado por Deus para sair da sua terra, de sua parentela, e migrar apesar de sua riqueza e posses (Cf. GN 12;13). Segundo Lamadrid (1981,123),

Em um primeiro momento, a promessa da terra não se referia a toda Palestina, senão que, a alguma região parcial, por exemplo a região de He-

brom (promessa feita à Abraão), a região de Betel (Jacó), ou Berseba (Isaque). É possível, inclusive, que nem sequer houvesse uma região concreta, senão que se tratava de uma promessa de sedentarização abstrata e geral, correspondente a esse anseio que periodicamente de apodera dos povos nômades de se estabelecerem em terras cultiváveis.

Percebemos assim que, a história do povo de Israel começa pela narrativa de um diálogo entre um seminômade, e um Deus que supostamente entrega a posse de uma determinada terra com o objetivo de formar uma grande nação, um povo. O que nos interessa nesse sentido, é ressaltar que na construção do imaginário judaico, na tradição deste povo, a divindade está interessada em definitivamente estruturar todas as questões concernentes às necessidades daqueles que entram na aliança. Tal imaginário tem relação direta ao período da história, onde a humanidade já está em processo civilizatório avançado. A produção textual que desemboca na tradição judaica, é hermenêutica da pré-história do povo de Israel.

Diante do exposto, inferimos que a construção textual do Pentateuco, especificamente tratando-se da fonte javista, apresenta um deus realisticamente dramático e que cabe ao contexto. Antropomorfismos, e também antropopatismos, não são poupados para evidenciar a tradição “popular” subjacente. Para Gottwald (1988,240), “o javista veio a ser o primeiro escritor israelita a dar extensa expressão literária gráfica a um modo pessoal e transcendente de conceber a divindade, modo esse que prevaleceu no judaísmo e no cristianismo populares desde então”. O Deus da pré-história de Israel não poderia diferir significativamente dos outros: é a promessa de posse de terra, e conquista de terra; a liberdade de habitar tranquilamente em algum lugar que faz dele o verdadeiro deus, posteriormente o único Deus. Esta maneira específica de conceber a divindade, dá-nos uma ponte para acessar o texto Neotestamentário, onde a questão da encarnação de Deus, concretizada em Jesus, é tema fundamental.

A ENCARNAÇÃO COMO PROCESSO PEDAGÓGICO DE JESUS PARA A PREGAÇÃO DO REINADO DE DEUS

A imagem do Cristo crucificado, ou morto, é icônica na fé cristã em geral. O protestantismo especificamente, embebido de influência Luterana, inclinado à leitura da tradição Paulina, trata principalmente de *theologia Crucis*. Aponta para um Cristo que mesmo frágil é forte; mesmo morto, vive; que é Senhor, apesar de ter morrido abandonado. Estas imagens de Cristo não estão equivocadas, porém, como explicita Rúbio (2003,95), “salvadora é a vi-

da toda de Jesus”. Facilmente as construções teológicas prescindem do dado histórico e apontam para a glorificação de Jesus. O frágil Jesus – “um galileu insignificante sem cidadania romana”, segundo Pagola (2010,31), oriundo de uma região pouco proeminente, subjugado pela excessiva taxaço Romana - some diante do poder do Cristo da fé. Um processo *in obliquo* de pacificação e de deificação, isolando sua historicidade, possivelmente constrói no imaginário cristão uma ética apassivada. O que é controverso, visto que, diante da ruptura institucional e estrutural, a radicalidade ativa da pregação de Jesus sobre o Reinado de Deus, causou-lhe inclusive a morte.

Diferentemente do senso comum, os textos que remontam à vida de Jesus indicam que ele não nasceu pronto. Ao encarnar, Jesus tornou-se vazio, privado de força (Cf.FL 2:7). A sua identificação com os pobres não se dá por revelação divina alienada. A missão assumida por ele de proclamar a vinda/chegada do Reinado de Deus, é resultado da vida de um homem que presenciava e experienciava as mazelas de seu povo. Sobre o contexto histórico de Jesus Pagola aponta que (2010, 41),

Um dos traços mais característicos das sociedades agrícolas do Império Romano era a enorme desigualdade de recursos que existia entre a grande maioria da população camponesa e a pequena elite que vivia nas cidades. O mesmo acontecia na Galiléia. São os camponeses das aldeias que sustentam a economia do país; eles trabalham a terra e produzem o necessário para manter a minoria dirigente. Nas cidades não se produz; as elites precisam do trabalho dos camponeses. Por isso, utilizam-se de diversos mecanismos para controlar o que se produz no campo e obter dos camponeses o máximo de benefício possível[...] na verdade, esta organização econômica não promovia o bem comum do país, mas favoreceu o crescente bem-estar das elites.

A pregação do Reinado de Deus não foi fruto de uma concepção religiosa estanque. Para construí-la, Jesus contou com uma experiência da realidade, e por isso, opôs-se tão radicalmente àquela estrutura política, legitimada pela/na estrutura religiosa. Para J.L Segundo (1997,150), a boa notícia do reinado de Deus é anunciada aos pobres não por exclusivismo, ou melhor, “não porque seja escondida aos demais: é que para os demais não é boa”. E o que seria então esse Reinado? Para Segundo (1997,150) o Reinado de Deus é “fazer os homens recuperarem a humanidade plena que, de mil maneiras, foram perdendo”. Para Crossan (1994,329), “trata-se de um estilo de vida a ser vivido no presente, e não uma esperança de vida para o futuro. Trata-se portanto, de um reino ético. Para Pagola (2010,113), “a cura dos enfermos e a libertação dos endemoninhados são sinal de uma sociedade de homens e mulheres sãos, chamados a desfrutar de uma vida digna dos filhos e filhas de Deus. As

refeições abertas a todos os vizinhos são símbolo de um povo convidado a tomar parte na grande mesa de Deus, o Pai de todos.

Parece-nos que o critério da pregação e práticas de Jesus é sempre o Ser humano sem humanidade. A moradia, a fome, a pertença social, a não exclusão religiosa são tônicas em sua mensagem. O Reinado de Deus é boa-notícia aos que Não-são, Não-pertencem, Não-Possuem. Segundo Crossan (2010,310), “para Jesus, um reino de mendigos e ervas daninhas é um reino do aqui e agora”.

A DINÂMICA DO IMPÉRIO X A DINÂMICA DO REINADO DE DEUS

Segundo o relatório divulgado pelo ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) no início de 2017, no ano anterior pelo menos 65,6 milhões de pessoas foram submetidas à migração forçada, resultante de perseguição, conflitos, violências ou violação dos Direitos Humanos. O índice registrado foi o mais alto da história. Cabe ressaltar que, 47% destes está na faixa dos 30 aos 59 anos; 10,3 milhões de pessoas passam pela situação de migração pela primeira vez; 68% são homens; 75,000 mil são crianças que migram sozinhas. Os países que tem maior índice de deslocamento são a Síria, o Afeganistão e o Sudão do Sul.

Estamos tratando de dados, onde assuntos subjacentes estão ocultos por uma questão de delimitação do problema. A economia, as políticas de acolhimento, a escassez de recursos vitais, a distribuição dessa população migrante, inserção no mercado de trabalho, são temas que ficam à margem da discussão religiosa, pois não estão enquadrados no espaço onde a modernidade encaixou a religião. Os impérios modernos ficam à cargo destes assuntos, e o deus-Mercado cultuado segue intocável. Nas palavras de Benjamin (1940,21), “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”. Um mundo onde caibam todos não é a realidade dos Impérios. Ao tratar deste constructo social de Império, Assmann (1989,27) diz que “as instituições humanas são concebíveis sem referência a valores[...]Os horizontes surgiriam do bojo da pura racionalidade científica”. Desde os neo-clássicos a imagem de humanidade é econômica; O *homo oeconomicus* - “um ser humano que já não tem necessidades, mas apenas gostos e preferências” (ASSMANN,1989,36). Contudo, certamente esse modelo não condiz com os homens e mulheres que migram atualmente nos Impérios modernos, pois es-

tes, apesar de gostos e preferências, possuem como qualquer outro ser humano, necessidades básicas vitais.

A dinâmica do Império é o controle, o domínio, a apropriação. Para Míguez (2012,241) “o Império, para sê-lo, não deve deixar canto sem ser ocupado”. Já em relação à dinâmica do Reinado, segundo Sung (2010,119), esta “é uma utopia absoluta que transcende as contradições da história”. Em síntese, o Reinado de Deus não é uma ordem social estável, que seja estendida por domínio, ou ainda que seja vivida de forma plena. O Reinado de Deus é utopia por não caber completamente na história, mas ainda assim, é sinalizado em relações mais justas, de não-dominação, na cessão de espaços que torne possível e contribua para a vida. A pregação de Jesus é voltada para seres corporais, apesar da dimensão espiritual não ser desconsiderada. A lógica do Reinado de Deus é oposta à lógica do Império, pois ao invés de dominar, liberta; ao invés de cobrar, reparte; ao invés de excluir, inclui. Juan Luis Segundo (1997,155), ao falar sobre Jesus e o Reinado, aponta que:

Este dirige-se aos marginalizados sociais, aos enfermos, aos desfavorecidos, à pobre gente vítima de injustiça; a esse tipo de pessoa que não tem esperança alguma nesse tipo de mundo. E a eles anuncia que Deus os ama. E é preciso insistir: essa opção, essa proclamação nada tem a ver com o valor moral, espiritual ou religioso dessa gente. Estão exclusivamente baseadas no horror que o Deus que Jesus conhece sente pelo estado atual do mundo e na decisão divina de vir a restabelecer a situação em favor daqueles para os quais a vida é mais difícil. Jesus revela Deus, não a vida espiritual de seus ouvintes.

E é por Jesus revelar Deus, em sua aflição pelos marginalizados, expatriados, não-documentados, famintos, indigentes, que o banquete é aberto; é comunitário. Em Jesus, mediante a pregação do Reinado, há lugar para todo Ser humano e sua dignidade. Na sua encarnação, o mundo real foi revelado a Deus e o verdadeiro Deus foi revelado ao mundo.

CONCLUSÃO

Diante do que foi visto, concluímos que a migração faz parte da história da humanidade, e que o Ser Humano desde os tempos mais remotos, associa sua existência ao transcendental. A história, portanto, não poderia ocultar que à medida que o ser humano se estabelece, constrói sentidos que explicam sua existência. A Religião é um destes sentidos, e a história dos povos

mistura-se as construções teológicas. Como vimos, na tradição judaica não seria diferente. Os textos do Antigo Testamento são apropriações teológicas de um determinado período. Apontam para a gênese do povo de Israel, mas são também um tipo de apropriação hermenêutica da sociedade na qual teve sua gênese. De igual maneira, o Novo Testamento tendo Jesus por figura central, aponta para uma realidade estrutural diferente, mas tem por interlocutores os ainda sem-lugar, os indigentes. Ou seja, o Reinado de Deus é boa notícia aos que Não-são e Não-tem. Jesus torna-se o lugar onde o comunitário é tangível; onde a esperança de ter espaço e dignidade renasce. Isto só foi possível porque ele próprio vive a opressão e o domínio do Império. A discussão do Jesus Histórico de forma alguma invalida a importância do Cristo da fé. O que concluímos é que na tentativa de abordar problemas humanos a partir de uma perspectiva cristã, é necessária uma aproximação real e concreta da realidade, assim como o fez Jesus de Nazaré.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Hugo, 1933-2008. **Deus em nós:** o reinado que acontece no amor solidário aos pobres/Hugo Assmann, Jung Mo Sung. – São Paulo, 2010.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado** – Ensaio sobre Economia e Teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- BENJAMIN, Walter, 1892-1940. **O capitalismo como religião**/Walter Benjamin; [organização Michael Löwy; tradução Nélio Shneider, Renato Ribeiro Pompeu]. – 1.ed. – São Paulo: Boitempo, 2013.
- BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico:** a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo/John Dominic Crossan; tradução de André Cardoso. – Rio de Janeiro: Imago Ed.1994.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOTTWALD, Norman K., 1926. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**/Norman K. Gottwald; (tradução Anacleto Alvarez;revisão H.Dalbosco). – São Paulo: Paulinas, 1988.
- <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/>
- http://www.unhcr.org/globaltrends2016/#_ga=2.67599766.68566055.1504904244-6753542.1504815007
- LAMADRID, Antonio González. **La Fuerza de la tierra:** Geografía, historia y teología de Palestina. Ediciones Sigueme: Salamanca, 1981.

MÍGUEZ, Néstor. **Para além do espírito do Império:** novas perspectivas em política e religião /Néstor Míguez, Joerg Rieger, Jung Mo Sung; tradução Gilmar Saint'Clair e Barbara T. Lambert. – São Paulo: Paulinas, 2012.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus:** aproximação histórica / José Antonio PAGola; Tradução de Gentil Avelino Tilton. –Petrópolis, RJ: Vozes,2010.

RESS, Mary Judith; Cuadra, Ute Seibert; Sjørup, Lene. **Del cielo a a tierra:** una antologia de Teologia feminista. Sello azul – Editorial de mujeres, 1994.

RUBIO, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo Vivo:** um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis, 1925 -1996. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré:** dos sinóticos a Paulo/Juan Luis Segundo: PAulus,1997. – (Teologia Sistemática).

O POVO DO LIVRO NAS “MEMÓRIAS DO LIVRO”

Priscilla da Silva Góes – Mestra – UFS

Luciana Gama de Andrade – Graduanda – UFS

Resumo: O livro “As memórias do livro” ou *people of the book*, no original, escrito por Geraldine Brooks, baseia-se na história real da *Hagadá* de Sarajevo, que “sobreviveu” por mais de trezentos anos dentre outras coisas à Inquisição e a II Guerra Mundial. Os capítulos se desenrolam a partir da observação da conservadora de livros “Hanna” que tem acesso à relíquia antes de ser montada a exposição na biblioteca de Sarajevo. A partir de suas observações em cada fragmento encontrado, ela seguiu em várias viagens ao encontro de estudiosos de áreas específicas que pudessem ajudá-la a desvendar as origens de cada partícula. Os capítulos do livro alternam-se entre o momento atual da protagonista e sua busca por respostas e a algum episódio referente a fragmentos encontrados na *Hagadá* que irão ajudar a “contar” a história do seu percurso. Tal literatura percorre momentos marcantes para os judeus em épocas de intensa perseguição, tendo como foco alguns personagens judeus, muçulmanos e cristãos, que se relacionam não só por meio de intensos conflitos, mas também em ações de cumplicidade, que ajudaram na preservação de tal relíquia. Nossa proposta, portanto, é demonstrar como tal literatura pode contribuir para conhecer sobre a questão das diversas diásporas judaicas desde a Idade Média devido às perseguições sofridas, como também refletir sobre relacionamentos possíveis de tolerância religiosa em várias épocas distintas entre as três religiões monoteístas.

Palavras-chave: Hagadá; Judaísmo; Perseguição; Diáspora.

O romance “As memórias do livro” ou *people of the book*, no original, baseia-se na história real da *Hagadá*¹⁹³ de Sarajevo, que “sobreviveu” por mais de trezentos anos dentre outras coisas à Inquisição e a II Guerra Mundial. O livro se desenrola a partir da observação da conservadora de livros “Hanna” que tem acesso à relíquia antes de ser montada a exposição na biblioteca de Sarajevo. A partir das observações em cada fragmento encontrado, ela seguiu em várias viagens ao encontro de estudiosos de áreas específicas que pudessem ajudá-la a desvendar as origens dos fragmentos encontrados.

¹⁹³ É o livro judaico lido na noite de *Pessach* (Páscoa judaica).

Nesse trabalho procuraremos retomar as histórias e os lugares onde a autora imaginou a saga desse livro, apontando algumas das perseguições sofridas pelo povo judeu na Europa desde a Idade Média. Os capítulos alternam-se entre o momento atual da protagonista e sua busca por conhecer os fragmentos encontrados no livro e os episódios referente a algum fragmento achados na Hagadá que irá ajudar a contar a história do seu percurso.

O primeiro capítulo mostrou o momento atual da protagonista Hanna, ao desembarcar em Sarajevo, onde a cidade estava sob um cessar fogo de uma guerra e os escombros tomavam conta do território. Hanna se dirigiu ao banco onde o códice se encontrava desde que havia sumido há quatro anos. Ele foi escondido por um muçulmano, o chefe da biblioteca do museu, Ozren Karaman, que salvou o manuscrito de um bombardeio, escondendo-o no banco.

A partir da análise dos fragmentos encontrados na Hagadá a história dos lugares por que passou foi sendo formada de forma decrescente pela autora. Falaremos agora sobre os passos percorridos por ela, analisando também a vivência judaica nas diásporas europeias.

A primeira história contada por Brooks foi durante a II Guerra Mundial, onde o livro foi escondido por Serif Kamal, muçumano que havia estudado teologia na Universidade de Istambul e línguas orientais na Sorbonne. Ele era bibliotecário e chefe do Museu Nacional em Sarajevo e, após conseguir despistar a atenção dos nazistas que procuravam as relíquias e obras de artes dos judeus para saqueá-las, conseguiu esconder o livro na biblioteca de uma Mesquita nas montanhas.

Seguindo o romance, a autora foi até Viena nos anos de 1894, e contou a história do médico Franz Hirschfeldt e seu cliente, o encadernador Herr Mittl, que tinha por encomenda a Hagadá, sendo responsável por reencadernar o livro, ao qual ele admirava pelo belo trabalho, que se compararia com qualquer outro item que ele conhecia da coleção imperial, principalmente os detalhes em fechos de prata. Ele queria aproveitar a oportunidade para realizar um excelente trabalho, mostrando ao museu, que não mais estava solicitando seu serviço, que ainda era apto para o trabalho.

Voltando no tempo, ao ano de 1609 em Veneza, a autora abordou a época da Hagadá na comunidade judaica de Veneza em plena perseguição inquisitorial. Nessa região, assim como em muitos lugares da Europa, os judeus moravam nas judiarias e alguns deles foram os que tinham fugido da Península Ibérica, onde a perseguição foi muito mais forte. Nessa época, o livro conseguiu passar pelo olhar inquisitorial, pois, o rabino local Judah Aryeh

tinha uma certa amizade com o inquisidor responsável por autenticar os livros que passaram pelo crivo inquisitorial, o padre Giovanni Domenico Vistorini.

Quanto a perseguição da Igreja católica aos escritos judaicos, esta foi regulamentada por bulas papais e pelo manual do inquisidor, como vemos nesse excerto:

Foi em 1230 que Gregório IX mandou queimar o Talmude, depois de saber que esse livro estava cheio de afirmações heréticas e ultrajantes aos olhos da religião cristã. A sentença do pontificado foi executada pela chancelaria da Universidade de Paris. Inocêncio IV, sucessor de Gregório IX, confirmou a sentença e estendeu-a a todos os livros com estilo e conteúdo semelhantes ao Talmude. O livro está incluído em muitos lugares, no Índice dos livros proibidos (EYMERICH, 1993: 66).

Assim sendo, manter livros judeus – e outros títulos – que tivessem ideias divergentes da religião oficial católica era um crime grave, principalmente nas épocas em que a Inquisição atuou mais severamente. Nesse sentido, Geraldini Brooks conseguiu demonstrar em seu romance algumas fases dessa perseguição as ideias de um povo, que dissentiam do que era pregado por ela.

Já no ambiente da Espanha em 1492, ano da expulsão dos judeus desse território, a história foi contada a partir de uma judiaria, tendo como protagonista a família de David Ben Shoushan, que era trabalhava como *sofer*, ou seja, ele era responsável por copiar textos sagrados.

Ao andar na cidade ele viu um garoto vendendo umas iluminuras feitas com ouro. Ele as comprou para enfeitar a Hagadá que estava fazendo e dar de presente na festa de casamento de seu irmão que tinha melhores condições financeiras que ele. Ao terminar o trabalho com a Hagadá, ele colocou como capa o estojo de prata da *ketubá*¹⁹⁴ de sua esposa. David ordenou a filha que levasse o livro ao encadernador para que ele terminasse a tempo o trabalho.

Nesse interim, seu filho Renato havia saído dos domínios da judiaria para casar com uma católica, foi pego pela Inquisição com orações judaicas. Na prisão foi ameaçado, torturado e interrogado. Sem aguentar mais, ele “confessou” seu judaísmo e acabou por denunciar sua irmã como sendo a que lhe deu os escritos que foram encontrados com ele. A inquisição vai à procura de Ruti na judiaria e, em sua casa só estava seu pai, que foi espancado pelos soldados da Inquisição e acabou falecendo. Os soldados foram até a loja do

¹⁹⁴ É o contrato matrimonial lido na hora do casamento.

encadernador perguntar por ela e Micha disse que ela já havia saído, porém ela estava escondida. Ao ouvir que a Inquisição a culpava de ter ajudado seu irmão, ela fugiu levando consigo a Hagadá e acabou saindo da Espanha.

Com relação a vivência dos judeus na Espanha, sua história mudou radicalmente em 31 de março de 1492 quando os reis espanhóis assinaram o Decreto de Alhambra, proibindo a permanência deles no território espanhol. Os que desejassem continuar no país deveriam se tornar cristãos, aceitando o batismo. Muitos judeus fugiram da Espanha para Portugal, Holanda e países islâmicos. Os que não quiseram ou não tiveram como fugir, tiveram que aceitar o catolicismo. Os judeus convertidos eram chamados de cristãos-novos, para diferenciar dos cristãos-velhos que eram os de famílias católicas.

Continuando a saga do livro, a autora foi para os anos de 1480 em Servilha, onde remontou a vivência islâmica no território espanhol, mostrando a história de uma garota muçulmana que auxiliava o pai no trabalho de catalogação de plantas onde ela pintava e o pai escrevia sobre as plantas. Seu pai foi morto e ela foi levada como escrava, indo trabalhar na loja de um encadernador e depois foi vendida para um harém.

Após a tomada daquela região pelos cristãos, ficando tensa a situação para a garota, ela foi morar na casa de um médico judeu. O doutor colocou-a para trabalhar com ele e ela pode continuar com sua religião. Certo dia ele a convidou para a festa de *Pessach*, a páscoa dos judeus em sua casa. Na ocasião ele expôs que se sentia triste porque não conseguia explicar os significados da festa para o seu filho que era surdo e mudo. Zahra, a garota muçulmana, decide então fazer as iluminuras seguindo a ordem das histórias da Hagadá, para que o filho do doutor pudesse entender o que estava sendo lido na festa. Assim surgiu as principais iluminuras no livro.

A autora demonstrou uma vasta pesquisa tanto na questão de restauração e conservação de livros, como no que se refere à cultura judaica e as diversas perseguições aos judeus desde o final da Idade Média, mostrando, dentre outras coisas, a importância da escrita para este povo.

Porém, há um ponto na questão histórica que fugiu aos acontecimentos dos estudos feito por historiadores, que foi a questão da Inquisição. A autora tratou da ação inquisitorial no capítulo oito de uma forma que se aproxima da conhecida pelo senso comum e dos filmes, onde o processo se dava sempre por torturas e logo vinha a fogueira.

De acordo com várias pesquisas históricas por meio de processos inquisitoriais, percebemos que o tempo de duração de um processo geralmente era longo, e a morte na fogueira só acontecia como “último recurso” para um condenado, onde se tinha várias “provas” contra ele. A tortura física também

não era empregada em todo tempo, sendo feita como última parte do julgamento e, no geral, quando havia “provas” e a pessoa não tinha confessado. É claro que a tortura psicológica aplicada ao condenado já era intensa, pois, ele ficava nos cárceres durante todo o processo, afastado de sua família, amigos, trabalho, durante anos.

Observando o Manual do Inquisidor no que se refere a tortura:

[...] Se o réu não confessar, ordenarão aos carrascos para que tirem suas roupas – o que farão imediatamente, sem brincadeiras, como se tivessem tomados de emoção. Enquanto é despi-do pelos carrascos, pedirão a ele que confesse. Se continuar a resistir, será levado num canto, completamente nu, por esses fiéis idôneos, que lhe suplicarão cada vez mais. Começam a dizer-lhe, ao mesmo tempo que suplicam, que, se confessar terá sua vida poupada, se jura que nunca mais vai cometer tais crimes. [...]

Se não conseguir nada através desses meios, e se as promessas se revelarem ineficazes, executa-se a sentença e tortura-se o réu da forma tradicional sem busca de novos artifícios nem inventar os mais rebuscados: mais fracos ou mais violentos; de acordo com a gravidade do crime. Durante a tortura, primeiramente interroga-se o réu sobre os pontos menos graves, depois sobre os mais graves, porque vai confessar mais facilmente as faltas pequenas do que as graves. [...] Se, depois de ter sido convenientemente (*decenter*) torturado, não confessar, vão-lhe mostrar os instrumentos de um outro tipo de tortura, dizendo-lhe que vai passar por todos eles se não confessar (EYMERICH, 1993: 154, 155).

Portanto, a tortura era utilizada no final do processo, somente nos casos em que a Mesa Inquisitorial achasse que o réu não confessou todos seus atos ou quando haviam muitas “provas” de seus delitos, porém, ele negava ter cometido tais faltas.

Sobre Sarajevo, os judeus que moravam lá no século XX também sofreram os efeitos da Segunda Guerra Mundial. Os primeiros a chegar na região foram os sefarditas, provenientes da Península Ibérica, após a expulsão da Espanha em 1492 e depois fugindo da perseguição portuguesa que lhes queria impor a conversão ao catolicismo. Chegando na região conseguiram se estabelecer e fazer parte da comunidade, uma vez que os otomanos permitiam que vivessem em relativa paz. Desta forma, vivem no bairro que criaram e

frequentavam as sinagogas construídas. Segundo David (2012) no curto período em que a região ficou sob o domínio dos austríacos eles sofreram perseguição, mas quando os otomanos voltaram a dominar a cidade, estes foram reconhecidos e no século XIX existia um estatuto de igualdade.

Atualmente a comunidade judaica em Sarajevo é pequena, diferente do passado. Podemos perceber a diferença através do antigo cemitério judaico em Kovacici que existe desde o século XVII e é segundo Ribeiro (2016) o segundo maior cemitério judeu da Europa, precedido apenas pelo de Praga. Pelas ruas há a presença judaica com a Sinagoga Velha e a Sinagoga Nova, além do Museu Judaico, que tem livros em ladino¹⁹⁵ com séculos de existência.

O romance “As memórias do livro” é mais do que a história de um livro. Ele remete a questão das várias perseguições sofridas pelo povo judeu na Europa desde a Idade Média. Além disso, o romance mostrou que em certos momentos, judeus, cristãos e islâmicos conviveram harmoniosamente. Lembrar esse convívio pacífico é mostrar que o diálogo e o respeito são possíveis em qualquer época, desde que seja possível ir além da aparência, etnia ou da religião. A Hagadá de Sarajevo no século XX foi salva duas vezes por muçulmanos. Ao enfatizar esse ponto no seu livro, Brooks nos faz perceber que é possível que nos dias atuais o bom senso prevaleça sobre os diversos conflitos atuais entre judeus, islâmicos e cristãos no mundo.

REFERÊNCIAS

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo**: As tradições e as leis dos judeus praticantes. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BEGUN, Schmul Osher. **Hagadá de Pessach**; Edição Anotada. Merkos L'inyonei Chinuch: Nova York, 2014. Disponível em:

BROOKS, Geraldine. **As memórias do livro**. Trad. Fabienne W. Mercês. São Paulo: Globo, 2016.

DAVID, Ziva. **Os judeus de Sarajevo e suas memórias**. Disponível em: <<http://zivabdavid.blogspot.com.br/2012/12/os-judeus-de-sarajevo-e-suas-memorias.html>>. Acesso em: 01 de julho de 2017.

EYMERRICH, Nicolau e LA PEÑA, Francisco. **Directorium Inquisitorum**: Manual dos Inquisidores. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

¹⁹⁵ Ladino é o idioma judeu-espanhol.

GREEN, Toby. **Inquisição**: O reinado do medo. Trad. Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

OMEGNA, Nelson. **Diabolização dos Judeus**: Martírio e presença dos Sefar-dins no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Record, 1969.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos**: História do anti-semitismo II. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

WILKE, Carsten L. **História dos judeus portugueses**. Lisboa:Edições 70, LDA, 2009.

AS RELIGIÕES DOS TAMBORES NA BATIDA DO RAP: A PRESENÇA DE ELEMENTOS AFRO RELIGIOSOS NAS LETRAS DOS RAPPERS EMICIDA E CRIOLO

Raquel Turetti Scotton – Mestranda – UFJF

Resumo: Símbolos e referências cristãs são abordados constantemente em letras de *Rap*. Este trabalho visa, por sua vez, analisar as canções dos *rappers* paulistanos Criolo e Emicida, nas quais citam elementos presentes nas religiões afro-brasileiras: tais como a presença dos orixás na vida do ser humano, bem como itans e ritos existentes na Umbanda e no Candomblé. Tratam-se de canções que abordam a presença de orixás na vida do ser humano, seja através do clamor: pedindo proteção aos orixás mediante a uma realidade hostil, em que a violência, o racismo, entre outras formas de opressão são recorrentes ou por meio comparativos, em que os orixás são comparados aos seres humanos e estão em condições semelhantes de precarização e existência. Vale ressaltar que o ritmo do *Rap* valoriza a palavra, produzindo assim uma atitude frente a um dilema que está sendo exposto. Esse estilo musical faz parte da tríade cultura *Hip Hop*, composta, ainda, pelo *break* e o grafite. A batida gerada pelo som do *Rap*, acompanhada de sua atitude, faz disseminar uma visão crítica diante das desigualdades sociais, do preconceito racial, do racismo religioso, da precariedade das ações do Estado, entre outras questões presentes no contexto social brasileiro. Por meio deste trabalho, pretende-se verificar a possibilidade da linguagem musical do *Rap* como forma de enunciar dimensões cosmológicas centrais às religiões de matriz africana, relacionadas à humanização dos deuses e a divinização dos homens, bem como investigar como os elementos religiosos de matriz africana aparecem nas letras dessas músicas. O referencial teórico compreende os estudos de Almendra (2013); Novaes (2002); Prandi (1998), Sovik (2006), entre outros.

Palavras-chave: Rap; Religião; Umbanda; Candomblé.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa apresentar as canções dos *rappers* paulistanos Criolo e Emicida nas quais abordem a temática afro religiosa. Sendo elas: "8"; "9 círculos"; "Hino-Vira Lata"; "I love quebrada"; "Santo Amaro da Purificação"; "Trabalhadores do Brasil" e "Casa de Mãe"; "Convoque seu Buda";

“Doutm”. Ademais, há uma canção intitulada “A cada vento” que gravaram conjuntamente.

Por meio delas, nota-se o drama do sujeito urbano, pertencente a um ambiente hostil em que a violência e o racismo fazem-se presente. Em contrapartida, é notória a necessidade dos *rappers* de falarem a respeito da formação da identidade negra no Brasil, resgatando a memória de seus ancestrais escravizados, tendo elementos de religiosidade afro como aporte basilar para tal.

O *Rap* se apresenta, ainda, como um gênero de protesto que se utiliza de elementos religiosos com objetivo de combater injustiças sociais, formas de opressão e racismo. Nesse propósito, fornece espaço e voz aos jovens que vivenciam esses problemas sociais, com intuito de promover ações e encontros coletivos para que as novas representações culturais ganhem espaço na cultura *Hip Hop*. (Almendra, 2013). Embora não esteja presente em todas as letras, a relação entre o *Rap* e expressões religiosas é uma constante nas canções do gênero, possuindo vertentes como o Rap gospel, sincrético, e também aqueles elaborados a partir de salmos bíblicos. (Novaes, 2006).

O RAP NO BRASIL

O *Rap* é frequentemente associado a um gênero musical cuja formação se deu exclusivamente nos guetos norte-americanos, contudo, ao realizar uma análise mais específica referente aos sons, a batida e a entonação de voz usada pelos *rappers*, é notória a influência do canto falado africano, popularizado pela música jamaicana e caribenha produzida dos anos de 1960. (Righi, 2011). É possível, até mesmo, afirmar que no Brasil a população escravizada entoava ritmos que remetem a sonora produzida pelo *Rap* da atualidade, mais especificamente os negros escravizados da cidade de Salvador, conhecidos como “ganhadores de pau”, que vendiam água pelas ruelas da cidade e utilizavam-se do canto falado como forma de protesto. Nos EUA, por sua vez, a referência são os *griots*, que trabalhavam em lavouras de café. (Novaes, 2002).

Nas letras de *Rap*, o dualismo existente entre a sociedade e a comunidade periférica é acentuado. “Os primeiros remontam à lógica da ação individual das elites enquanto os segundos referem-se às motivações sociais da ação coletiva das camadas populares” (ROSA, 2006, p. 3). O *Rap* configura-se, assim, como um porta-voz entre os limites da fronteira entre a periferia e a cidade, sendo que estes dois ambientes combinam-se e negam-se de maneira mútua. (Rosa, 2006).

Neste conflito, o discurso do *Rap* assume sua autonomia mediante aos processos de subordinação nos quais a periferia está sujeita. (Rosa, 2006). O *Rap* pode ser visto, ainda, como uma forma de reproduzir uma “voz messiânica” da periferia, com a capacidade de dizer incessantemente: “escutam-me”. Uma voz que representa os lamentos daqueles que agonizam; um som pesado que remete ao luto, característica comum e notória na fala messiânica. (Sovik, 2000). Conforme pode ser ilustrado na canção “9 círculos” de Emicida:

Uma cruz no plexo, reflexo deprimente. Por entre os dedos a vida ia pique água da pia, fria. Ave maria, mano! Um ser humano, Em estado desumano, zuado, mano Qual orixá me passa um pano? [...] Avisem que o céu está ruindo, O que é pior, chegar no fundo ou continuar caindo? Quantos inferno cruzei Passei, sem anjo pra cantar? Quanto mar atravessei Segui, sem luz pra guiar? (EMICIDA, 2012).

Contudo, o *Rap* não se apresenta apenas como um instrumento de propagação de denúncias acerca do racismo e de injustiças sociais vivenciados por jovens negros de periferia. Seu discurso potencializa a valorização da identidade negra e rememora fatos ocorridos pelos povos escravizados, como forma de conscientizar novas gerações sobre a necessidade do conhecimento de sua origem. Tal característica pode ser notada no *Rap* produzido em diversos países do continente americano. Cada região possui suas influências culturais locais, como a influência do samba no *Rap* brasileiro, do *blues* no *Rap* norte-americano e do *reggae* na Jamaica. Todavia, é possível notar semelhança nos cantos produzidos nessas diferentes regiões: a busca por pertencimento e a necessidade de recriar uma comunidade imaginada unificada. (Guimarães, 2007).

A busca por uma comunidade que forneça a concretude de retorno às terras africanas recebe o nome de diáspora, expressão usada na história judaica pertencente ao Velho Testamento bíblico e possivelmente exerce um significado mais potente para o imaginário das populações negras em comparação às judaicas. A diáspora negra é vivenciada na modernidade tardia e possui muitas identidades, entretanto, é evidente a similaridade entre as comunidades diaspóricas, seus locais, suas manifestações, bem como as ressignificações simbólicas com as culturas africanas. Demonstram uma espécie de união da qual se pretende chegar a um espaço em comum ou similar entre seus pares, resgatando a trajetória dos antepassados e fornecendo-lhes história e memória. (Hall, 2008).

Por meio do “autoconhecimento” sobre diáspora negra e do entendimento específico acerca da questão racial no Brasil, os *rappers*, através de suas letras, denunciam o racismo, injustiça social e a consequente marginalização da população negra, ao mesmo tempo, ressignificam elementos africanos, como forma de produzir uma identidade ligada aos seus antepassados, às religiosidades de matriz africana e valorização de uma África, agora, imaginada. Esta representatividade gera valorização, auxiliando na reconstrução da negritude brasileira. (Hinkel, 2008), conforme pode ser notado na letra de “Ubuntu Frisali”, do *rapper* Emicida (2014):

A África está nas crianças, e o mundo? O mundo está por fora/
Saravá Ogum, saravá Xangô, saravá/ Saravá vovó, saravá vovô,
saravá/ Saravá mamãe, saravá papai, ô/ De pele ou digital, tanto faz é tambô/
Eu meto essa mesmo, eu posso/ Tô pra ver, algo valer mais que um sorriso nosso/
Graças ao quê? Graças aos raps/ Hoje eu ligo mais quebradas do que o Google Maps/
Então respeite meus cabelos crespos, ok? Ok? Pronto, falei.

Nesta canção o *rapper* insere a África no centro do mundo e, posteriormente, saúda os Orixás (saravá Ogum, saravá Xangô), bem como realiza saudações aos seus ancestrais (saravá vovó, saravá vovô). Por fim, o *rapper* solicita que seu cabelo crespo seja respeitado, demonstrando orgulho de sua negritude.

RAP E RELIGIÃO

No Brasil, o *Rap* se aproximou das religiões afro primeiramente por meio de uma linguagem sincrética com a fé católica. (Novaes, 2006). Na letra intitulada “Santo Amaro da Purificação”, de Emicida é verificado esse fato:

E o mais sincero ou sereno, padre Cícero, com olhar me fez um mísero réu meu lugar, meu papel em uma prece, o santo trouxe o acalanto que o bando merece um conforta outro, tanto aquece o pranto encerra, serra a paz como lista, mulher e filha e a cada irmão, louco e são pro caderno de oração um? Pela trilha quente, horas na vigília a gente joga a dor no mar pra Iemanjá levar, sim, crê na fitinha do senhor do Bonfim, que sem tecnologia alcanço cada com fim, bom sim. (EMICIDA, 2010).

Assim como ocorre na canção “Casa de Mãe” de Criolo: “Espada de São Jorge protege e arruda é pra mau olhado/ Um dia vou ter minha casa/ Vai ser a coisa mais linda Com gravuras de Oxossi, Ogum e Mãe menininha”. Nesta canção, Criolo cita São Jorge que pelo sincretismo representa Ogum, referenciado no verso seguinte da canção de forma explícita.

Criolo e Emicida fazem parte de uma geração do *Rap* que mantém algumas semelhanças da formação anterior do Rap paulistano¹⁹⁶, tais como questionar o sistema, debater sobre injustiças sociais e racismo, contudo, questionam o próprio movimento *Rap* e possuem um diálogo mais aberto com os veículos de comunicação. Ademais, quando iniciaram suas carreiras, o uso da internet já era razoavelmente popularizado no Brasil, o que potencializou a divulgação de seus respectivos trabalhos. (Ienczak, 2014). Essa aproximação com meios tecnológicos pode ser vista também nas suas letras, como em “Doutor”: “Seu doutor, autoridade, o padre pra abençoar/ Hoje vamos comer cinza/ Que a Kombi mandou buscar/ Bata logo essa chapa/ *Instagram* pra denunciar lhe lasco a *tag* na testa e *hashtag* pra acompanhar”. Ocorre o mesmo na canção “I love quebrada” de Emicida: “Hoje tudo é *Hitech*, *Wi-Fi*, Internet, *Bluetooth*, mil grau, calor de proximidade digital, contato virtual [...] / Ver blocos de Afoxé, tô com a Casarana Vou por Iemanjá na maré, Deusa Baiana Fazenda de café, plantações de cana Brasil no pé e no peito África Mama”. (EMICIDA, 2010).

As canções produzidas pelos *rappers*, embora se utilizem do hibridismo religioso, trazem uma tônica crítica em relação ao cristianismo e exaltam atributos das religiões de matriz africana. Assim como ocorre na canção “8” de Emicida (2015): “Gente, cês ainda são um Auto do Gil Vicente [...] Na falta de Machado de Assis, de Xangô Vai sobrar martelo de juiz, de doutor [...] Nóiz nunca entendeu essa história manca/ Sangue índio, suor preto e as igreja branca”.

Outro viés que os diferencia dos *rappers* da geração anterior, é o fato de focarem em letras de cunho religioso permitindo se aproximarem de certos elementos orientalistas. Conforme pode ser notado nestes versos da canção “Convoque seu Buda”: “Sem culpa católica, sem energia eólica/ a morte rasga o véu e o fel vem na retórica [...] Meu lado África, aflorar, me redimir [...]~Nin Jitsu, Oxalá, capoeira, jiu jitsu Shiva, Ganesh, Zé Pilin dai equilíbrio/ Ao trabalhador que corre atrás do pão/ É humilhação demais que não cabe nesse refrão”. (CRIOLO, 2014).

196 A geração anterior é conhecida por *rappers* como Thaíde, Sabotage, Mano Brown e seu grupo Racionais Mc's.

Como pôde ser verificado existe um distanciamento por parte dessas canções em relacionar elementos de religiosidade de matriz africana à fé cristã e, ao mesmo tempo, valoriza aspectos da cultura africana. Hall (2008) destaca que este trânsito acontece pela necessidade de pertencimento vivenciada no imaginário do povo negro do continente americano, em que a produção cultural e artística produz uma comunidade imaginada, na qual é possível a realização de um retorno às culturas africanas, mutiladas pelo processo escravista. “‘África’ é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim” (HALL, 2008, p. 40).

Nas canções, a relação entre o homem e os orixás também é abordada. Tal como ocorre em “A cada vento”: “Eu sei que cada Orixá vai me proteger Por que minhas rima são, oração de coração/ Homenagem a quem volta cansado dentro dos busão” (CRIOLO; EMICIDA, 2013). Também em Hino Viralata: “Vou provar que sou capaz, música é luz que bem faz é a gira pra todos os orixás pra dividir com todos, igualzinho o sol faz caridade, amor, aruanda”. (EMICIDA, 2013).

Conforme ilustra Prandi (2001), as narrativas mitológicas africanas demonstram que os orixás possuem pensamentos e atitudes idênticas aos seres humanos, compartilhando das mesmas emoções e propósitos. A antropomorfia também pode ser verificada na canção “Trabalhadores do Brasil”:

Oloroke vende carne de segunda, a segunda [...] Odé trabalha de segurança pegando ladrão que não respeita que não ganha o pão que o Tição amaçou honestamente. Enquanto Obatalá faz serviço pra muita gente que não levanta um saco de cimento. Tá me ouvindo bem? Enquanto o Olorum trabalha como cobrador de ônibus naquele transe infernal de trânsito/ Ossaim sonha com um novo amor/ Pra ganhar um passe ou dois na praça turbulenta do Pelô Fazer sexo oral, anal, seja lá com quem for. (EMICIDA, 2015)

Na referida canção, Emicida utiliza nomes de orixás e os insere em rotinas enfrentadas por brasileiros que possuem condições sociais desfavoráveis, igualando orixás e seres humanos às mesmas condições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Rap* de Criolo e Emicida utiliza de mecanismos próprio do movimento musical do Hip Hop, como contestar injustiças sociais, racismo e formas de opressão. Somado a isto, exaltam aspectos da religiosidade de matriz africana, criticam paradigmas cristãos e valorizam a identidade negra. Ao produzir este tipo de conteúdo, os *rappers* se afastam das nomenclaturas dadas por Novaes (2006) para caracterizar o *Rap* paulistano (*rap* sincrético, *rap* de salmos e *rap* gospel) e se aproximam da narrativa trazida por Hall (2008), que consiste em recuperar narrativas diaspóricas e recriar uma comunidade imaginada por meio de hibridismos.

REFERÊNCIAS

- ALMENDRA, Dinaldo. Crime, religião e consumo: representações sociais da juventude entre o conflito e a espiritualidade no rap. **Verso e reverso**, São Leopoldo, v. 27, n. 66. p. 214-226 .set./dez.
- HALL, Stuart. Pensando a diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2.ed. 2008. p. 25 – 91.
- IENCZAK, P.R.S. A Kza em construção-O Movimento Hip-Hop em Pelotas. In: XII Encontro Estadual de História ANPUH. São Leopoldo, 2014.
- NOVAES, Regina. Juventude, Religião E Espaço Público: Exemplos “Bons Para Pensar”, Tempos e Sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32. p. 184 – 208, 2006.
- _____. Hip-Hop: O que há de novo? In: **Perspectivas de Gênero: Debates e questões para ONGs**. Plataforma de Contrapartes Novib, São Paulo.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Companhia das Letras. São Paulo. 2001.
- RIGHI, Volnei José. **Ritmo e Poesia: Construção Identitária do Negro no Imaginário do Rap Brasileiro**. 515 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literaturas). Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- ROSA, Waldemir. **Homem preto do gueto: um estudo sobre a masculinidade no Rap brasileiro**. 2006. 97 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília. Brasília, 2006.
- SOVIK, Liv. O rap desorganiza o carnaval: globalização e singularidade na música popular brasileira. Caderno **CRH**, Salvador, v. 13, n. 33, p. 247-255.

UMA APROXIMAÇÃO TEOLÓGICO-CRISTÃ SOBRE O CORPO HUMANO

Renato Alves de Oliveira – Doutor – PUC Minas

Resumo: Este texto consiste numa visão aproximativa sobre o corpo humano à luz da teologia cristã. Esta peregrinação cristã pelo corpo passa pela antiguidade greco-romana, pela visão bíblica, pela história da teologia e medição teológico-sistemática.

Palavras-chave: Corpo; História; Teologia e cristianismo.

INTRODUÇÃO

O corpo é um reservatório de memória, experiências e vivências. Através do corpo é possível conhecer a história de uma cultura, sociedade, religião e civilização. O corpo é influenciado, modelado e determinado pelo contexto social e cultural no qual se encontra inserido. No caso do cristianismo, o corpo experimenta realidades paradoxais: no campo teórico e teológico, o corpo é valorizado (criado por Deus, assumido, ressuscitado, ascendido e redimido por Cristo), e no campo prático e experiencial, o corpo é censurado (algo pecaminoso, dominado pela alma, parte frágil do ser humano, humilhado pelas penitências, neutralizado pela vida religiosa etc.). Com o escopo de compreender esta experiência ambígua pela qual o corpo passa, por parte da teologia e do cristianismo, faremos o seguinte itinerário: passaremos pela antiguidade greco-romana, pela visão bíblica, pela história da teologia e faremos algumas meditações sistemáticas.

O CORPO NA ANTIGUIDADE GREGA

A antiguidade grega (período clássico situado entre os séculos VI e IV a.C.) expressou admiração e encantamento pelo corpo humano, particularmente masculino e jovem, atlético, nu e belo fisicamente. Os gregos de Atenas celebravam a admiração pela nudez, pela fisiologia, pela fertilidade e pelo vigor físico dos corpos masculinos. O corpo nu era visto como uma dádiva da natureza e um sinal de pertença a uma civilização. Os jovens atenienses, com o escopo de se prepararem para as lutas, os jogos e obterem uma qualificada formação intelectual e serem iniciados na cidadania, eram conduzidos, geral-

mente por seus irmãos mais velhos, ao ginásio ("escola para o exercício de corpos nus") (SENNETT, 2008, p. 44-46).

No ginásio, a preparação atlética do corpo do jovem grego tinha, também, uma finalidade erótica: desejar e ser desejado de forma respeitosa e honrosa. O jovem de corpo robusto se tornava um objeto de desejo de mulheres e homens (SENNETT, 2008, p. 46-49). Nas ruas e em lugares públicos, os homens gregos usavam trajes longos, expondo livremente seus corpos. A exibição corporal era uma forma de confirmar sua dignidade de cidadão ateniense. A nudez conferia, aos gregos antigos de Atenas, identidade, cidadania e acolhida. Havia uma harmonia entre o corpo e a cidade (SENNETT, 2008, p. 30-31).

Na antiguidade grega, o valor devotado à nudez e ao vigor físico estava relacionado com um aspecto interno do corpo humano, o calor corporal. O calor era visto como a chave hermenêutica da fisiologia humana. Os gregos acreditavam que um corpo quente demonstrava vigor, força e agilidade. Tratava-se de um corpo que se movia com rapidez, possuía uma veloz capacidade de reação e demonstrava pró-atividade. Quanto mais elevada era a temperatura corporal, maior era a dignidade física do corpo e da pessoa que o possuía. Os corpos masculinos demonstravam elevadas temperaturas. Já um corpo frio era sinal de um corpo frágil, passivo, inerte e com pouca capacidade de movimentação. Indicava um corpo sem vitalidade, sem visibilidade social e com pouca agilidade para responder a um estímulo. Os corpos femininos, dos estrangeiros e dos escravos eram concebidos como frios. Como as mulheres possuíam pouco calor corporal, logo não podiam andar nuas pela cidade e, em suas moradias, deveriam permanecer em cômodos com pouca luminosidade, adequados à temperatura de seus corpos. Portanto, o calor corporal era um indicativo diferenciador e identificador dos sexos, das classes sociais e da dignidade cidadã dos gregos (SENNETT, 2008, p. 31-32).

O CORPO NA VISÃO BÍBLICA

No âmbito bíblico, particularmente no Antigo Testamento, a língua hebraica não possui um termo que possa designar, propriamente, o corpo humano. O termo *basar* está relacionado com a condição efêmera e pode ser traduzido por carne, corpo, parentesco e fragilidade. *Basar* pode significar carne animal (Is 22,13; Jó 41,15; Lv 4,11; 7,15-21; Nm 19,5 etc.), uma parte do corpo humano (Gn 2,21; Jó 2,5), o corpo humano todo (Nm 8,7; Jó 4,15), o elo de unidade entre os seres humanos: parentesco, grupo, tribo, nação e condição humana em geral (Gn 37,27; Ne 5,5; Gn 29,14; 2Sm 5,1; Is 58,7; Sl

145,21). *Basar* pode sinalizar a condição vivente comum a todas as criaturas (Gn 6,12; 6,17; 9,16; Nm 18,15). Uma última acepção do termo significa a vida humana em geral, em sua dimensão caduca, frágil e exposta ao pecado (Sl 56,5; Gn 6,3; Jó 10,4; 34,14; Sl 65,3 etc.) (WOLFF, 1975, p. 43-50).

Para a antropologia veterotestamentária, a vida do corpo se manifesta na respiração e no sangue. A respiração é o que caracteriza o ser humano vivo à diferença do morto (Jó 27,3). Deus zela pela vida e pela respiração do ser humano, perscrutando todos os cantos de seu corpo. Deus é o guarda e criador da respiração do corpo. Deus é o vivente que concede a vida ao ser humano e às demais criaturas (Jó 33,4; Gn 2,7; Is 42,5). Assim como a respiração, o sangue representa a vida do ser humano (Sl 72,14). A vida de toda carne, tanto humana quanto animal, é o sangue (Gn 9,4-6; Lv 17,14; Dt 12,23). É proibido comer a carne com o sangue dos animais (Lv 3,17; 7,26; Dt 12,16). Ingerir a carne com o sangue é um pecado contra Javé (1Sm 14,32-33). Matar um ser humano, ou seja, derramar o seu sangue, consiste em cometer um crime contra a imagem de Deus (Lv 17,4; Nm 35,33). A carne e o sangue estão relacionados com Javé (WOLFF, 1975, p. 87-91).

A vergonha provocada pela percepção da nudez, depois do pecado de Adão, proporcionou o ato de cobrir o corpo (Gn 2,25; 3,7.11). Uma dimensão corpórea do ser humano permanece depois da morte no *sheol* (1Rs 2,6.9; Jó 21,13; Ecle 9,3; 3,20; Pr 5,5). O corpo criado por Deus está destinado a ser recriado na ressurreição escatológica (2Mc 7,9-14; 12,44).

No Novo Testamento, nos evangelhos, os sinais do advento dos tempos messiânicos são dados pela cura de enfermidades e restauração dos corpos (Mt 11,4-5). A pureza ou impureza do olhar demonstra a condição enferma ou sadia do corpo (Mt 6,22-23). Os mandamentos mais exigentes de Jesus estão ligados aos cuidados dos corpos nus, prisioneiros e famintos (Mt 25,31-46).

Nos escritos paulinos, o corpo conquista uma relevância antropológica e teológica. Um dos significados do termo "corpo" diz respeito à existência concreta do ser humano. Em alguns contextos, o corpo parece se referir ao próprio eu do ser humano (Rm 6,13; 1Cor 6,18-19). No entanto, a totalidade do corpo é mais do que o eu consciente. O pecado da fornicação é um atentado contra o próprio corpo (1Cor 6,18). No entanto, o corpo não é para a fornicação, mas para o Senhor (1Cor 6,13). O corpo está exposto à morte. O corpo é um corpo de morte (Rm 7, 24). A condição mortal do corpo está relacionada com o pecado (Rm 8,10). O corpo, em algumas passagens, é sinônimo de carne (Rm 8,12). No entanto, a carne é uma dimensão do corpo, porque a noção de corpo transcende sua condição carnal. O corpo mortal será vivificado

pelo Espírito que ressuscitou Jesus dentre os mortos (Rm 8,11). O corpo deve ser apresentado a Deus como sacrifício vivo e agradável (Rm 12,1). O corpo é templo do Espírito Santo (1Cor 6,19). Jesus transformará o nosso corpo humilhado em glorioso através da conformação ao seu corpo glorioso (Fl 3,21). O crente que come o pão eucarístico participa do corpo de Cristo, tornando-se um só corpo com ele (1Cor 10,16-17). Cristo tornou a Igreja um só corpo. A Igreja está relacionada com corpo de Cristo (Rm 12,4-5; Ef 4,4; 1Cor 12,12-27; Ef 1,23). Cristo é a cabeça de seu corpo, que é a Igreja (Ef 5,23; Cl 2,19) (CORPO, 1984, p. 191-193; BULTMANN, 2004, p. 247-259; ROBINSON, 1968, p. 25-44).

O CORPO NA HISTÓRIA DA TEOLOGIA

O cenário intelectual e cultural no qual os pensadores patrísticos elaboraram e desenvolveram suas reflexões teológicas estava impregnado de correntes espiritualistas. Dentre elas, as principais eram o gnosticismo, maniqueísmo, priscilianismo e o platonismo. Em linhas gerais, estas correntes espiritualistas e docetistas nutrem uma visão pejorativa do corpo, da matéria e da condição humana. Elas defendem um primado da dimensão espiritual sobre a corporal do ser humano. O corpo é visto como um momento provisório da encarnação da alma, concebida como dimensão espiritual do ser humano, pré-existente ao corpo, divina por natureza e residente no mundo superior. O corpo e a matéria simbolizam a corrupção, a desordem, a transgressão e o mal. A salvação protagonizada pela alma se dá pelo afastamento do corpo e pelo retorno ao mundo espiritual. Na realidade, para estas correntes espiritualistas, o ser humano é identificado com a alma (PÉREZ, 1998, p. 376-380; DESEILLE, 2004, p. 99-100; DENZINGER, 2007, p. 165-166).

Neste cenário hostil ao corpo e à matéria, os teólogos patrísticos (pares apologistas, escola de Antioquia etc.) defendem a dignidade do corpo, criado por Deus e assumido na encarnação pelo Verbo eterno. O corpo, também, faz parte da condição de imagem de Deus do ser humano e está destinado a participar da ressurreição. O corpo glorioso da ressurreição terá a mesma identidade do corpo terreno. É o ser humano, na sua totalidade corpóreo-anímica, que participará da ressurreição, por ocasião da parusia. O mesmo Deus que criou o corpo, a matéria e o ser humano os recriará na ressurreição. O Deus criador é também salvador (LADARIA, 2003, p. 350-359 B; DESEILLE, 2004, p. 100). A escola de Alexandria (Clemente de Alexandria e Orígenes), mesmo demonstrando uma tendência filo-psíquica, influenciada pelo platonismo e pelo estoicismo, defende que o corpo foi criado por Deus e está destina-

do a participar da ressurreição. Apesar de defender um primado da alma, o corpo não é visto como um princípio antropológico mal por si mesmo. Para Orígenes, o corpo é concebido como uma fase encarnatória da alma que, na morte, o abandona e retorna à vida definitiva, aguardando a ressurreição. Na ressurreição haverá uma reconstituição antropológica do ser humano, cujos princípios ontológicos foram separados com a morte. Para a escola de Alexandria, o corpo não participa da condição de imagem de Deus do ser humano, mas somente a alma (LADARIA, 2003, p. 96-100 A; LADARIA, 2003, p. 359-364 B; DALEY, 1994, p. 73-95; DESEILLE, 2004, p. 100-101).

Agostinho, influenciado pela tradição platônica e criticando o maniqueísmo, defende a dignidade do corpo, da matéria e da condição humana. Para Agostinho, o ser humano seria constituído de uma unidade ontológica de corpo e alma. No entanto, o bispo de Hipona manifestaria uma primazia da alma sobre o corpo. O ser humano seria constituído por uma dimensão inferior, mortal e terrestre e outra superior, espiritual e imortal. A alma possuiria uma tendência para o bem e o corpo para o mal. O corpo seria servo da alma. O corpo poderia se rebelar contra a alma, conduzindo a vontade para o mal. Somente a alma gozaria da condição de imagem de Deus. Apesar de defender a supremacia da alma, para Agostinho, o corpo seria bom porque teria sido criado por Deus e, portanto, participará da ressurreição. O corpo ressuscitado teria mesma identidade do corpo atual. A ressurreição seria a realização da nossa identidade pessoal: seremos nós mesmos, porém transformados (LADARIA, 2003, p. 103-107 A; LADARIA, 2003, p. 366-368 B).

Agostinho manifestaria uma percepção pessimista da condição corporal do ser humano através de sua relação com o pecado original. Na visão de Agostinho, apoiado em Rm 5,12, o pecado das origens consistiria na falta original de Adão que teria sido transmitida para todo o gênero humano. Como Adão seria uma figura representativa de todo o gênero humano, logo na sua queda toda humanidade teria derrocado. O pecado original seria transmitido dos pais para os filhos pela via da geração. O corpo seria o veículo transmissor do pecado, da concupiscência e da morte no mundo (LADARIA, 2004, p. 86-91).

No campo da teologia medieval, o corpo humano está basicamente relacionado com a antropologia e a escatologia. No campo antropológico, o corpo está relacionado com o pecado e a morte. O corpo está inclinado à concupiscência e é o veículo transmissor do pecado original. A maioria defende uma primazia da alma sobre o corpo. Na morte, a alma, parte imortal e incorruptível, se separa do corpo, parte mortal, frágil e corruptível do ser humano. Logo, a morte afetaria somente o corpo. O ser humano seria imagem de Deus

por causa de sua condição anímica. Para Hugo de São Vitor, depois da morte, a alma, que sobreviveria sem o corpo, aguardando a ressurreição, representaria a pessoa humana toda, enquanto que para outros autores (Gilberto de la Porrée, Boaventura, Tomás de Aquino) a representaria parcialmente. No campo escatológico, o corpo, criado por Deus, está relacionado com a ressurreição e a salvação. A maioria dos teólogos medievais reafirma a participação do corpo na ressurreição e a identidade entre o corpo terreno e o corpo glorioso (Juliano de Toledo, Hugo de São Vitor, Boaventura, Tomás de Aquino, IV concílio de Latrão, constituição *Benedictus Deus*). Na ressurreição, haverá uma recomposição da unidade antropológica: o reencontro entre a alma e o corpo glorioso. Apoiados em Ef 4,7, alguns (Hugo de São Vitor, Pedro Lombardo) afirmam que o corpo ressuscitado terá a mesma estatura e idade do corpo de Cristo, por ocasião de sua morte (LADARIA, 2003, p. 108-129 A; LADARIA, 2003, p. 372-390 B; RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 101-112; ANCONA, 2013, p. 161-182).

O concílio Vaticano II recupera a dignidade do corpo, afirmando que ele consiste numa dimensão integrante da constituição antropológica do ser humano (GS, 14-15) e está destinado à ressurreição e à salvação.

O CORPO NA REFLEXÃO TEOLÓGICO-SISTEMÁTICA

O corpo criado é lugar da revelação e da manifestação de Deus. Ele ocupa uma posição central no projeto revelador de Deus. Ele está relacionado com as principais ações de Deus na história da salvação: criação, encarnação, ressurreição, ascensão e salvação. O corpo não um produto marginal que surgiu do acaso e por acaso na história do ser humano, mas algo criado e desejado por Deus.

A criação, o ser humano e o corpo estão determinados cristológica e escatologicamente. O corpo criado e assumido por Deus, através do Verbo, será ressuscitado e ascendido com Cristo. Pela mediação do Verbo eterno, o Deus incorpóreo, imortal e imaterial se tornou corpóreo, mortal e material. Deus vem a nós pela carne e, mais precisamente ainda, pela carne que é nossa (Jo 1,14). Por isso, assumindo a condição carnal, Deus se tornou um ser temporal, mundano, histórico, mortal e sexuado. Em virtude da encarnação de Deus em Jesus Cristo, o corpo se converte na manifestação visível entre nós da realidade vivente de Deus. O corpo criado e assumido na encarnação, pelo Verbo eterno, foi ressuscitado (Mc 16,6). O corpo crucificado de Cristo é ressuscitado pelo Pai na força do Espírito Santo. Na ressurreição de Cristo, o corpo não é abandonado, mas renovado e transformado qualitativamente. Pela

associação com Cristo, o corpo do crente será ressuscitado e alcançará sua plenitude ontológica. O corpo da existência histórica (no sentido relacional, social, histórico, mundano etc.) será o corpo da existência ressuscitada, porém recriado qualitativamente. O corpo criado por Deus, assumido pelo Verbo eterno na encarnação, glorificado na ressurreição do Filho pelo Pai, é ascendido à realidade definitiva (Lc 24,50-51; At 1,9-11). A carne assumida é elevada e consagrada eternamente, pela mediação da ascensão de Jesus Cristo. Isto significa que a carne assumida não foi um revestimento provisório da encarnação do Verbo. A carne não foi instrumentalizada e nem desprezada, mas foi assumida como parte integrante da vida do Verbo encarnado. Na ascensão de Cristo, a antropologia, por antecipação, se torna eternamente teologia. A ascensão de Cristo já a vitória da carne, do corpo e da condição humana. Através da ascensão, a carne é definitivamente redimida. A entrada de Deus na carne (no corpo, na matéria e na história) já é salvífica para a carne. A salvação não ocorre prescindindo da carne, mas na carne. A salvação é salvação encarnada, dentro do corpo e com o corpo (RAHNER, 1978, p. 497-521; GESCHÉ, 2009, p. 35-79; FAMERÉE, 2009, p. 13-33).

Depois do corpo masculino do Filho, o corpo feminino de Maria, sua mãe, é eternamente consagrado a Deus. A assunção corpórea de Maria se dá pela mediação e participação na ressurreição de Cristo e consiste numa antecipação da glorificação do ser humano, da Igreja, da criação e da história. A assunção celebra a exaltação e glorificação de um corpo feminino e materno. A assunção exalta a feminilidade corpórea, exalta o corpo da mulher que accede à glória e à divinização. O corpo, historicamente, negado, ofendido, censurado e invisível da mulher é valorizado e exaltado na assunção de Maria (MILITELLO, 2010, p. 264; PUERTO, 2010, p. 299; DE FIORES, 2010, p. 11-60; RAHNER, 1967, p. 457-478).

MEDITAÇÃO CONCLUSIVA

O corpo valorizado teologicamente é censurado pela prática cristã. Na história do cristianismo, o corpo foi visto como objeto de pecado, a parte frágil e mortal do ser humano, governado e dominado pela alma, neutralizado pela vida consagrada (celibato, castidade e virgindade), negado na sua dimensão sexual, afetiva e desejante, humilhado pelos atos de piedade (jejuns, penitência, sacrifício, flagelações, castigos etc.), visto como um obstáculo a uma vida espiritual elevada e administrado com severidade pela ética cristã. O cristianismo aparelhou o corpo com diversos atributos simbólicos: roupas (litúrgicas, batinas, hábitos), indumentárias (mitra, véu) ritos (batismo, eucaristia), gestos

(peregrinar, ajoelhar, persignar, abençoar, inclinar), comportamentos (roupas que cobrem o corpo todo, gestos contidos, sobriedade na comida e bebida) (COMBLIN, 2005, p. 3-20; SCHMITT, 2014, p. 305-318; LE GOFF; TRUONG, 2015).

O corpo censurado na sua subjetividade e visto como objeto de pecado e perversão ganha visibilidade e reaparece no contexto sócio-cultural do ocidente na segunda metade do século XX. A sociedade, a cultura, a mídia, a indústria da beleza não valoriza e nem cultua o corpo, mas *um tipo de corpo*: o branco, magro, malhado e jovem. Este tipo de corpo é eleito como o ideal de beleza corporal a ser buscado.

REFERÊNCIAS

- ANCONA, G. **Escatologia cristã**. São Paulo: Loyola, 2013.
- BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.
- COMBLIN, J. Cristianismo e corporeidade. In: SOTER (org.). **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 7-20.
- CORPO. In: MACKENZIE, J.L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 191-193.
- DALEY, B.E. **Origens da escatologia cristã**. *A esperança da Igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994.
- DE FIORES, STEFANO. Il dogma dell'assunzione di Maria nella ricerca teologica contemporanea: dati acquisiti, problemi aperti. In: TONIOLO, E.M.(dir.). **Il dogma dell'assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione**. Roma: Marianum, 2010, p. 11-60.
- DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Loyola-Paulinas, 2007.
- DESEILLE, P. Alma-Coração-Corpo. In: LACOSTE, J.Y. (dir.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p. 99-104.
- FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P. (orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 13-33.
- GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P. (orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 35-79.
- GONZALO, A.P. Gnose-gnosticismo. In: PIKAZA, X (dir.). **Dicionário Teológico o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 376-380.
- LADARIA, L.F. **Teología del pecado original y de la gracia**. Madrid: BAC, 2004.

- LADARIA, L.F. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOÜÉ, B. (dir.). **História dos dogmas**. v. 2, São Paulo: Loyola, 2003, p. 87-132 A.
- LADARIA, L.F. Fim do homem e fim dos tempos. In: SESBOÜÉ, B. (dir.). **História dos dogmas**. v. 2, São Paulo: Loyola, 2003, p. 345-397 B.
- LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- MILITELLO, C. L'assunzione gloriosa: aspetti ecclesiologici. Un enunciato dogmatico sganciato da referenti ecclesiologici. In: TONIOLO, E.M.(dir.). **Il dogma dell'assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione**. Roma: Marianum, 2010, p. 243-270.
- PUERTO, M.N. Dimensión simbólica de la asunción en el contexto occidental. In: TONIOLO, E.M.(dir.). **Il dogma dell'assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione**. Roma: Marianum, 2010, p. 287-316.
- RAHNER, K. Il corpo nell'ordine della salvezza. In: **Teologia dall'esperienza dello Spirito**. Roma: Paoline, 1978, p. 497-521.
- RAHNER, K. Sul significato del dogma dell'assunzione. In: **Saggi di cristologia e di mariologia**. Roma: Paoline, 1967, p. 457-478.
- ROBINSON, J.A.T. **El cuerpo**. Estudio de teologia paulina. Barcelona: Ariel, 1968.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. **Imagen de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988.
- SCHMITT, J.C. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SENNETT, R. **Carne e pedra**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2008.
- WOLFF, H.W. **Antropologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Loyola, 1975.

CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS DA IGREJA CATÓLICA EM VISTA DO BEM DO IMIGRANTE E DO ANFITRIÃO

Renato Arnellas Coelho – Mestre – PUC SP

Resumo: Nos recentes anos a questão migratória cresceu em escala alarmante em todo o mundo, surgindo novos problemas para países anfitriões e imigrantes quanto ao modo de lidar adequadamente com a situação. Países e religiões se deparam com a questão de como lidar do melhor modo possível tendo em vista o bem tanto de cada país anfitrião como o de cada imigrante em particular. A falta de adoção urgente de princípios claros para lidar com esse tipo de problema leva a situações nocivas ao trato de seres humanos, levando até mesmo a mortes no trânsito migratório, e tensões entre países que poderiam ser evitados levando em conta não opiniões pessoais limitadas, mas a grande experiência acumulada da Igreja Católica em vista do desenvolvimento humano de todos. Nesse contexto, a Igreja Católica, como mestra da humanidade, pode contribuir positivamente no debate através de princípios que tanto imigrantes como países inteiros possam adotar em busca do bem comum, além de fornecer amparo material como mediadora do processo de acolhida. **Objetivos:** O objetivo da comunicação consiste em ressaltar os princípios explicitados por documentos recentes da Igreja Católica que devem ser considerados em todo debate do problema migratório atual e em vista de aplicação concreta pelos países. **Método e Resultados:** Através da análise de textos relevantes da Igreja sobre o tema, como a Doutrina Social da Igreja e declarações papais recentes, serão compilados os pontos essenciais no que diz respeito ao problema migratório atual, sobretudo nos caminhos propostos para a recepção adequada de refugiados de guerra. **Conclusão:** Para evitarmos abusos no trato com imigrantes e detrimientos ao bem comum dos países, não bastam apenas soluções de caráter técnico e material, mas principalmente uma solução que concerne toda a pessoa humana tendo em vista o bem comum a longo prazo, nisso a Igreja Católica tem muito a oferecer na parte teórica e prática aos dirigentes de países anfitriões e aos imigrantes que buscarem seu apoio.

Palavras-chave: Migração; Doutrina Social da Igreja; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

A questão migratória não é um problema recente na história da humanidade, mas um fenômeno que se reproduziu de diversos modos em diversas épocas nas sociedades humanas. O ato de imigrar está ligado à inerente busca de cada ser humano pela felicidade e desenvolvimento pessoal. Todavia, nos últimos anos, o processo migratório cresceu para enormes escalas populacionais nunca antes vistas, envolvendo quase todas as partes do mundo, segundo bem constatou o papa Francisco no seu discurso aos participantes no Fórum Internacional sobre Migrações e Paz do dia 21 de fevereiro de 2017.

Deixando de ser um mero problema local e de pequeno porte, o atual fluxo migratório, sobretudo de egressos de territórios em guerra, tem desafiado diversos países a lidarem adequadamente com a recepção de grandes contingentes humanos em situação vulnerável, o que infelizmente nem sempre foi o caso como se pode constatar através de notícias de mortes de migrantes em trânsito em alto mar, mortes mencionadas também em relatório feito pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 2015 (cf. CRÉPEAU, 2015, p.1), o qual trata sobre a urgência da implementação de políticas migratórias convenientes nos países anfitriões, incluindo os países relacionados com essas mortes.

Diante de tais problemas em que mortes poderiam ser evitadas, a Igreja Católica, como sempre fez, se preocupa com o devido tratamento da dignidade humana e se mobiliza para dar o suporte teórico e prático para ajudar a lidar com a questão tanto do ponto de vista do país anfitrião como do ponto de vista do migrante.

A partir das diretrizes e princípios emitidos pelos órgãos e autoridades oficiais da Igreja Católica, pode-se então passar para a prática adequada conforme colocou o papa João Paulo II: “convicções firmes e refletidas levam à ação corajosa e correta” (JOÃO PAULO II, 1979, n. 22).

APORTE TEÓRICO DA IGREJA CATÓLICA PARA PAÍSES ANFITRIÕES E IMIGRANTES

Iniciando, assim, com a parte teórica, o Compêndio de Doutrina Social da Igreja (doravante “CDSI”) ressalta que os países anfitriões não devem, sempre e por princípio, temer a vinda de imigrantes, pelo contrário, a imigração pode vir a ser um recurso e não um obstáculo para o desenvolvimento do país (cf. CDSI, 2005, n. 297). Entretanto, não basta simplesmente acolher o imigrante no país anfitrião, mas sim tratá-lo com dignidade. Nesse sentido, a

Igreja alerta para que as instituições dos países anfitriões vigiem “cuidadosamente para que não se difunda a tentação de explorar a mão-de-obra estrangeira, privando-a dos direitos garantidos aos trabalhadores nacionais, que devem ser assegurados a todos sem discriminação” (CDSI, 2005, n. 298). De modo semelhante, a ONU, no seu guia de princípios e diretrizes recomendadas sobre os direitos do homem nas fronteiras internacionais, também adverte para que não se transforme “as fronteiras em zonas de exclusão ou de exceção para as obrigações relativas aos direitos do homem, e tentar eximí-las da aplicação das proteções, controles e contrapesos que garantem o respeito dos direitos do homem” (ONU, 2014, p. iii, tradução nossa). Além disso, esse guia enuncia três princípios a serem buscados pelos países para um tratamento adequado do problema migratório moderno. Os três princípios consistem em: colocar em primeiro lugar o respeito pelos direitos humanos, proteger os imigrantes de todas as formas de discriminação nas fronteiras e dar assistência material e jurídica adequada a cada imigrante.

Em consonância com o respeito devido ao imigrante aludido pelo recente documento da ONU, o papa João Paulo II, em sua Mensagem para a Celebração do XXXIV Dia Mundial da Paz de 2001, já reconhecia que se deve guardar “o princípio segundo o qual os imigrados hão-de ser sempre tratados com o respeito devido à dignidade de cada pessoa humana” (JOÃO PAULO II, 2001, n. 13). A esse princípio deve-se submeter-se outro, o da consideração do bem comum, quando se trata de regular os fluxos migratórios. No quesito cultural, o papa sublinha que as exigências culturais dos imigrantes devem ser respeitadas “na medida em que não estejam em antítese com os valores éticos universais, presentes na lei natural, nem com os direitos humanos fundamentais” (*ibidem*, n. 13). Com base nisso, procura-se os meios para acolher devidamente todo ser humano, garantindo uma vida digna e pacífica tanto para os habitantes nativos como para os estrangeiros. Ainda assim, o papa ressalta que não haveria fórmulas mágicas para a questão migratória e que “não é fácil encontrar os sistemas e ordenamentos que garantam, de forma equilibrada e justa, os direitos e os deveres tanto de quem acolhe como daquele que é acolhido.” (*ibidem*, n. 12), donde a importância de ao menos iniciar essa busca a partir dos princípios supracitados.

No caso particular dos refugiados, a ONU, no Estatuto dos Refugiados da Convenção de Genebra de 1951, direciona os governos a não aplicarem “sanções penais em virtude da sua entrada ou permanência irregulares, aos refugiados que, chegando diretamente do território no qual sua vida ou sua liberdade estava ameaçada [...], cheguem ou se encontrem no seu território sem autorização” (ONU, 1951, art. 31 §1). A Igreja também ressalta o direito

inerente à pessoa humana de se inserir numa comunidade política, para construir um futuro para si e para a própria família. Com base nisso, o papa João XXIII lembra o dever dos respectivos poderes públicos de “acolher esses estranhos e, nos limites consentidos pelo bem da própria comunidade retamente entendido, o de lhes favorecer a integração na nova sociedade em que manifestem o propósito de inserir-se” (JOÃO XXIII, 1963, n. 106).

Outro direito importante salientado pela Igreja é o de “emigrar como família para encontrar vida melhor” (JOÃO PAULO II, 1981, n. 46). A própria Igreja, enquanto instituição visível e acessível, apresenta-se como uma “família para todos” (*ibidem*, n. 85), de modo que ninguém fique sem uma família, importante para o desenvolvimento integral do homem.

A cada nova geração tais princípios devem ser transmitidos para gerar uma cultura da solidariedade, pois não basta uma lei morta nos espíritos para transformar o trato devido aos migrantes, mas é preciso que cada um esteja conscientizado da real utilidade e conveniência desses princípios, através de palavras e exemplos, os quais os que dizem seguir a Igreja Católica devem ser os primeiros a dar.

Onde a lei e as limitações dos recursos humanos fizer falta, a solidariedade e generosidade de cada um deve cobrir esse buraco para não dar brechas para maus tratos indevidos à pessoa humana.

APORTE PRÁTICO DA IGREJA CATÓLICA PARA PAÍSES ANFITRIÕES E IMIGRANTES

Tendo em vista as diretrizes teóricas apresentadas, o papa Francisco instituiu o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral, que se ocupará dos migrantes, refugiados e das vítimas de tráfico humano, tendo como foco o binômio desenvolvimento e integração (cf. FRANCISCO, 2017, §1). No mesmo discurso mais voltado para soluções práticas ao problema migratório atual, o papa Francisco coloca como prioridade a “mudança de atitude para superar a indiferença e antepor aos receios uma generosa atitude de hospitalidade em relação àqueles que batem às nossas portas” (*ibidem*, §6). Essa postura faz parte de uma resposta comum que pode ser adotada por qualquer pessoa, independentemente da religião ou não-religião que professa, a qual envolve quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar (*ibidem*, §5).

Pela acolhida, combate-se o egoísmo para ajudar os imigrantes, sobretudo os que fogem de guerras e perseguições, muitas vezes vítimas de organi-

zações criminosas, os quais necessitam de canais humanitários acessíveis e seguros.

Através da proteção, o papa Francisco aponta a vulnerabilidade da situação do imigrante em relação aos possíveis abusos que pode sofrer, o que leva em contrapartida a buscar a defesa dos direitos inalienáveis da pessoa humana, traduzindo isso na prática através da adoção de instrumentos jurídicos internacionais e nacionais, claros e pertinentes, que respeitam a dignidade do imigrante, protegendo-o daqueles que lucram com a desgraça dos outros.

No quesito promoção humana, percebe-se que não basta apenas a acolhida e a proteção para satisfazer as necessidades essenciais do imigrante, mas é preciso também considerar sua busca por desenvolvimento humano integral, sendo esse desenvolvimento um direito inegável a cada ser humano. Para tanto é preciso dar-lhes acesso aos bens fundamentais e a possibilidade de crescimento pessoal, através de uma ação coordenada da comunidade política e da sociedade civil, de organizações internacionais (tal como a ONU) e de instituições religiosas (como as diversas organizações ligadas à Igreja Católica). Esse aspecto considera, além disso, o direito do imigrante de encontrar na própria pátria as condições que lhe permitam levar uma existência digna, por meio de esforços de desenvolvimento transnacional em que os migrantes possam participar como protagonistas.

Enfim, a integração à qual o Papa Francisco se refere não implica em assimilação com a consequente anulação da cultura do imigrante, nem formação de guetos, excluindo-se de toda interação com a cultura do país acolhedor, mas num mútuo enriquecimento entre a cultura do país anfitrião e a cultura do imigrante, evitando os dois extremos. Tal processo de integração não é simples nem imediato, mas depende de políticas de longo prazo, como a adoção de programas específicos que favoreçam o encontro significativo com o próximo. O papa ainda ressalta que na cultura cristã a diversidade de culturas não impossibilita a unidade na catolicidade.

Em discurso feito no dia 6 de setembro de 2015, o papa Francisco lançou o apelo para que cada paróquia, comunidade religiosa, mosteiro ou santuário, acolha uma família de refugiados, de modo a expressar assim a concreitude do Evangelho (cf. OSSERVATORE ROMANO, 2015). Cada organização humanitária deve, por sua vez, fazer o que está a seu alcance para ajudar tantos refugiados em situação de grave necessidade e abandono.

CONCLUSÃO

Com base nessas diretrizes gerais expostas pelos documentos e discursos oficiais da Igreja Católica, cada país anfitrião pode desenvolver políticas locais mais humanas com resultados mais satisfatórios tanto para a segurança interna do bem comum da sociedade que governa, como também ao respeito pela dignidade da pessoa do migrante.

Nos países onde se ignora os ensinamentos da Igreja Católica e que não favorecem a instalação de organizações ligadas à Igreja Católica, como a Caritas, a Ajuda à Igreja que Sofre, dentre outras, pode-se notar o surgimento de migrações forçadas, bem como abusos e desrespeitos pelo tratamento digno que cada ser humano deve receber, incluindo violações significativas da liberdade religiosa, conforme análise da 13ª edição do relatório Liberdade Religiosa no Mundo da Fundação Pontifícia Ajuda à Igreja que Sofre (sigla "ACN", em inglês), apontando, sobretudo, o "hiperextremismo islamita" (AJUDA À IGREJA QUE SOFRE, 2016, p. 6) como sendo a mais nova fonte de violência contra os direitos humanos. Por exemplo, segundo as leis imigratórias da Malásia, "trabalhadores estrangeiros pouco qualificados não podem ter famílias" (BBC, 2015, tradução nossa), contrariando e violando direitos defendidos pela Igreja Católica, sendo esse um dentre vários modos abusivos empregados pelo governo para limitar o número de imigrantes. O Sudão, por sua, sendo classificado como o 6º país de maior perseguição contra os cristãos pelo jornal britânico The Guardian (cf. THE GUARDIAN, 2015) possui relatos de maus tratos sofridos pelos imigrantes pelas forças de segurança do Sudão do Sul (cf. AGÊNCIA FIDES, 2012).

Através dessa exposição sucinta dos benefícios teóricos e práticos que a Igreja Católica pode trazer na relação país anfitrião-imigrante, não se deve ignorar que quanto mais se favorece a presença e atuação da Igreja Católica em um país, mais se avança na implementação de práticas humanas e seguras a longo prazo, coibindo extremismos, abusos, formação de organizações criminosas que, se não forem combatidos, podem trazer consequências futuras ainda piores do que as tragédias até agora noticiadas.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA FIDES. **AFRICA/SOUTH SUDAN-Somali immigrants accuse the security forces of abuse**. 4 dezembro 2012. Disponível em: <<http://www.fides.org/en/news/32802?idnews=32802&lan=eng>>. Acesso em: 28 junho 2017.

AJUDA À IGREJA QUE SOFRE. **Liberdade Religiosa no Mundo: Sumário Executivo** 2016. Disponível em:

<<http://www.acn.org.br/images/stories/RLRM2016/pDFs/SumarioExecutivo.pdf>>. Acesso em: 28 junho 2017.

BBC. 12 maio 2015. **The plight of children of immigrants in Malaysia**. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/business-32687113>>. Acesso em: 28 junho 2017.

CRÉPEAU, François. **Report of the Special Rapporteur on the human rights of migrants**. Document number: A/HRC/29/36. 8 maio 2015. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session29/Documents/A_HRC_29_36_ENG.doc>. Acesso em: 28 junho 2017.

FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco aos participantes no Fórum Internacional sobre Migrações e Paz**. 21 fevereiro 2017. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html>. Acesso em: 28 junho 2017.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. 11 abril 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 28 junho 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Catechesi Tradendae**. 16 outubro 1979. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html>. Acesso em: 28 junho 2017.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Familiaris Consortio**. 22 novembro 1981. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html>. Acesso em: 28 junho 2017.

JOÃO PAULO II. **Mensagem para a Celebração do XXXIV Dia Mundial da Paz**. 1 janeiro 2001. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html>. Acesso em: 28 junho 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados**. 28 julho 1951. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf>. Acesso em: 28 junho 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Principes et Directives Recommandés sur les Droits de l'homme aux Frontières Internationales**. Outubro 2014. Disponível em:

<http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Migration/OHCHR_Recommended_Principles_Guidelines_FR.pdf>. Acesso em: 28 junho 2017.

OSSERVATORE ROMANO (L'). **Em cada paróquia uma família de refugiados.** 7 setembro 2015. Disponível em:

<<http://www.osservatoreromano.va/pt/news/em-cada-paroquia-uma-familia-de-refugiados>>. Acesso em: 28 junho 2017.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2005.

THE GUARDIAN. **Where in the world is the worst place to be a Christian?** 27 julho 2015. Disponível em:

<<https://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2015/jul/27/where-in-the-world-is-it-worst-place-to-be-a-christian>>. Acesso em: 28 junho 2017.

O REINO DE DEUS COMO REVELAÇÃO DA ENCARNAÇÃO SEGUNDO JOSEPH MOINGT

Renato Gomes Alves – Mestrando – PUC SP

Resumo: A pesquisa de Joseph Moingt, teólogo jesuíta francês, consiste em um campo vasto a ser explorado, trazendo novas compreensões para a cristologia contemporânea e apontando para novas possibilidades de ações da Igreja no mundo. O olhar lançado para a encarnação de Jesus Cristo serve de ponto de partida para a visão deste teólogo sobre a dinâmica do Reino de Deus, não vista sob a dimensão de mistério, mas sob a ótica da humanização redentora. Faz-se necessário, pois, investigar o conceito de encarnação que a dinâmica do Reino de Deus revela, a fim de apontar a atividade humanizadora que essa relação sugere. Para tal feito, uma breve apresentação do teólogo jesuíta – contexto, produção, anseios e inferências – será realizada de forma discursiva e descritiva, a partir da obra publicada e traduzida para o português. Na sequência, o conceito de encarnação aparece como princípio e fundamento do arcabouço cristológico, fruto da reflexão dogmática da Igreja através dos primeiros séculos. No entanto, a melhor compreensão da extensão conceitual se dará pela ótica do Reino de Deus, que revela a encarnação para a redenção do ser humano. O resultado dessa leitura aponta para a prática humanizadora que a missão cristã assume como dever, sobretudo no contexto latino-americano. O resgate da ação evangelizadora, não como imposição de dogmas, mas como promoção de vida plena, é o grande chamado que a reflexão sistemática nos promove. Resgate este que, após uma década da conferência geral de Aparecida, vem confirmar o apelo do episcopado latino-americano e caribenho para uma conversão pastoral. Por fim, a caminhada que se inicia com a prática restauradora e humanizadora do Reino de Deus, revela a compreensão prática do dogma cristológico da encarnação. E, embora em um contexto diferente, a reflexão de Joseph Moingt permite, a seu tempo e modo, proporcionar um discurso cristológico rico, não em palavras, mas em ações humanizadoras que consistam e, ao mesmo tempo, revelem a autêntica missão cristã.

Palavras-chave: Encarnação; Reino de Deus; Humanização; Joseph Moingt; Documento de Aparecida.

CONTRIBUIÇÃO DE JOSEPH MOINGT PARA A CRISTOLOGIA

Na Europa dos anos 80, constatou-se certa estagnação na produção propriamente cristológica, algo que não se observava em outros continentes acerca da pesquisa e investigação da historicidade de Jesus. Neste período, como figura de exceção na Europa, será publicada em 1993, com tradução para o português em 2008, “uma das mais originais e melhores cristologias contemporâneas, *O homem que vinha de Deus*, do jesuíta francês Joseph Moingt” (HURTADO, 2008, p. 321).

Esta obra será seguida de três volumes com o título *Deus que vem ao homem*. Eles completam a reflexão iniciada em sua cristologia, onde se relata a humanidade de Jesus na história antes de contemplar sua origem eterna e à qual não se chega senão pelo caminho da narração.

A cristologia de Joseph Moingt, portanto, é um bom exemplo de elaboração teológica sob a perspectiva narrativa. Partindo do processo que levou a fé cristã à enunciação da identidade de Cristo na história do dogma, ele faz uma análise dos enunciados elaborados neste processo, bem como da desconstrução que tais enunciados sofreram nos dois últimos séculos.

O jesuíta mostra que a tarefa da cristologia, hoje, é refundar seu discurso a partir da pertinência que nele devem ter o elemento histórico e os relatos evangélicos em um “movimento que passou do anúncio de Cristo à construção de um discurso dogmático do Verbo encarnado, para voltar em nossos dias a uma ‘cristologia’ novamente centralizada na história de Jesus” (MOINGT, 2008, p. 23).

Sua proposta narrativa de refundação da cristologia parte da ressurreição, passa pela morte e termina na encarnação do Verbo, numa referência ao processo de elaboração do discurso cristológico no Novo Testamento e no processo da construção das narrativas evangélicas. Dessa forma, Moingt apresenta com clareza que “Jesus não era somente ‘narrado’ como alguém que entrara em nossa condição mortal e saíra dela; porém, mais ainda ‘anunciado’ como aquele que devia vir e que todo mundo esperava” (MOINGT, 2008, p. 28).

A importância da narrativa evangélica, considerada pura e simplesmente como narrativa, não revela a verdade do que se passa, nem diz respeito a um sujeito da história, mas à pessoa do seu Senhor. O anúncio de Jesus Cristo, que ela continha, foi separado desde que o discurso da fé se constituiu em Niceia. Tal separação é notada quando a leitura das narrativas passa a ser feita à luz das ciências históricas, de onde, então, “o problema não será mais confessar apenas que Jesus é o Cristo, mas reconhecer, reciprocamente, que

o Cristo da fé e da pregação da Igreja é o próprio Jesus das narrativas evangélicas” (MOINGT, 2008, p. 191).

CONCEITO DE ENCARNAÇÃO QUE É REVELADO PELO REINO DE DEUS

O prólogo do Evangelho de João situa a encarnação do Verbo na continuidade de uma história da revelação, cujo término será o desvelamento da verdade de Deus por seu Filho único, Jesus Cristo, em sua pregação sobre o Reino de Deus. Sob esta luz, o ato do Pai de enviar o Filho e o ato do Filho de vir e de nascer na carne humana são vistos como a inscrição e a revelação do Verbo na criação e na história de Israel no nascimento de Jesus.

Isso permite considerar a encarnação como um acontecimento histórico, embora o Verbo enquanto tal permaneça invisível, sua vinda em Jesus situa-se na história humana “que é a pré-história de Jesus (...), e, portanto, o processo da encarnação do Verbo em vias de realizar-se desde sempre” (MOINGT, 2010, p. 315).

Considera-se a encarnação na lógica de um ato de revelação, que se faz durante a história de Jesus, não em único instante, mas em toda a duração de sua história, como um processo de revelação. Tal processo não seria uma simples manifestação da bondade e misericórdia de Deus para o homem, mas a revelação mesmo de sua presença com ele e no meio dele, tal como Ele é em si mesmo.

Porque essa presença se fez em Jesus e por ele, Deus mostrou-se ao homem e o entregou seu Filho em Jesus, desde toda a eternidade. Deste modo, a encarnação assume um significado diferente: “não é um acontecimento que concerne somente a Jesus, como muitas vezes se entende (...). É um acontecimento que sobrevém a Deus mesmo, que o afeta: é uma ‘paixão’ de Deus – e sucede-lhe estar aí, manter-se aí, estar retido aí” (MOINGT, 2010, p. 316).

Na realidade, a encarnação é entendida como um dom que o Pai faz de seu Filho para permanecer para sempre com o homem. Isso se dá por meio do Espírito, que insere a novidade do aspecto trinitário na revelação do “evento Cristo”, quando é estendido em todas as dimensões do tempo e do espaço: “Deus não veio em visita à terra, não veio para fazer ali alguma coisa e logo ir embora; apareceu na terra porque já estava ali para permanecer, doravante e para sempre unido a nós” (MOINGT, 2010, p. 317).

Assim posto, deve-se dizer que o Verbo se torna pessoa encarnando-se. Não que antes ele não tivesse subsistência ou, talvez, individualidade, mas

porque na encarnação ele se completa na ordem da relação existencial característica de pessoa.

No fundo, o ato de revelação dá-se pelo modo com que o Verbo comunica a Jesus seu próprio caráter de Revelador do Pai. Jesus torna-se, em si mesmo, a revelação viva do Pai e de seu amor por todos os homens. Nesse aspecto, ele leva a compreender a razão pela qual o “Verbo se fez carne”, do prólogo de João, utiliza a palavra *egéneto* (devir, advir), uma vez que pontua a narrativa do gesto criador e revelador do Verbo.

Nesse caso, no Jesus que nasce, o Verbo recebe uma nova existência, tornando-se Filho. De fato, o nome Filho, pela correlação com o nome Pai, expressa uma existência fundada em uma geração eterna, que causa estranheza ao se identificar com a existência humana e temporal de Jesus. Dessa forma, a junção do Cristo, Filho de Deus, ao nome de Jesus parece, tentadoramente, dividir sua existência em duas.

Em todo caso, o que Moingt recorda é a significação dada ao Verbo para explicar o modo de geração “intelectual” do Filho. O nome Verbo tem a vantagem de designar aquele que é o Revelador do Pai por propriedade pessoal. Mas, haveria uma razão, além da linguagem, para dar o nome de Filho ao Verbo, justamente no momento de ele se encarnar?

Ele responde de modo afirmativo evocando o modelo do próprio prólogo joanino, que somente introduz o nome Filho após dizer que “o Verbo se fez carne”. Ora, a carne expressa o que é mais contrário à natureza de Deus. Ela distancia ao máximo o espírito, rebaixando-o ao efêmero. Logo, ela é a chave de leitura para entender que é assim a relação de Deus com todo outro que não seja ele: “o amor desse todo outro, enquanto amor absoluto e absolutamente gratuito, está inscrito no amor de um outro si-mesmo que é o ato pelo qual o Pai gera seu Filho e cria o mundo” (MOINGT, 2010, p. 326).

Encarnando-se, o Verbo se coloca na condição de criatura, se abre para uma perspectiva de temporalidade e cumpre novamente o que era desde o começo. Unindo-se à carne, o Verbo se põe na condição de receber uma nova existência, a de criatura, oferecendo em troca a sua existência eterna, “que o Pai lhe restitui logo reconhecendo-o como seu próprio Filho nesse ser diferente que ele se tornou para ser o amor do Pai por todo outro que ele” (MOINGT, 2010, p. 327). Essa é a razão de atribuir o nome de Filho ao Verbo somente no momento da encarnação.

Considera-se, agora, a missão proposta por Jesus Cristo, formalmente instituída, na medida em que ela chama o mundo para a salvação. O Reino de Deus, objeto do evangelho anunciado por Jesus, por mais escatológico que seja, também efetua seu trajeto através da história: “a Igreja é seu traço visí-

vel, mas ele ultrapassa por todas as partes seu traço religioso, pois o Evangelho das Bem-aventuranças lhe deu uma dimensão que nos autoriza a qualificar de "humanista" (MOINGT, 2012, p. 373).

O Reino de Deus era, pois, a semente da salvação jogada na terra por aqueles que o anunciavam, aprofundando suas raízes nas profundezas da história, surgindo à luz do dia em indivíduos e grupos crentes. Ele não advinha dentro dos limites de uma religião. Esse é um traço negativo que emana de sua invisibilidade fundamental e de sua universalidade, sem que se possa "confundi-lo com uma via de salvação determinada por sinais, ritos e preceitos religiosos" (MOINGT, 2012, p. 429).

Nesse sentido, o conceito de encarnação não permite ter a secularização como um domínio estranho à relação recíproca entre Deus e os homens. Isso não facilita, mas liberta o Reino das vias traçadas pela religião e o torna acessível àqueles que buscam, fora da encarnação, a realidade mais próxima que ele abrange.

Ela faz toda a diferença entre o cristianismo e as outras religiões quanto à ideia de Deus e da relação do homem com Deus. Por isso, a missão da Igreja ambiciona converter ao sentido evangélico do humano para engajar na mesma luta os crentes que "aí descobrirão outro sentido de Deus, e não sem esperar que os cristãos aprenderão, também eles, no contato com eles um sentido mais universalista de sua presença e de sua ação" (MOINGT, 2012, p. 479).

Reestabelecida pelo mistério da encarnação, a missão do anúncio cristão da Boa-Nova do Reino não vai ao mundo de hoje expressamente para buscar adoradores e seguidores num proselitismo que conduz aos templos onde Deus se expõe à veneração. Ao contrário, ela vai aos lugares onde a humanidade está entregue ao desespero, ao declínio e à destruição porque sabe que Deus está sofrendo nesses lugares e em seus filhos.

Estes, por sua vez, sabem muito bem reconhecer nele a salvação e correm ao seu encontro para, visitando, encontrá-lo. Por essa razão, segundo Moingt, o conceito de encarnação que é revelado pelo Reino de Deus estabelece novamente a relação onde, "voltada para a humanização do homem, a missão cristã retornou, pelo impulso retirado do mistério da encarnação, em direção ao Reino de Deus que será a revelação disso" (MOINGT, 2012, p. 480).

A PRÁTICA HUMANIZADORA COMO MISSÃO CRISTÃ

Não foi de Jesus que a Igreja recebeu sua forma de religião, ela teve de dá-la a si mesma. Entretanto, é dele que ela tem sua identidade tomada a

partir da ordem dada a seus discípulos de partir e ir a todos os lugares para anunciar a Boa Nova do Evangelho (cf. Mc 16,15). Ao realizar essa missão, ela tornou-se religião, uma instituição feita para dar ao Evangelho um assento social e um olhar para a realidade da pessoa humana.

A missão cristã desvela o sentido da história e a salvação anunciada pelo Evangelho envolve inevitavelmente o sentido da vida pressentida e buscada pelo homem. Esse é o laço que orienta o anúncio da salvação pelo Evangelho em direção às tarefas de humanização do homem.

Nesse sentido, caminhou a reflexão do episcopado latino-americano e caribenho que, há uma década, apontava para essa tarefa de humanização do homem na sua V Conferência Geral, acontecida em Aparecida (Brasil). A prática da missão cristã deveria seguir os passos e as atitudes daquele que primeiro a impulsionou: “Na generosidade dos missionários se manifesta a generosidade de Deus, na gratuidade dos apóstolos aparece a gratuidade do Evangelho” (DAp 31).

A preocupação de corresponder a essa tarefa perpassa os séculos e atinge o homem de hoje. Porém, somente quando a humanidade se tornar a mais ardente preocupação do homem, ou seja, quando o homem verdadeiramente se apaixonar por sua humanidade, Deus, longe de ter ressentimento com relação a isso se sentirá infinitamente amado por sua criatura que cuida da sua criação, pois, “com a alegria da fé, somos missionários para proclamar o Evangelho de Jesus Cristo e, nEle, a boa nova da dignidade humana, da vida, da família, do trabalho, da ciência e da solidariedade com a criação” (DAp 103).

O Espírito Santo que une ao corpo de Cristo os membros dispersos da humanidade reunida pelo amor que dele mesmo flui, revela a salvação, isto é, a verdadeira humanização do homem se encontra na possibilidade de conversão das condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor. Tais realidades contradizem ao projeto de Deus e “desafiam os cristãos a maior compromisso a favor da cultura da vida. O Reino de vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas” (DAp 358).

Por isso, muito distante do chamado “progresso”, objetivo das sociedades materialistas de hoje, e das demais ao longo da história, cada vez que um amor humilde se abaixa até aquele que está mais embaixo que ele a fim de elevar aquele que estava perdido, contempla-se o processo de humanização. No entanto, o fechamento a esse gesto de amor rompe com a possibilidade de o homem progredir e reconhecer sua humanidade. Na história do amor divino, Jesus de Nazaré, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, morto e

ressuscitado, é dado como Caminho, Verdade e Vida. E, a partir de sua vida, tem-se “o encontro de fé com o inaudito realismo de sua Encarnação, onde podemos ouvir, ver com nossos olhos, contemplar e tocar com nossas mãos a Palavra de vida (DAP 242).

CONCLUSÃO

O percurso iniciado com a conceituação de encarnação, revelada pelo Reino de Deus segundo o pensamento de Joseph Moingt, salientou a prática restauradora e humanizadora que o autor aponta como compreensão prática da formulação do dogma. Embora seja fruto de um contexto diferente, a reflexão do teólogo francês contribui para a percepção da realidade latino-americana e caribenha na leitura de uma realidade necessitada de um anúncio não só rico em palavras, mas em ações humanizadoras que transformem e tornem eficaz a missão cristã da Igreja.

REFERÊNCIAS

- CELAM. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.
- HURTADO, Manuel. “Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea”. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 40, n. 112, p. 315-341, set./dez. 2008
- MOINGT, Joseph. **O homem que vinha de Deus**. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2008.
- MOINGT, Joseph. **O Deus que vem ao homem – da aparição ao nascimento de Deus: a aparição**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2010.
- MOINGT, Joseph. **O Deus que vem ao homem – da aparição ao nascimento de Deus: o nascimento**. Trad. Walter Ferreira Salles. São Paulo: Loyola, 2012.

UM FILÓSOFO SEM ABSOLUTO: A INFLUÊNCIA DE PIERRE THÉVENAZ NO “ÚLTIMO RICOEUR”

René Dentz – Doutorando – FAJE

Resumo: Com uma impressionante variedade, a obra de Ricoeur compreende numerosos escritos sobre hermenêutica tanto bíblica quanto filosófica, conforme abordamos no primeiro capítulo. De forma geral, Ricoeur traçou uma linha clara de demarcação entre os dois campos do saber, entre sua obra filosófica e o campo confessional. Ao mesmo tempo, ele sabe como os limites entre esses dois registros são tênues e complexos. A questão da articulação do filosófico e do teológico é, dessa forma, perseguida até o final de sua vida. Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, publicada em 2007, nosso filósofo se define na condição de “filósofo sem absoluto”, uma mudança imprimida a partir da “filosofia sem absoluto” de seu amigo Pierre Thévenaz. É uma afirmação de atitude agnóstica diante da morte que se aproxima e, em um primeiro olhar, paradoxal a um filósofo que se intitulava como “filósofo e protestante”. No entanto, afirmamos que a crítica ao absoluto é justamente algo que aproxima Ricoeur de uma “postura pós-moderna”. Nos “Fragmentos”, essa atitude agnóstica diante da morte é ancorada na retomada do pensamento de Pierre Thévenaz, que foi primeiramente abordado por Ricoeur em *Lectures 3*. O mais importante na expressão “sem absoluto” é que trata de uma atitude coerente com todo percurso de nosso autor, seja de inspiração confessional ou filosófico. Na tentativa de não misturar os dois gêneros, Ricoeur procura estruturar seu pensamento, paralelo a um “sem absoluto”, em torno da noção de “promessa”. Ela atesta que o estilo filosófico ricoeuriano não separa as dimensões falante e atuante da condição humana. Esse estilo significa um ato de responsabilidade para manter o si-mesmo em toda circunstância através da obra escrita. O caráter de engajamento é implicitamente compreendido no prefácio de *Soi-même comme un autre*. A declaração “permanecer vivo até a morte” e não “para a morte”, contrasta com o tema do “ser para a morte” de Heidegger. Aos olhos de Ricoeur, o “para” a morte de Heidegger parece enfraquecer as diversas possibilidades do ser. Por isso, coloca um acento diferente do filósofo alemão pela expressão “até” a morte. Há uma tríade de aceitação da morte, que deve tomar o caminho proposto pelo “até” a morte. Essa tríade é composta da morte do si, dos próximos, dos outros. A morte do si é primeiramente confrontada pelo desejo de viver contra a

morte singular, em seguida a morte dos próximos é atrelada à antecipação da morte de si mesmo, enfim a morte dos outros está relacionada à morte violenta. Através dessa tríade da morte, chegamos à banalidade, assumida, do “morre-se”.

Palavras-chave: Promessa; Condição humana; Absoluto.

INTRODUÇÃO

Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu' à la mort. Suivi de Fragments*, publicada em 2007, nosso filósofo se define na condição de “filósofo sem absoluto”, uma mudança imprimida a partir da “filosofia sem absoluto” de seu amigo Pierre Thévenaz. É uma afirmação de atitude agnóstica diante da morte que se aproxima e, em um primeiro olhar, paradoxal a um filósofo que se intitulava como “filósofo e protestante”. No entanto, afirmamos que a crítica ao absoluto é justamente algo que aproxima Ricoeur de uma “postura pós-moderna”. Nos “Fragmentos”, essa atitude agnóstica diante da morte é ancorada na retomada do pensamento de Pierre Thévenaz, que foi primeiramente abordado por Ricoeur em *Lectures 3*. O mais importante na expressão “sem absoluto” é que trata de uma atitude coerente com todo percurso de nosso autor, seja de inspiração confessional ou filosófico. Na tentativa de não misturar os dois gêneros, Ricoeur procura estruturar seu pensamento, paralelo a um “sem absoluto”, em torno da noção de “promessa”. Ela atesta que o estilo filosófico ricoeuriano não separa as dimensões falante e atuante da condição humana. Esse estilo significa um ato de responsabilidade para manter o si-mesmo em toda circunstância através da obra escrita. O caráter de engajamento é implicitamente compreendido no prefácio de *Soi-même comme un autre*.

“O PERMANECER VIVO ATÉ A MORTE” E A APOSTA NA EXISTÊNCIA

A declaração “permanecer vivo até a morte” e não “para a morte”, contrasta com o tema do “ser para a morte” de Heidegger. Aos olhos de Ricoeur, o “para” a morte de Heidegger parece enfraquecer as diversas possibilidades do ser. Por isso, coloca um acento diferente do filósofo alemão pela expressão “até” a morte. Há uma tríade de aceitação da morte, que deve tomar o caminho proposto pelo “até” a morte. Essa tríade é composta da morte do si, dos próximos, dos outros. A morte do si é primeiramente confrontada pelo desejo de viver contra a morte singular, em seguida a morte dos próximos é atrelada à antecipação da morte de si mesmo, enfim a morte dos ou-

tros está relacionada à morte violenta. Através dessa tríade da morte, chegamos à banalidade, assumida, do “morre-se”.

É apenas diante da morte que o religioso se iguala ao Essencial e que a barreira entre as religiões, aí compreendidas as não religiões (eu penso, com certeza, no budismo), é transcendida. Mas porque o morrer é transcultural, é transconfessional, transreligioso nesse sentido: e na medida em que o “Essencial” ganha espaço de leitura das “línguas” de leitura. É talvez a única situação onde se possa falar de experiência religiosa. Além disso, me absorvo do imediato, do fusional, do intuitivo, do místico. Há uma exceção, na graça de certo morrer (RICOEUR, 2007, p. 45).

No fragmento de *Vivant jusqu'à la mort* consagrado a Jacques Derrida, a vontade de viver é expressada como “se tornar vivo até a morte”. Nosso filósofo propõe a síntese do percurso de reconciliação entre a recusa e o consentimento da morte. É através de uma forma de linguagem que imprime os termos dos votos de Ricoeur, sem ceder ao imaginário tocando os mortos. A transmissão da vida passa pelo traço da escrita, deixado como testemunho de um “já ocorrido” dos outros, aos sobreviventes. Acompanhando um trabalho de luto, Ricoeur chega a transferir aos outros do amor da vida. O “religioso” se funda sobre essa transferência. A renúncia a seguir leva ao desprendimento diante da morte, que não é a perda do si, nem o fim da vontade de viver, mas a condição necessária de libertação para a alegria.

(...) a melancolia não é coisa que se deveria a todo preço se livrar, porque ela faz parte da nossa condição, de tal modo que nosso real, para ser vivo, deve também comportar a ausência daquilo que não pode mais ser (Abel, Olivier in RICOEUR, 2007, p. 14).

O trabalho de luto é primeiramente chamado a lutar contra o imaginário dos mortos. Sob o nome de tarefa nominal da reflexão filosófica, a clarificação conceitual dos estatutos dos mortos tem um “valor terapêutico”. É necessário exorcizar a interrogação sobre a sorte dos mortos e seu investimento afetivo. O esforço ricoeuriano é a batalha contra dois imaginários dos mortos. É primeiramente, a imagem de mortos de amanhã na condição de futuro antecipado, em seguida, a questão da sequência dos mortos, como espera da ressurreição, enfim a mortalidade como “dever-morrer” um dia ou “ter que morrer”.

O “ESSENCIAL” DA EXISTÊNCIA

Na segunda situação a questão da sequência dos mortos, Ricoeur distingue o “agonizante” do “moribundo” para se livrar da antecipação interiorizada. Para o “agonizante”, “ainda vivendo” afirma a emergência da mobilização dos recursos mais profundos da vida a se afirmar ainda. Ela é por assim dizer, o “Essencial” na trama do tempo da agonia. O “Essencial” é um sentido religioso, ou religioso em comum, que transpassa as limitações das culturas. O “Essencial” é afirmado como o “fundamental”, a mobilização de recursos mais profundos da vida é a “coragem de ser vivo até a morte”.

Uma vez que a morte atribui sentido à existência, é possível afirmar “a aventura deste acontecimento simples, minha morte, reúne tudo em um momento tudo aquilo que sou como corpo, em um abraço igualmente simples” (RICOEUR, 2007, p. 161). Morrer é uma afirmação que se oferece ao viver: “Ante o perigo da morte, o ‘estar-em-vida’ aparece então como uma situação total que tem a simplicidade, se não de um ato que eu efetuo, pelo menos de um estado que é o próprio estado de viver corporalmente” (RICOEUR, 2007, p. 161). A minha vida não se me apresenta como um valor que é ao mesmo tempo ameaçado e transcendido; ameaçado pela morte e transcendido por outros valores. O sacrifício reúne em uma única situação a ameaça e a transcendência. É por isso que podemos dizer que a vida é ela mesma unificada pela morte e por outros valores. É à luz do sacrifício, que nós podemos dizer que a vida define não um valor simples, mas um nível simples de valores (RICOEUR, 2007, 161-162).

Esse pensamento sobre a morte implica a ideia de sacrifício que, foi transmutada em Ricoeur, como vimos no capítulo terceiro, na concepção de dom, doação de si. Por outro lado, está o caráter externo e biológico da morte. Não há nada mais no pensamento da morte do que uma necessidade biológica de caráter estritamente empírico, não fundado nos pressentimentos da existência, mas totalmente motivado pela experiência externa. É possível, dessa forma, ter uma ideia de imortalidade pela sexualidade, que garante a permanência da espécie. No entanto, é a vida em sociedade que ensina o valor do indivíduo e o sentido da morte individual. A mesma sociedade continua como sistema de lugares vazios, não se pode nem mesmo dizer que o espetáculo social da morte seja suficiente para aproximar de nós essa necessidade da morte que paira sobre nós mesmos como uma abstração e permanece sem força para proporcionar uma certeza fundante de nossa presença no mundo (RICOEUR, 1969, p. 574).

(...) Da mesma maneira que o luto oscila a recusa e o consentimento, a alegria oscila entre a luta ou o apetite de viver e a graça da despreocupação. Além do ponto de vista explicativo, depois do ponto de vista prático, podemos encontrar uma analogia profunda entre a pura queixa que diz o sofrimento no termo do pequeno ensaio *Le Mal* e o hino que diz a gratuidade no final de *Parcours de la reconnaissance*. Nos dois casos, e é o essencial para compreender a recusa de Ricoeur de toda ideia de um julgamento final, se trata de sair de todo pensamento de uma retribuição, de uma recompensa ou de uma punição; isso se dá por causa da graça, quer dizer ao absurdo no estado puro, do mal como da bondade – mesmo se esse “momento budista” é sem dúvida ainda um estilo muito protestante, ou ligado à leitura de Jó (Abel, Olivier in RICOEUR, 2007, p. 15-16).

Dessa forma, Ricoeur afirma dois caminhos: o desapego perfeito, isto é, a renúncia à sobrevivência própria e a transferência do seu amor à vida. Amar o outro, o sobrevivente a mim. O desapego não é apenas perda; é ganho: libertação para o “Essencial”. O que pode evitar entrada no desapego imperfeito é a ideia da Graça. “Nada me é devido. Não espero nada para mim, não peço nada; renunciei a reclamar, a reivindicar. Digo: Deus, tu farás o que quiseres de mim. Talvez nada. Aceito não ser mais. Surge, então, outra esperança que não o desejo de continuar a existir” (RICOEUR, 2007, p. 41-42).

PIERRE THÉVENAZ E O ÚLTIMO RICOEUR

Uma preocupação que acompanha Ricoeur é particularmente aprofundada nos seus *Fragments*, textos que aparecem na mesma edição de *Vivant jusqu'à la mort*: a atitude agnóstica diante da morte se amplia a partir da expressão “filósofo sem absoluto”, modificada de um artigo de seu amigo, o filósofo suíço Pierre Thévenaz, intitulado “A filosofia sem absoluto”. A retomada dessa tendência filosófica de forma mais intensa em seus últimos escritos, revela uma aproximação com uma perspectiva de pensamento pós-moderno. Afinal, a pós-modernidade também defende a ideia de um “ser sem absoluto”.

Ricoeur já havia pesquisado a obra de Thévenaz nos anos 50, em um prefácio ao filósofo suíço e inserido na obra de nosso filósofo *Lectures 3*, intitulado, “Pierre Thévenaz: um filósofo protestante”.

A fé, a fé na Cruz de Cristo, tal como se compreende e se vive em um contexto eclesial e dogmático protestante, não se resu-

me à não-filosofia: ela se torna ao contrário a autonomia da reflexão. Mas essa liberdade de filosofar àqueles de sua fé: a filosofia, segundo ele, não tem a carga de falar sobre Deus, ainda menos do ponto de vista de Deus; veremos mesmo que ela alcança sua autenticidade quando confessa sua impotência, melhor, sua renúncia a se tornar filosofia do divino, filosofia divina. À uma filosofia divina oporá constantemente uma filosofia responsável diante Deus, uma filosofia onde Deus não é mais objeto supremo da filosofia, mas onde é implicado a título de pólo de chamado e resposta do próprio ato filosófico (RICOEUR, 1992, p. 246).

Mesmo após a Reforma, quando a teologia protestante lutava contra os reducionismos das “filosofias racionalistas”, o problema entre teologia protestante e “filosofia católico-romana” era colocado, pelos protestantes, em termos de uma contestável apropriação. Esta última era concebida como uma sequência natural de uma “garantia ontológica” prévia de unidade essencial entre a razão humana e o Ser de Deus. No entanto, os reformadores não aceitavam essa posição, pois estavam empenhados em fundamentar a teologia em uma posição hermenêutico-teológica.

Dessa maneira, quando Ricoeur utiliza o título “filósofo protestante” para a proposta de Pierre Thévenaz, ele tem a intenção de ressaltar um elemento típico do fazer teológico protestante que é próprio para caracterizar um movimento teológico pós-moderno. Thévenaz compreendeu que a razão humana não é ela mesma enquanto não se vê colocada em questão de forma radical. Assim, é somente no confronto que a razão pode ser desafiada e sair de seu sono dogmático. Esse movimento, segundo Thévenaz, é o que caracteriza a pessoa em sua liberdade. Nesse processo, a luta por uma mais real subjetividade contra suas “resistências interiores” é travada sem transigência. Essa luta toma um caminho aprovado em alguns momentos por Ricoeur, de aprofundamento da consciência de si e que caracteriza o signo de uma filosofia da responsabilidade, de uma filosofia em que a razão humana se encontra em situação.

O que pode então significar a passagem de Schelling, a saber que o Mal não é o inumano, uma vez que a mesma liberdade fundamental produz o humano e o inumano? É, como em Nabert, o injustificável além de l'EN DEÇÀ as normas; aqui além de l'en-deçà o inumano? “A fronteira do mal não é aquela do inumano, é sempre outra coisa” (RICOEUR, 2007, p. 66).

Esta postura de “colocar em xeque a razão” é forçada pelo “alter” da própria razão, ou seja, a fé. Trata-se de uma retomada da tradição que define

o ser humano por sua razão: animal racional. E assim, o filósofo suíço pode afirmar “descobrir o fundamento da condição humana quando a razão quando a razão tem perdido suas seguranças tradicionais e não pode mais repousar senão sobre si mesma”. Dessa forma, as características que compõem este princípio protestante implicam a inserção de um movimento contra quaisquer tipos de engessamento, seja ele intelectual ou institucional, mantendo sempre uma espécie de “reserva hermenêutica”.

CONCLUSÃO

Se a problematização inserida no “princípio protestante” for pertinente a ambos os campos como se configuram nos nossos dias, à teologia e à filosofia, teremos um interessante resultado. O de que justamente é a partir do cristianismo nascente que, na história ocidental, dá-se uma “problematização” que, em um primeiro momento, contesta tanto o próprio fazer teológico, que tem se nutrido do fazer filosófico ocidental e o nutrido também, assim como a certas pretensões do fazer filosófico. Em um segundo momento, esta problematização especificamente cristã é o que possibilita tanto à teologia quanto à filosofia libertarem-se de si mesmas, de suas próprias limitações e pretensões de palavra última, ou seja, de certo modo, podem ser “pós-modernas”. Nesse sentido, chegamos ao resultado de que é a partir de uma inspiração “religiosa” que tanto a teologia e filosofia podem se livrar para serem elas mesmas na assunção de sua plena humanidade. Para isso, teremos que falar do conceito de “novo” a partir das pretensões de verdade que o cristianismo propôs diante do mundo do seu tempo e que aqui apresentamos como uma verdadeira “subversão” dos modos de compreensão clássicos dominantes, uma subversão da própria linguagem.

REFERÊNCIAS

- RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu’ à la mort**. Paris: Seuil, 2007.
- RICOEUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique I**. Paris: Editions Du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. **La mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Lectures 3: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul. **La Vie chrétienne**, journal de l’Église presbytérienne au Canada, 1992.

THÉVENAZ, Pierre. **La condition de la raison philosophique.** Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1960.

RELIGIÃO E POLÍTICA: A CONSOLIDAÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO DOS EVANGÉLICOS NEOPENTECOSTAIS ATRAVÉS DA MARCHA RESGATE NO MUNICÍPIO DO CABO DE SANTO AGOSTINHO-PE

Ricardo Jorge Silveira Gomes – Mestre – UNICAP

Adriana Guilherme Dias da Silva Figueirêdo – Mestranda – UNICAP

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar os fatores relacionados aos eventos culturais que marcaram a institucionalização da igreja evangélica de expressão neopentecostal como ato político, no município do Cabo de Santo Agostinho, levando em consideração a construção de uma identidade cultural através do evento denominado "Marcha resgate". Diante disso, buscamos compreender como são construídos os elementos culturais dos evangélicos neopentecostais, no atual contexto de midiatização cultural, que emerge a partir do avanço das novas tecnologias e da globalização, assim como entender os meios e finalidades da inserção destes novos elementos e de como eles são reelaborados nas manifestações culturais no meio neopentecostal. Outro fator que nos chama a atenção nessa área, diz respeito a aparente estratégia de utilização da cultura, sobretudo nas suas manifestações relacionadas a música e a dança, como meio de ocupação do espaço público e político. A contribuição desse artigo para a sociedade e para a academia, consiste na possibilidade de ampliação acerca do entendimento dos elementos culturais e o movimento de associação entre estes e o universo neopentecostal, com suas manifestações próprias, assim como a contribuição para a reflexão acerca dos desdobramentos relacionados a instrumentalização da cultura como meio de legitimação da expressão religiosa em sua modalidade pública, e principalmente, sua associação com a atividade política deste segmento religioso. Nesse sentido procuramos trazer um panorama fidedigno das motivações políticas e religiosas subjacentes ao discurso e às práticas das igrejas evangélicas no contexto cultural, a partir evento cultural marcha resgate.

Palavras-chave: Religião; Política; Poder; Cultura Neopentecostal.

INTRODUÇÃO

A escolha do tema deste trabalho se deu em virtude de nossa observação das estratégias utilizadas pelas igrejas neopentecostais, para a ocupação do espaço político ambicionado por estas, a partir da utilização da cultura (música e dança) e, sobretudo da cultura midiática, como elemento de consolidação deste espaço, foco do presente estudo. Para tanto, partimos do evento cultural denominado “Marcha Resgate”, que entrou no cenário cultural religioso do município do Cabo de Santo Agostinho¹⁹⁷, organizado pela Igreja Kerigma, uma das principais igrejas evangélicas neopentecostais do Município do Cabo de Santo Agostinho desde 1998. O aumento de vereadores evangélicos neste município, já bastante evidente nos últimos pleitos eleitorais, deixa claro que o fator religioso ainda continuará a ser decisivo por muito tempo na vida cultural, social e política brasileira (SIEPIERSKI, 1997). Seguindo uma abordagem a partir do prisma da História Cultural¹⁹⁸, delineada por Peter Burke¹⁹⁹, procuramos focalizar nos mecanismos associados aos eventos culturais que marcaram a institucionalização da igreja evangélica (neopentecostal) como ato político, buscando investigar a presença dos elementos culturais da Marcha Resgate, que entrou no cenário cultural religioso do município do Cabo de Santo Agostinho desde 1998, organizada pela Igreja Kerigma²⁰⁰.

ESTADO, RELIGIÃO E LAICIDADE: ENTRE AVANÇOS E RECUOS

Desde a separação entre o estado brasileiro e a igreja, prevista na Constituição de 1891, por ocasião da queda do império português com a instauração da república, o tema da laicidade é discutido de forma calorosa, e vez por outra vem à tona por meio de situações diversas que, ao longo da nossa história recente, parecem evidenciar o quão tênue é a linha que divide

¹⁹⁷ - O Cabo de Santo Agostinho com uma população estimada de 204.653 pessoas, fica localizado na Mesorregião Metropolitana do Recife, Microrregião de Suape, com uma área territorial de 448.735 km. Sua distância é de 33 km do Marco Zero de Pernambuco, a 20 km do Aeroporto, sendo o acesso mais utilizado o rodoviário, pelas rodovias BR – 101 Sul e PE – 60, seguindo da PE – 28 (Rodovia Vicente Pinzón) e pela Via Parque/Paiva que dá acesso às praias do município, tais como Gaibú, Itapuama, Paraíso e Suape (IBGE, 2010).

¹⁹⁸ - História Cultural: A pergunta feita por Peter Burke, O que é história cultural? Formulada há mais de um século, até hoje não obteve resposta satisfatória. Sem a pretensão de esgotar um tema tão complexo, o autor procura explicar a emergência, a partir da década de 1970, dos aspectos culturais do comportamento humano como centro privilegiado do conhecimento histórico, o que ele chama de virada cultural. Esse modo de compreender a história resultou em um certo abandono dos esquemas teóricos generalizantes, com a valorização de grupos particulares, em locais e períodos específicos.

¹⁹⁹ - BURKE, Peter. O que é história cultural? . Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

²⁰⁰ - Igreja Evangélica Apostólica Missão Kerigma, de expressão neopentecostal, foi fundada no dia 31 de julho de 1988.

estas esferas. Seja por questões de ordem moral e ética, ou por questões relacionadas à dificuldade em aplicar de forma coerente o princípio da laicidade sem prejuízo da liberdade religiosa assegurada no texto constitucional, observamos o quão complexo é administrar estas questões (EMMERICK, 2010).

A análise do caso brasileiro, reveste-se de particular característica quanto à questão da laicidade, uma vez que durante o período de dominação portuguesa, o Brasil sofreu forte influência do catolicismo, que aliado ao projeto expansionista português, subjugou e determinou os rumos das colônias que não eram mais do que parte de um grande projeto político-econômico, onde a religião desempenhava o papel fundamental de legitimação no que foi o denominado sistema colonial. Deste modo, podemos ver o quanto a igreja ditava o que era ou não aceitável do ponto de vista moral e mesmo jurídico, uma vez que as leis vigentes no Brasil Colônia eram as mesmas de Portugal, confundindo-se muitas vezes com as leis de Deus, (leia-se, com as leis ditadas pela Igreja Católica). Com isso, fica evidente que a atuação da Igreja Católica foi muito além do campo religioso, estendendo-se no espaço social e político, situação que não foi alterada nem com a proclamação da independência do Brasil, ocorrida em 07 de setembro de 1822.

Como resultado deste contexto histórico, podemos observar que, foi construída uma visão muito particular quanto ao estabelecimento das relações entre o Estado e a religião no Brasil, que evidenciam uma compreensão da laicidade a partir da noção de pluriconfessionalidade, conforme a categorização proposta por Diniz, Lionço e Carrião (2010), onde no lugar da neutralidade confessional que marca países como a França, existe o entendimento do fato religioso como anterior ao pacto social, sendo portanto, a pluralidade religiosa vista como expressão pública do respeito à diversidade religiosa.

REPERCUSSÕES DO MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO

O pluralismo religioso no Brasil está em crescente expansão e com ele, a competição religiosa e o número de igrejas se multiplicam quase que diariamente, bem como o número dos chamados “sem-religião” que, importa frisar, não deixam de ser, necessariamente, religiosos, embora não se considerem pertencente a nenhuma religião organizada. Esse processo de mudança num país tradicionalmente católico é fruto de uma enorme mobilidade no campo religioso.

O neopentecostalismo teve seu início no Brasil, por volta da segunda metade da década de 1970 (MARIANO, 2004), quando vários segmentos das igrejas evangélicas de cunho pentecostais, IURD (Igreja Universal do Reino de

Deus), Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo passaram a pregar a doutrina da renovação pentecostal (MARIANO, 2004). Esse movimento, como ficou conhecido, caracteriza-se por enfatizar a atualidade dos milagres divinos, a guerra contra o diabo e seus representantes aqui na terra e a Teologia da Prosperidade, segundo a qual os filhos de Deus, os cristãos, devem ser prósperos e vitoriosos em seus empreendimentos terrenos, doutrinas bastante difundidas entre seus seguidores, não importando a classe social a que pertençam, o que os fez crescer, ganhar visibilidade e seguidores no Brasil.

Embora o fenômeno do neopentecostalismo seja considerado recente, suas origens remontam o pentecostalismo “clássico”, que teve sua introdução e expansão no Brasil, início do século XX, mais precisamente na primeira década do século (MARIANO, 2004). O pentecostalismo “clássico” abrange as denominações Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. Um segundo grupo de igrejas surge no Brasil a partir da década de 1950, tendo seu evangelismo centrado na pregação da cura divina. Desse grupo surgiram as igrejas Brasil Para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção. O crescimento numérico constatado a partir dos anos de 1980, especialmente de denominações pentecostais e neopentecostais, transformou as maneiras de pensar os evangélicos no Brasil. Após as duas décadas que separam o censo de 1991 e o de 2010, o percentual de declarantes evangélicos passou de 9% para 22,2%, um aumento, sobretudo de denominações pentecostais e neopentecostais (Censo, 2010).

No município do Cabo de Santo Agostinho, cidade localizada no Estado de Pernambuco, os católicos (Apostólico Romano, Apostólica Brasileira e Católica Ortodoxa), representam 51%. Entretanto, os evangélicos (de Missão, igreja evangélica Luterana, Igreja Evangélica Presbiteriana) representam 49%, da população do município (IBGE, 2010).

CULTURA MIDIÁTICA E A OCUPAÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO NA MARCHA RESGATE

Segundo Joana Puntel (2010), estamos vivendo uma **cultura midiática**. “Aqui, nasce um novo sujeito em suas relações, bem como uma nova maneira de ensinar e de aprender, há, portanto, uma nova lógica”. Para a estudiosa, existe atualmente a interatividade, com as **redes digitas**, e uma nova forma de comunicação começa a se realizar e, “agora, todos são interlocutores”. A cultura midiática está no núcleo da globalização e também no centro das transformações sociais, consequentemente,

ela propicia mudanças nos diversos segmentos da sociedade e na vida cotidiana dos indivíduos. Isso resulta em um movimento no qual a cultura sofre ações que geram mudanças em ambientes díspares de veiculação da informação, e, ainda, nos mais variados suportes que propiciam a interação com o receptor, construindo e localizando o indivíduo nesse novo momento cultural da sociedade.

Quando entram no mundo da mídia, as igrejas não levam em conta que o processo mudou. Os dispositivos tecnológicos, tão importantes, são apenas uma pequena parte, a ponta visível do iceberg, de um novo mundo estruturado pelo processo de midiaticização da sociedade [...] Entendo que muito mais que uma tecnointeração, está surgindo um novo modo de ser no mundo, representado pela midiaticização da sociedade (PUNTEL, 2010.p.156).

Inseridos nesse universo, surge um novo jeito de ser evangélico e, a primeira impressão que se tem, é que as igrejas neopentecostais se diferenciam de igrejas como a Assembleia de Deus, e se aproximam de outras como a Renascer, marcadas predominantemente pelo caráter neopentecostal de seus membros e pela herança cultural herdada de seus fundadores. A Marcha no Brasil é herdeira direta da *City March*, realizada em Londres em 1987, em resposta às diferentes formas de manifestações que os grupos descontentes com o governo Thatcher, especialmente os de juventude, herdeiros da “contracultura” estavam vinculados. A *March for Jesus*, como passou a ser chamada, se tornou um evento internacional, realizado em mais de uma centena de cidades de todo o mundo e, o centro do evento, desde seu surgimento, foi a utilização da música como forma privilegiada para o evangelismo, extrapolando “as paredes dos templos” (Giumbelli 2014). Diferente de versões de outros países, em que a marcha une protestantes e católicos (Ingalls 2012), no Brasil, a “Marcha” passa a ser realizada em 1993 através de esforços da Igreja Renascer em Cristo, (Neopentecostal) que busca uma maior visibilidade aos “evangélicos” no país. Articulada com importantes setores da indústria fonográfica, essa igreja teve papel chave na formulação do que veio a ser chamado de música gospel no Brasil, termo que foi inclusive patenteadado pela bispa Sônia Hernandez, líder dessa denominação (Cunha, 2007).

A Marcha resgate, que pode ser considerada um desdobramento da Marcha para Jesus, constitui-se no maior evento evangélico da cidade de Cabo de Santo Agostinho e foi iniciada no ano de 1998 pela igreja Kerigma, e nos primeiros anos, conseguiu unir as principais lideranças evangélicas da cidade,

contando com mais de 20 mil pessoas e podemos observar que a marcha resgate está profundamente inserida na “cultura gospel” nacional, prova disto é a presença maciça de artistas e pastores de outras denominações evangélicas nas edições da marcha, o que não é tão frequente em outros segmentos. Assim como em todas as edições já realizadas, a Marcha resgate se constituiu no município do Cabo de Santo Agostinho como um evento ancorado em apresentações musicais e que passou, por isso, a ser parte de um circuito de música evangélica que veio ganhando cada vez mais corpo desde então. A adesão dos fiéis pentecostais e principalmente neopentecostais, não tardou, acompanhando um movimento geral de busca de alianças em diferentes segmentos da sociedade cabense, principalmente na esfera pública municipal, que atualmente, é a maior financiadora da marcha resgate. (AMUPE²⁰¹, Abril, 2015).

A marcha opera como uma ferramenta fundamental de reconstrução do espaço público a partir da experiência e dos significados que passam a estar atrelados a ela. Altera-se desse modo a paisagem da cidade, não apenas em termos visuais, mas também, com os milhares de pessoas que marcham carregando cartazes e blusas oficiais da marcha, com as mensagens relativas a Jesus e aos patrocinadores. Como o autor afirma abaixo:

A chamada Nova História cultural não recusa de modo algum as expressões culturais das elites ou classes “letradas”, mas revela especial apreço, tal como história das mentalidades, pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas... Em uma palavra, a Nova História cultural revela uma especial afeição pelo informal e, sobretudo, pelo popular (VAINFAS, 1997, P.148,149).

No processo da marcha, liturgia e modelo midiático são transformados, construindo uma nova forma de se colocar na cidade enquanto “evangélicos”, de modo que, podemos deduzir que a Marcha Resgate é um evento chave para pensar na construção de uma ocupação de espaço político, pelo segmento evangélico, denominado neopentecostal, não somente na cidade do Cabo de Santo Agostinho, mas de modo mais geral nos diversos movimentos correlatos a marcha, em curso no território brasileiro.

²⁰¹ Associação Municipalista de Pernambuco. A história da Amupe teve início em 28 de março de 1967, por um grupo de prefeitos que sentiu a necessidade de que juntos poderiam ser mais fortes para reivindicar e buscar orientações administrativas para um melhor funcionamento das 184 prefeituras municipais do Estado.

REFERÊNCIAS

- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia.** Rio de Janeiro. Campus, 1997.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad X. 2007.
- DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil.** Brasília: UNESCO/Letras Livres/Editora UnB, 2010.
- EMMERICK, Rulian. As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade. In: **REVISTA LATINO AMERICANA/ Sexualidad, Salud y Sociedad.** Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludSociedad/article/view/383/822> - 2010.> Acessado em: 20 de maio de 2017.
- GIUMBELLI, Emerson. "Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira". In: E. Giumbelli. **Símbolos religiosos em controvérsia.** São Paulo. 2014. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/90671507/amupe-29-04-2015-pg-3>> Acesso em: 17/08/2016.
- IBGE, Censo demográfico 2010: Características da população e dos Domicílios – resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.
- MARIANO, Ricardo. "O future não será protestante". **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, v. 1, n. 1: p. 89- 114. 1999.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais – Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil.** Loyola, São Paulo, 2014.
- PUNTEL, J. T. **Comunicação: diálogo dos saberes na cultura midiática.** São Paulo: Paulinas/ Sepac, 2010.
- SIEPIERSKKI, Paulo. "Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil". **Estudos teológicos.** V. 37. Paulinas: São Paulo. 1997.

A JUSTIÇA SOCIAL NO SERMÃO ESCATOLÓGICO DE MATEUS 25,34-36.40 COM ÊNFASE NA CATEGORIA FORASTEIRO

Rubens Alves Costa – Mestre – PUC Goiás

Resumo: O Sermão Escatológico do Evangelho de Mateus 25,34-36.40 denuncia os ambientes sem justiça social nos contextos sociais da Palestina e no Sul da Síria do primeiro século d.C. A pesquisa teve como objetivos destacar que a injustiça social é uma construção de diversos segmentos e também evidenciar que a meta social de Jesus era implantar um Reino fundamentado na justiça social, conforme o Evangelista Mateus. Entre os segmentos construtores de injustiça social apontam-se o governamental e o religioso que se acomodam ao *status quo* vigente e assim não têm interesse em mudanças. Aborda-se a questão da justiça social a partir da teoria sociológica (modelo) conflitual. A hipótese pesquisada foi fundamentada na proposição de que *o Jesus Cristo descrito por Mt 25,34-36.40 é dos miseráveis. Mateus aponta para um Jesus que está no meio de quem tem fome, sede, é forasteiro, estava nu, enfermo e preso. Então, são os que fazem boas obras que entrarão na posse do Reino.* Para a investigação da hipótese abordou-se o contexto histórico; como eram articuladas as categorias fome, sede, forâneos, desnudos, doentes e presos no Sermão Escatológico de Mateus e em que essas categorias contribuíram para a formação do contexto comunitário mateano de injustiça social. Atualizou-se também o texto de Mt 25,34-36.40 estudando o fenômeno migratório haitiano para o Brasil que ocorreu depois do terremoto de 2010. Optou-se pelo método histórico-crítico para entender a vida social da época pesquisada. Concluiu-se que a injustiça social continua presente na sociedade atual. E, que os mesmos mecanismos que geravam e fomentavam a injustiça social na época do Evangelista Mateus, continuam sob outros formatos hodiernamente.

Palavras-chave: Justiça social; Injustiça social; Evangelho de Mateus; Estrangeiro; Misericórdia.

INTRODUÇÃO

O tema abordado nessa pesquisa²⁰² foi “A justiça social no Sermão Escatológico de Mateus com ênfase na categoria forasteiro”. Para abordá-lo, investigou-se os *status* de injustiça social da Palestina do primeiro século d.C. e no Haiti a partir da colonização espanhola. Entende-se que a injustiça social constrói e fomenta a pobreza, forâneos, fome e a miséria. Os movimentos migratórios são consequências de *status* de injustiça social no país de origem do migrante. Assim, uma sociedade orientada pela injustiça social é assimétrica e caótica.

O objetivo geral da pesquisa foi abordar Mateus 25,34-36.40 e os ambientes de injustiça social denunciados por ele. Os objetivos específicos foram: 1 – Evidenciar o Sermão Escatológico do Evangelho de Mateus 25,34-36.40 como um denunciador de ambientes sem justiça social nos contextos sociais da Palestina e no Sul da Síria do primeiro século d.C. 2 - Evidenciar que a injustiça social é uma construção social. Seus principais atores são os governos e a religião. 3 - Evidenciar que a meta social de Jesus era implantar um Reino fundamentado na justiça social.

A pesquisa teve como problemática a justiça social e as injustiças no tempo de Mateus e da sua comunidade. Nessa perspectiva buscou-se a gênese da injustiça social e quais foram os agentes e agências fomentadores desse processo que ao cabo dele culminou em um *status* de injustiça social na Palestina e no Sul da Síria do primeiro século. Nela, provavelmente, a comunidade mateana estava inserida, permeada de miséria, passando fome e sede; com desnudos, forâneos, sem terras, sem teto, doentes etc.

Justifica-se a escolha do tema por entender que as situações de injustiça social que ocorriam nos tempos do Evangelista Mateus continuam ocorrendo, sob novas roupagens, nos dias atuais. Os movimentos migratórios atualmente em curso como, por exemplo, o da migração haitiana para o Brasil a partir de 2010 é reprodução hodierna das injustiças sociais daquela época.

O Evangelista Mateus entendia uma comunidade como uma agência libertadora. Assim, o principal objetivo dela era libertar os homens e mulheres do jugo das leis rabínico-farisaicas (LANCELLOTTI, 1980, p. 30). Ele entendia também que a re-humanização dos marginalizados está vinculado à reestruturação e a substituição de instituições. O modelo sócio econômico-financeiro imposto pelo Império Romano aos povos conquistados, o modo de produção escravagista, era injusto e perverso. Ele gerava fome; sede; nudez; prisão;

²⁰² Esta comunicação foi originada da dissertação de mestrado aprovada pelo Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC - Goiás em março de 2017.

doenças; forâneos. Assim, somente com mudanças no modo de produção o *status quo* dos necessitados poderia ser alterado. No entanto, isso só seria possível se a elite dominadora permitisse a adoção de políticas sociais com mais justiça social e menos egoísmo. No polo oposto, o projeto social de Jesus consistia na fraternidade e partilha (FERREIRA, 2011, p. 178).

A comunidade de Mateus, por fé, estava convencida da presença renovadora de Cristo em seu meio. E essa convicção dava aos mateanos uma fé ativa e uma abertura a todos que não eram de origem judaica (todas as nações Mt 25,32). No Evangelho de Mateus há uma tensão permanente entre o fechar sobre si ou o abrir para os outros. No entanto a ordem final do evangelho é anunciar o *kerigma* universalmente, ou seja; para todos os povos. Ninguém poderá ser excluído (GENDRON, 1999, p. 75). Portanto, um evangelho sem ranços xenofóbicos.

INSTITUTOS FORMATADORES DA INJUSTIÇA SOCIAL NA COMUNIDADE MATEANA

Na comunidade mateana era perceptível um *status* de injustiça social. Nela havia fome, nudez, doenças, sem-terra, prisões. O conluio de Roma com: os governos dependentes, os políticos e os religiosos da região contribuía para a geração e manutenção desse *status*.

Roma exigia dos povos conquistados o pagamento de pesada carga tributária e o suprimentos de *commodities* (trigo, etc.). Cobravam-se impostos de tudo: impostos municipais; de vendas de escravos; circulação de mercadorias; pedágios; alfandegários; prostituições e mais. Quem não pagava seus impostos corria sérios riscos. O inadimplente rural tinha suas terras confiscadas. E, o devedor do *tributum capitis* era vendido como escravo para liquidar a sua dívida com o fisco romano. A política fiscal romana enfraquecia as economias regionais gerando empobrecimento. Os ricos sonegam o que conseguiam e os pobres eram obrigados a pagar cada vez mais imposto (ARENS, 1997, p. 120).

O contexto de injustiça social na comunidade mateana resultava também da atuação associativa de instituições locais: civis, políticos, religiosas com o poder dominante. Aderiam à Roma os governadores dependentes; os cobradores de impostos (os publicanos) e os fariseus pós anos 70 que representava a nova liderança judaica (o judaísmo formativo).

Durante o reinado do governador dependente Herodes houve uma enorme quantidade de desapropriações fraudulentas de terras. Os camponeses ao serem expulsos de suas terras buscaram refazerem as suas existências em

bolsões habitacionais rurais (favelões). Nesses bolsões não havia terras suficientes para produção de víveres e assim eles passavam: fome, sede, e não tinham vestimentas. Viviam como forasteiros longe de seus *habitat*. A comunidade mateana é provavelmente um desses bolsões. Uma sociedade com fome, sede, nudez e sentimento de desamparo é uma sociedade sem justiça social. E assim, as terras da Palestina, em mãos erradas, deixaram de exercer o seu papel social (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 128).

Os impostos romanos eram arrecadados pelos publicanos (*publicani*) e pelos *telônais*. Ambos eram designados por Roma. Portanto, agentes privados da confiança imperial. Os publicanos eram odiados pelos nativos pelo fato deles exigirem dos contribuintes mais do que o fisco romano mandava cobrar. Assim eles exploram seus irmãos judeus. Os *telônais* eram pessoas ricas que antecipavam para Roma, do próprio bolso, o montante dos impostos a serem arrecadados durante o ano fiscal. Como contrapartida pela antecipação, o Império Romano deixava-os 'livres' para sobretaxar os impostos da maneira com bem entendessem. É óbvio que isso gerava: agiotagens; abusos; extorsões; apropriação indébita; recebimentos a pingues que geralmente são mais onerosos para o devedor. O contribuinte que não conseguisse pagar os tributos para os *telônais* provavelmente perdia para estes as suas propriedades e até podiam ser vendidos como escravos para saldar suas dívidas tributárias.

A comunidade mateana passava por duas crises distintas. A primeira de pauperização onde: a fome, sede, miséria e a falta de moradia eram realidades existenciais. A gênese desta crise estava na espoliação dos seus ativos por Roma e pelos seus agentes governamentais indiretos e civis. A segunda era uma crise ideológica. Ela gerava um *status* de excludências social. O mateano que professasse confissão de fé dispare da confissão do judaísmo não era socialmente aceito. Passava a ser alvo de perseguições e a maioria era expulsa dos ambientes sociorreligiosos judaicos. Em suma, a comunidade mateana era refém de dois regimes altamente provocadores de injustiça social: os governos totalitários e ditadura teocrática.

Este foi o ambiente que Roma e seus agentes formataram naquela época. Nele Jesus nasceu. Era um ambiente desfavorável aos estratos sociais inferiores. Entende-se que as injustiças sociais com acentuado *status* de pauperização tinha a sua gênese naqueles contextos. Para inverter essa situação uma revolução precisava ser feita. A revolução proposta por Jesus consistia em exercer equidade, fraternidade e partilha entre os povos.

MOVIMENTO MIGRATÓRIO HAITIANO PARA O BRASIL: PERSPECTIVAS E ANALOGIAS COM MT 25,34-36.40

A pesquisa atualizou o texto sagrado de Mt 25,34-36.40 abordando o fenômeno migratório haitiano para o Brasil que ocorreu depois do terremoto de 2010.

O imigrante haitiano que veio para o Brasil é uma *persona* desesperançada com a situação político-socioeconômica da sua terra natal e que viu no Brasil a possibilidade de novos recomeços. O *status* de injustiça social quase que generalizado em que se encontra atualmente o haitiano e a haitiana é consequência das relações de dominações historicamente construídas e fomentadas naquele país.

A primeira dominação foi a espanhola iniciada em 1492. A segunda foi a francesa a partir de 1697 até a independência em 1804. Embora o país tenha tornado-se a primeira república negra do mundo governada por agentes de ascendências afros (MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p, 95); não houve transformações estruturais, pois os novos dirigentes continuaram com a mesma metodologia dos governos anteriores onde uma elite minoritária dominava, através de violências, uma massa pobre e analfabeta. Seguiu-se com a dominação estrangeira (estadunidense) pelo viés de ditadores indígenas (nativos locais) liderada inicialmente pelo médico François Duvalier - o *Papa Doc* -, e o seu filho Jean-Claude Duvalier, - *baby Doc* -, de 1957 até 1986. Foi um período de intenso terrorismo. Quem se opunha a eles era exterminado.

Derrubada a ditadura Duvalier, seguiu-se um período de instabilidade e violência na sociedade. O presidente que fora eleito em 1990 (Jean-Bertrand Aristide) foi deposto do cargo sob a acusação de fraude eleitoral. O presidente do Supremo Tribunal assumiu o governo nacional.

Em janeiro de 2010, após a passagem de três furacões no ano anterior, o Haiti foi atingido por um abalo sísmico de 7,3 na escala Richter complicando ainda mais a vida do haitiano. Duzentos e trinta mil pessoas morreram e 1,5 milhões ficaram desabrigadas na capital e interior. Na capital, Porto Príncipe, cerca 80% das suas edificações ruíram. Incluídas nessas construções estavam hospitais, escolas, postos policiais e até o palácio presidencial (MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p, 99).

São esses os principais fatores político-socioeconômicos, naturais que influenciaram o fluxo migratório para o Brasil. Em suma, ao cabo de tudo isso, a vida do haitiano da base da pirâmide tornou-se insuportável e não restou a ele outra opção a não ser deixar o seu país. Então, o perfil do haitiano que

migrou para o Brasil é o de uma pessoa desesperançada, sem perspectivas em sua terra natal e vítima de um *status* histórico de injustiça social.

Abordou-se a migração haitiana a partir de algumas teorias de migração. Na perspectiva da Teoria histórico-estrutural concluiu-se que a migração foi motivada pelas desigualdades regionais construídas ao longo da história do Haiti. Quanto à teoria microeconômica neoclássica concluiu-se que a migração deu-se em decorrência da desigualdade de rendas entre o Haiti e o Brasil, pois os haitianos têm a menor renda per capita dos países da América Latina (1.339 dólares /ano). E, quanto aos enfoques teóricos de repulsão e de atração desenvolvidos por Ravenstein conclui-se que a migração haitiana para o Brasil deu-se porque as condições de saúde, emprego, totalitarismo, fome, desastre naturais etc. que eram acentuadamente desfavoráveis no Haiti não eram de igual forma no Brasil.

E então, como os haitianos foram recebidos no Brasil pós o desastre natural de 2010?

O governo brasileiro concedeu vistos humanitários e não de refugiados aos haitianos. Entende-se que a posição do governo brasileiro de não conceder o *status* de refugiado foi uma grave violação aos direitos humanos dos haitianos, pois segundo o prescrito no item III da Lei 9.474 de 1997 (Lei sobre Refugiados), as condições motivadoras da emigração para o Brasil - desastre natural -, são consideradas, na verdade, uma exposição à situação de "grave e generalizada violação de direitos humanos". Como os vistos humanitários têm caráter temporário, ao negar o refúgio, o governo brasileiro não só se esquivou de garantir aos haitianos uma proteção sustentada, mas também, substituiu essa garantia por uma normativa baseada em sentimento momentâneo (THOMAZ, 2013, p. 139).

A sociedade civil brasileira não atendeu as expectativas de acolhimentos esperadas pelos haitianos que migraram para o Brasil. Desde o ingresso em solo brasileiro a estada dos haitianos foi marcada por dificuldades. Muitas delas relacionadas à falta de solidariedade da sociedade civil como um todo.

Sem local para morar os imigrantes foram acomodados temporariamente em galpões superlotados em péssimas condições de higiene e de saneamento básico. Neles não havia água potável e o esgoto era a céu aberto (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 107).

Os haitianos que vieram para o Brasil possuem qualificação profissional. Mas, apesar de qualificados, o mercado brasileiro, ressalvando poucas exceções, explora a força de trabalho haitiana, principalmente daqueles que estão de forma ilegal no país, como uma mão-de-obra barata e sem os mesmos direitos trabalhistas que são usufruídos pelos nacionais. A literatura científica

registra que na região de Cascavel, no estado do Paraná, os haitianos são contratados pelas indústrias frigoríficas para exercerem as funções que os brasileiros não querem mais fazer por entender que elas são exaustivas. Assim, os postos de trabalhos são ocupados pelos haitianos que se sujeitam às insalubridades e a salários bem menores do que os que são recebidos pelos brasileiros (MARTINS *et al*, 2014, p. 5-6).

Assim, além de serem políticas trabalhistas assimétricas elas podem ser classificadas como escravidão análoga.

As atuações das comunidades eclesiais brasileiras no que diz respeito ao acolhimento dos haitianos imigrados no território brasileiro deixaram muito a desejar. Suas ações são isoladas e, ressalvando algumas exceções, estas se restringem apenas às ajudas emergências relacionadas aos primeiros momentos que o imigrante ingressa no Brasil. Não se tem conhecimento de que as comunidades articulam políticas e mobilizações voltadas para a inserção do imigrante em um projeto vivencial abrangente e definitivamente ressignificante, rehumanizante, libertador e transformador do *status* que ele herdou da sua terra natal (THOMAZ, 2013, p. 138-139).

CONCLUSÃO

O objetivo geral proposto para a pesquisa que foi abordar Mateus 25,34-36.40 e os ambientes de injustiça social denunciados pelo texto, a partir de perspectivas sociológicas do modelo conflitual, com o foco na categoria “forasteiro” foi atingido. Pois, as investigações empreendidas confirmaram que a pedagogia proposta no texto pesquisado continua não sendo aplicada em nossos dias. A sociedade contemporânea constrói e fomenta a injustiça social como a pesquisa demonstrou no fenômeno migratório haitiano de 2010. E assim, para que haja uma inversão do *status* de injustiça social para o de justiça social é necessário que os agentes envolvidos deixem o egoísmo e pratiquem a justiça e a misericórdia.

REFERÊNCIAS

- ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- FERREIRA, Joel Antonio. **Paulo, Jesus e os marginalizados**: leitura conflitual do novo testamento. 2. ed. Goiânia: PUC Goiás; América, 2011.

GENDRON, Philippe. **Medo e fé no Evangelho de Mateus**: o ato de crer nos dias de hoje. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

LANCELLOTTI, Angelo. **O comentário ao evangelho de São Mateus**. Tradução de Antonio Angonese; Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1980.

MARTINS, José Renato Vieira Martins (Coord.). **A diáspora haitiana: da utopia à realidade**. UNILA, USP, Fundação Friedrich Ebert, 2014. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/11203.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

MORAES, Isaias Albertin de; ANDRADE, Carlos Alberto Alencar de; MATTOS, Beatriz Bessa. A Imigração Haitiana para o Brasil: causas e desafios. **Revista Conjuntura Austral**, Porto Alegre, vol. 4, n. 20, out. nov 2013. Disponível em:

<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/view/35798/27329>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

THOMAZ, Diana Zacca. Migração haitiana para o Brasil pós-terremoto: indefinição normativa e implicações políticas. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 4, p. 131-143, jun 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/56732>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

UMBANDA: ESBOÇO SOBRE SUA PRÁTICA E SUSTENTABILIDADE²⁰³

Sandra Chaves – Doutoranda – PUC Goiás

Resumo: A contemporaneidade é um período marcado por características bem específicas, como abertura à diversidade, a proliferação do consumismo em massa, a busca incessante de um hedonismo insaciável e a centralização no/do sujeito como solucionador de todos os problemas, como uma panaceia personalizada. Apesar disso, o ser humano contemporâneo não abandonou o sentimento religioso. Ao contrário, o retomou com afinco, mas com características bem particulares e peculiares. As religiões institucionalizadas acompanharam este processo se adaptando, procurando pontes entre o sagrado e o profano, secular. Dentre elas este trabalho volta o olhar para a Umbanda, tradição de matriz africana com influência do espiritismo, da pajelança e mais recente, do oriente. O objetivo deste trabalho é analisar, em linhas gerais alguns aspectos que envolvem a prática religiosa da Umbanda e uma das preocupações relativamente recente da contemporaneidade: o meio ambiente. A Umbanda é tida como uma das religiões “essencialmente ecológica” devido à importância dada à natureza nos cultos afro. Analisar aspectos como uma suposição de consciência ecológica automática, ou o apontamento de seus adeptos como poluidores da natureza são considerações cernes deste estudo. Para tal, são utilizados instrumentos de pesquisa teórica com embasamento bibliográfico, bem como investigação de caráter exploratório no campo como vislumbre inicial e apreciação junto aos autores pesquisados. A partir desse processo há indicativos que a cosmovisão afro-brasileira, com sua ‘preocupação ecológica internamente no campo religioso’, e aqui em particular a Umbanda, poderia permitir uma ampliação do debate de uma prática ecológica efetiva, dentro e fora do âmbito religioso, e em mão dupla. Estes seriam indicativos que estão abertos a novas proposições e ampliação do debate.

Palavras chave: Religiões Afro-Brasileiras; Umbanda; Contemporaneidade; Sustentabilidade.

"A natureza é o espelho material do Orum, portanto nossa missão é cuidar dela em todos os seus aspectos".

²⁰³ Este trabalho foi baseado a partir da pesquisa desenvolvida pela autora em seu doutorado em andamento.

(cartilha Oku Abo Espaço Sagrado, s/d).

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade onde o processo de racionalização, diminui o encantamento do mundo, como comenta Weber (1991), a racionalização, enquanto o desenvolvimento das ciências, das tecnologias e da burocracia no mundo capitalista, simbolizaria um desencantamento do mundo, haja visto que se perderia o sentido essencial e as ações se tornam fragmentadas, especializadas, departamentalizadas.

Apesar desse quadro, ocorre um processo de 'reencantamento' do sagrado, sinalizado por Pierucci (1997) e que Berger (1997) complementa que no campo da transcendência haveria busca de alternativas para um 'reencantamento religioso', propiciado pela diversidade dos tempos da contemporaneidade.

Esta abertura criou possibilidade de maior visibilidade social ao 'encantamento' mágico-religioso de diversas tradições religiosas, entre elas as de matriz africana, especialmente nas últimas décadas. Esse 'encantamento' poderia ter raiz em sua conexão com a natureza. Nas religiões de matriz africana, há uma cosmovisão de profunda ligação com a natureza, apesar disso também existem comportamentos rituais que poderiam ser classificados como desrespeitoso para com o meio ambiente.

É intento aqui traçar apenas um esboço no caminho desta discussão, aqui é focado sobre alguns aspectos que envolvem a prática religiosa da Umbanda e uma das preocupações relativamente recentes da contemporaneidade: o cuidado com meio ambiente. Esboço este que é base para estudo de doutoramento da autora deste artigo.

UMBANDA E NATUREZA

Para a concepção deste intento, se faz necessário uma breve explanação da cosmovisão da Umbanda.

A Umbanda é uma religião com forte aspecto sincrético, uma vez que em seu processo de formação moldou diversas influências religiosas, principalmente as tradições africanas, com os orixás e sua ligação com a natureza; o Catolicismo, com as concepções dos santos e certos rituais; o Espiritismo e a crença na reencarnação; as tradições da pajelança e seu vínculo ao meio ambiente; e nas últimas décadas também podem ser encontrados princípios da filosofia oriental.

Berkenbrock (1998, p. 150) pontua as influências para formação da Umbanda a partir da base religiosa banto e

sobre a qual já se encontravam influência de elementos do Candomblé e elementos católicos, juntou-se outra influência: a teoria espírita. A doutrina de Allan Kardec não veio apenas confirmar a fé na existência dos espíritos, como contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos. (...) As idéias espíritas também contribuíram para se configurar o papel do intermediador (médium) entre espíritos e pessoas.

Dentro deste bojo se destacam as influências do Candomblé e da pajelança como fundantes para as expressões de reverência ao meio ambiente encantado. As crenças destacadas aqui são, principalmente, a crença em um ser superior, a fé nos orixás e na possibilidade de comunicação entre o mundo natural e o sobrenatural. Em cada uma delas se percebe essa ligação.

No que concerne à fé num ser supremo, Olorum ou Olorumaré é o criador e todas as coisas no mundo. Tanto que várias casas ligam sua imagem à trindade do Catolicismo, sendo Obatalá o Pai, Oxalá o Filho e Ifá o Espírito Santo (Berkenbrock, 1998). Devido à diversidade encontrada nas práticas das casas, mesmo havendo na teologia umbandista uma hierarquia no 'astral' no qual emana o valor de todas as entidades sobrenaturais, autores como Birman (1985) tratam Oxalá como o Deus supremo.

De maneira hierárquica, logo abaixo de Olorumaré ou Olorum estão os Orixás, que seriam personificações da natureza e as entidades. Cada qual representando as sete linhas ou vibrações dentro da Umbanda. Oxalá, ligado ao sol; Iemanjá, às águas salgadas; Xangô, aos raios e trovões; Ogum, à imagem de bravura e vitória na guerra; Oxossi, à caça; crianças à imagem de pureza e inocência e Pretos-velhos, à sabedoria e reverência (Ortiz, 1999). Nas casas onde a influência do Espiritismo é maior, é possível notar a noção de existência da dicotomia entre espíritos de luz (guias), que orientam os seres humanos, e espíritos de trevas (encostos), que tendem a fazer o mau (Birman, 1985).

O terceiro item da cosmovisão umbandística, é a noção de "possibilidade de contatos entre espíritos e pessoas" (Berkenbrock, 1998, p. 157), através do médium (ou 'burro' ou 'cavalo'). Esta ideia não é exclusividade desta tradição, mas aqui, além da ideia de 'mediunidade' como instrumento de progresso (herança espírita), mas aqui se acresce o elemento das chamadas 'consultas' dentro dos rituais de transe ou possessão, propiciadas pelas entidades da linha dos caboclos, pretos-velhos, exus e crianças que formam o conjunto

para esta finalidade, segundo Ortiz (1999). Assim, nesta caracterização passa a haver três domínios distintos: da natureza, representada pelos Caboclos/índios; do mundo civilizado, representado pelos Pretos-velhos e crianças e do mundo marginal, avesso da civilização, periférico, representado pelos exus (Birman, 1985).

Estes aspectos de sua cosmovisão e práticas (orixás e natureza) apontariam para uma classificação da Umbanda como uma das religiões “essencialmente ecológica”. Mas, por conta disso, seria de se supor que seus adeptos são possuidores de uma consciência ecológica automática? Boaes e Oliveira (2011) ponderam que não, pois muitas vezes há o apontamento de seus adeptos como poluidores da natureza.

A construção dessa diferença também pode auxiliar na compreensão da relação de seus fieis e o meio ambiente. Nas casas com forte influência do Candomblé, há uma reprodução do ‘espaço-mato’ “no qual estão contidos os elementos vegetais indispensáveis ao culto” (BARROS, 1993, p. 19).

Já nas casas com maior influência do espiritismo, a presença da natureza se dilui, fica menos marcante, dando lugar a outros elementos mais secularizados como a música instrumental ao invés do atabaque, ou o passe ao invés do padê de exu, entre outros.

CONSIDERAÇÕES

Apesar de não constar registros oficiais, no Ministério Público do Meio Ambiente de Goiás, enquanto denúncias de degradação do meio ambiente por parte das religiões de matriz africana na região metropolitana de Goiânia; há certa preocupação com a destinação dos objetos de oferenda deixados por eles na natureza. As comidas deixadas às margens de rios, riachos, poderiam atrair animais, que ao se alimentar, trariam prejuízo de algum gênero, para si ou para o simbólico da tradição? As velas acesas incorreriam em algum risco para queimadas? Objeto não perecíveis como pratos, cestas, garrafas, entre outros, poderiam significar poluição ao meio ambiente na região metropolitana de Goiânia? São questões para as quais não foram encontradas respostas até o momento.

Por parte dos adeptos da Umbanda, em suas diferentes vertentes e interpretações, não haveria contradição entre a cosmovisão de ligação com a natureza e suas oferendas deixadas na natureza. Porém, em virtude de regras ambientais haveria uma propensão, por parte dos próprios integrantes em adaptar determinados comportamentos, como recolhimento dos objetos, após o ritual, buscando um manejo mais adequado para seus pertences. Esta ade-

quação parece não afetar de maneira significativa o peso simbólico do gestual sagrado, como comenta um fiel “entregamos [a oferenda] na beira do córrego, e buscamos depois, quando eles [os orixás] já pegaram o deles. A gente pega pra não atrapalhar a lei também”.

Este parece ser mais uma demonstração de adaptabilidade desta religião brasileira, onde o que predomina ‘é a dispersão’, segundo Birman (1985). Dispersão também analisada como diversidade, levando em conta sua constituição e a elaboração de seus rituais próprios.

A diversidade litúrgica entre as casas de Umbanda são bem destacadas e marcadas pelo peso que, em sua formação, este local recebeu. Em uma casa com característica fortemente espírita, se observa palestra inicial, a prática do passe, água fluidificada e cursos para seus ‘médiuns’. Em outras a presença dos orixás na gira, o ‘bater cabeça’ ao santo, as vestimentas africanizadas, o padé a exu, não deixam dúvida que a influência predominante é do Candomblé.

Apesar destas demarcadoras diferenças, é perceptível aspectos que as integram como parte deste sistema umbandístico: principal a consulência à entidades, com intuito terapêutico, seja ele físico, emocional, social ou financeiro. E este é o fator determinante para a escolha das casas a serem visitadas.

A partir deste esboço a ideia é acompanhar casas de Umbanda de diferentes influências para levantar um comparativo entre suas práticas de oferenda, sua cosmovisão e o olhar do crente diante da necessidade moderna do “cuidar da natureza”. Traçando parâmetros para analisar a dualidade que se discute sobre a relação entre religiões de matriz africana e o meio ambiente: seriam elas, em especial a Umbanda, representantes do conceito de ‘religiões ecológicas’ ou ‘apenas’ religiões ‘da natureza’?

REFERÊNCIAS

BARROS, José Flávio pessoa de. **O segredo das folhas:** sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BERGER, Peter. **Rumor de Anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Tradução Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERKENBROCK, Volney. **A Experiência dos Orixás:** um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOAES, Antônio Giovanni; OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Religiões Afro-Brasileiras E Ética Ecológica: Ensaio de Aproximações. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n.9, Jan. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/05.pdf>, acessado em 07 jan 2016.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **Reencantamento e dessecularização**: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos estudos*, n. 49, São Paulo: CEBRAP, p. 97-117, 1997.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 4. ed. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.

VICARIATO FEMININO: UMA IMPACTANTE EXPERIÊNCIA NO NORDESTE BRASILEIRO

Sandra Helena Rios de Araújo – Doutoranda - UNICAP

Luzia Valladão Ferreira – Mestranda – UNICAP

Resumo: Em meados do século XX, o Nordeste do Brasil tornou-se alvo de atenções do mundo inteiro pela inovação “pastoral-administrativa” protagonizada por Dom Eugênio de Araújo Sales na Arquidiocese de Natal, Rio Grande do Norte. Ante a carência de sacerdotes, esse Arcebispo não hesitou em confiar a religiosas, mulheres consagradas, a administração de paróquias sem padres residentes. Essa comunicação pretende resgatar a importância histórica deste fato e objetiva ainda o reconhecimento da eficácia feminina no desempenho de responsabilidades pastorais e administrativas nessa peculiar experiência. Totalmente inseridas nas comunidades, utilizando-se de uma metodologia de inclusão, as religiosas atuaram descobrindo e preparando lideranças cristãs em áreas urbanas e rurais. Baseando-nos em registros dos arquivos da Arquidiocese de Natal/RN, apresentamos as Missionárias de Jesus Crucificado como vigárias paroquiais em Nísia Floresta; as Irmãs do Imaculado Coração de Maria em Taipu e as Filhas do Amor Divino em São Gonçalo do Amarante. A população dessas Paróquias, violentada pelo sistema, fruto de uma política social discriminatória, aprendeu a lutar pela sua cidadania, por melhores condições de vida e de trabalho, seguindo os princípios evangélicos. A experiência das vigárias paroquiais, implementada por Dom Eugênio Sales com o respaldo do Papa Paulo VI num momento de plena efervescência de renovação da Igreja Católica, surgiu como uma oportunidade de reflexão acerca dos papéis sócio-religiosos da mulher. Mesmo não pertencendo à hierarquia eclesial, tiveram direito a voz, de igual para igual, nas reuniões do clero e honraram a oportunidade de demonstrar que Deus sabe utilizar-se de Seus filhos, indistintamente, como instrumentos da Sua Vontade. Assistindo Matrimônios, distribuindo a Eucaristia, administrando o Batismo, às Exéquias, cuidando dos bens materiais e assinando os livros das Paróquias, as Vigárias promoveram lideranças e marcaram presença, sendo ainda hoje lembradas com carinho e respeito pelos paroquianos. Até que ponto a reflexão avançou? Até que ponto essa experiência de vicariato feminino pode contribuir, hoje, com as análises e posicionamentos sobre as questões que envolvem a hierarquia clerical e o lugar que a mulher ocupa?

Palavras-chave: Gênero; Religião; Vicariato feminino; Poder Clerical.

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica Apostólica Romana, já a partir de sua denominação, declara e assume ser a continuidade da missão apostólica confiada por Jesus a seus apóstolos, que tem, no Sacramento da Ordem, sua maior expressão, justificando, assim, sua patriarcal estrutura. Na Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*²⁰⁴, o papa João Paulo II é claro e enfático.

A ordenação sacerdotal, pela qual se transmite a missão, que Cristo confiou aos seus Apóstolos, de ensinar, santificar e governar os fiéis, foi na Igreja Católica, desde o início e sempre, exclusivamente reservada aos homens.

É essa postura que determina a hierarquia da Igreja. De acordo com o Código de Direito Canônico, esta compreende o "*conjunto de pessoas que são titulares do poder sagrado enquanto receberam o sacramento da Ordem*" (p. 390). Assim, a escala hierárquica é constituída pelo papa, cardeal, arcebispo, bispo, padre, diácono (todas essas funções exercidas por homens) e leigo – categoria que engloba as ordens religiosas. Portanto, as mulheres, religiosas ou leigas, estão na base piramidal.

No seu estudo sobre o "Discipulado de Iguais", Elisabeth Fiorenza evidencia, entre outros aspectos, o processo de construção do patriarcado dentro da Igreja. Definindo-o como "um complexo sistema legal-político-econômico que encontrou sua expressão clássica na democracia ateniense e sua articulação sistêmica na filosofia aristotélica" (FIORENZA, 1995, p. 239), analisa e apresenta o discipulado no movimento de Jesus que "requeria o rompimento dos laços naturais de parentesco" (FIORENZA, 1995, p. 245) para incluir-se em uma nova comunidade familiar, na qual "não deixa espaço para os pais que (...) não estão incluídos no novo parentesco" (FIORENZA, 1995, p. 246).

As duas tradições cristãs primitivas, a do discipulado de iguais e a do padrão aristotélico de submissão patriarcal, incorporam-se nas Escrituras Canônicas dos cristãos, influenciaram a autocompreensão e a comunidade cristã através dos séculos. À medida que a gradual patriarcalização e hierarquização da Igreja, durante os séculos subsequentes, abriram as portas para a adaptação da Igreja às estruturas imperiais do Estado romano, o modelo patriarcal de Igreja tornou-se historicamente dominante. [...]. Dentro do modelo patriarcal de Igreja, encontramos dois distintos subsistemas hierárquicos, o das mu-

²⁰⁴ Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html. Acesso: 03.08.2017.

Iheres e o dos homens, Enquanto o sistema patriarcal masculino repousa na obediência clerical e nas subordinações, bem como no controle sexual pelas exigências do celibato, o das mulheres é constituído pelo casamento patriarcal ou pelo controle masculino das comunidades femininas canônicas. (FIORENZA, 1995, pp. 249-250).

Somente em agosto de 2016, como resultado do encontro com as participantes da Assembleia Planetária das Superiores Gerais, em 13 de maio do mesmo ano, o papa Francisco instituiu a Comissão de Estudo sobre o Diaconato das mulheres. Presidida pelo Secretário da Congregação para a Doutrina da Fé e formada por 12 pessoas, a Comissão conta com a participação de seis mulheres, entre religiosas e teólogas²⁰⁵. O que significa? O estudo da possibilidade das mulheres galgarem um degrau da escala hierárquica.

Qual é, então, o cerne da questão? O exercício do poder. “Este modelo de Igreja sustenta a vida comunal por meio de um controle de cima para baixo. Obediência e lealdade ao papa, ao bispo e ao pastor” (FIORENZA, 1995, p. 251).

A EXPERIÊNCIA DO RIO GRANDE DO NORTE

Na década de 1960, a Igreja de Roma, num processo de atualização institucional, convoca o XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, conhecido como Concílio Vaticano II, na ânsia de dar uma resposta ao novo estilo de vida que a humanidade começara a traçar para si como consequência do confronto de valores, acirrado após duas grandes guerras mundiais. Como vimos na afirmação do papa João Paulo II e nos novos estudos propostos pelo papa Francisco, o Concílio Vaticano II reafirmou a exclusividade masculina para o Sacramento da Ordem. Todavia, a Igreja despertava para a consciência da participação do leigo no múnus sacerdotal de Cristo, edificando a Igreja e construindo o Reino de Deus. Estava reconhecida a missão que lhe cabe no mundo.

A Arquidiocese de Natal valeu-se dessa força para dar andamento às suas atividades sociais, objetivando despertar homem e mulher para o protagonismo histórico-social. Concretamente esse processo se deu através do conhecido “Movimento de Natal”, composto por um conjunto de atividades, conhecido e comentado em todo Brasil, e também no exterior, que contemplou diferentes formas de ação pastoral, possibilitando, aos mais carentes da socie-

205

Disponível

em:

http://br.radiovaticana.va/news/2016/08/02/papa_institui_comiss%C3%A3o_sobre_o_diaconato_das_mulheres/1248757. Acesso: 03.08.2017.

dade, o acesso às condições favoráveis de uma vida digna como a proposta pelo Evangelho.

Àquela época, vivia-se, no Brasil, uma severa falta de vocações ao sacerdócio. No Nordeste não era diferente. Em Natal, capital do Rio Grande do Norte, o então administrador apostólico, Dom Eugênio Sales, fazendo frente a essa necessidade, encontrou um caminho emergencial para a sua arquidiocese, a fim de que o trabalho de evangelização chegasse a populações desassistidas em todas as esferas da dignidade humana. Dom Eugênio compreendia que, também as religiosas, mesmo inclusa na base piramidal hierárquica da Igreja, tanto quanto os leigos fazem parte do *múnus* sacerdotal já pelo batismo, reafirmado pela própria consagração religiosa.

Não estava claro, nem esse era o propósito primeiro, mas abriu-se, também ali, um espaço para reflexão sobre o papel da mulher na Igreja quando, à religiosas, foi entregue, pelo arcebispo, a administração pastoral de três Paróquias: Paróquia Nossa Senhora do Ó em Nísia Floresta com as Missionárias de Jesus Crucificado (1963-1989), Paróquia Nossa Senhora do Livramento em Taipú com as Irmãs da Congregação do Imaculado Coração de Maria (1964-1994), e Paróquia São Gonçalo do Amarante em São Gonçalo do Amarante com as Irmãs da Congregação das Filhas do Amor Divino²⁰⁶. Às religiosas coube a tarefa de direcionar, conduzir o povo de Deus naquela região, sendo reservado apenas o exercício considerado inerente ao sacerdócio ministerial a saber: celebrar a Eucaristia e confessar os fiéis.

Com o respaldo do Papa Paulo VI, a experiência trazia frutuosos resultados ao dinamizar as comunidades no sentido de solicitude evangélica em benefício próprio e coletivo. Registros em atas, publicações diversas, autenticam a mudança política, social e religiosa das (e nas) comunidades urbana e rural no Rio Grande do Norte onde as Irmãs atuaram e o quanto essa experiência atraiu a atenção do mundo inteiro. Além disso, as publicações nos fazem perceber que a intervenção das religiosas teve grande aceitação no meio onde estavam inseridas. Depoimentos daqueles que conheceram e participaram da experiência valorizam e reconhecem, até os dias atuais a importância, a eficiência das religiosas na condução pastoral como vigárias.

O legado deixado pelas Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado em Nísia Floresta é inegável. Foram 25 anos, bodas de prata que elas fizeram aqui. É inegável que foi... que foi insubstituível! É inegável que foi grandioso, tanto do lado religioso como do lado econômico porque muita gente aprendeu a

²⁰⁶ Na Cúria Arquidiocesana também não foi encontrado registro do período embora se saiba que as Irmãs exerceram a função de vigárias paroquiais por aproximadamente duas décadas.

trabalhar, aprendeu a questionar, aprendeu a reivindicar graças àquilo que aprendera com as irmãs Missionárias²⁰⁷.

Segundo Dom Eugênio, as Irmãs assumiram todo o programa das paróquias a elas entregue (SANTANA, 2015, p.83). Isto significou, especialmente para as missionárias de Jesus Crucificado, em Nísia Floresta, a organização do Conselho Paroquial, o direcionamento das atividades na sede e nos povoados, preparação das lideranças leigas para atuarem nos sindicatos com ênfase nos sindicatos rurais, presença nas escolas de educação básica, acompanhamento das monitoras nas escolas radiofônicas, fomento e assessoria às cooperativas, conscientização da comunidade para engajamento nos movimentos sociais em vista de uma politização em total acordo com a orientação da Igreja Católica à época. Além disso, junto com o Vigário dominical eram definidas as estratégias da evangelização e, segundo depoimento das Irmãs, o apoio do clero era irrestrito. Sabe-se, porém, que, em proporção diminuta, a experiência não agradou a todos os sacerdotes mas por ser uma iniciativa do arcebispo o acolhimento à ideia prevaleceu.

Com tal desempenho as religiosas participavam diretamente das reuniões do clero e, ainda que, oficialmente, não fizessem parte integrante do poder constituído, tinham nessas reuniões direito a voz, de igual para igual.

Todas as ações seguiam dentro de uma Pastoral de Conjunto (1966/1970), cujas diretrizes foram propostas pelo “Plano de Emergência para a Igreja no Brasil” elaborada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em 1963,

As diretrizes do primeiro Plano de Pastoral de Conjunto foram inspiradas pelos grandes Documentos do Concílio, dando origem às seis grandes “linhas” de trabalho da Igreja: 1) Unidade visível da Igreja Católica (Lumen Gentium, Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Optatam Totius, Perfectae Caritatis, Apostolicam Actuositatem); 2) Ação Missionária (Lumen Gentium, Ad Gentes); 3) Ação Catequética, aprofundamento doutrinal, reflexão teológica (Dei Verbum); 4) Ação Litúrgica (Sacrosanctum Concilium); 5) Ação Ecumênica (Unitatis Redintegratio); 6) Ação da Igreja no mundo (Gaudium et Spes, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate, Gravissimum Educationis, Inter Mirifica).²⁰⁸

Assim se desenhou a experiência do Vicariato feminino no Rio Grande do Norte.

²⁰⁷ Depoimento do Sr. Jorge Januário de Carvalho à Luzia Valladão Ferreira. Nísia Floresta em 31 de maio de 2016.

²⁰⁸ Plano de Pastoral de Conjunto – 1966/1970. CNBB. Disponível em: http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906183626.pdf. Acesso: 13.08.2017

CONCLUSÃO

Embora reconheçamos o caráter pioneiro dessa experiência, duas são as questões inquietantes: a primeira, que também serve como ponto de partida, é a constatação de que ela não foi resultante de um movimento, mesmo se local, por maior espaço da mulher dentro da hierarquia da Igreja; a segunda, em decorrência da primeira, é a compreensão de que essa experiência aconteceu por um ato de obediência das religiosas ao pastor da igreja local, isto é, ao então arcebispo, dom Eugênio Sales.

Logo, mulheres consagradas, ao serem solicitadas responderam com prontidão e eficácia numa pastoral inovadora, assumindo o papel de Vigárias Paroquiais. Superando obstáculos, realizaram uma evangelização que imprimiu marcas que merecem respeito seja no que se refere ao espiritual quanto ao organizacional e social.

Mesmo assim, o que permaneceu para as religiosas foi o registro de uma pioneira atuação na obediência. Parece-nos que representou, apenas, uma possibilidade de fácil e emergente solução para a ausência de vocação sacerdotal suprida pela característica do voluntariado das congregações religiosas femininas.

REFERÊNCIAS

Arquivos da Cúria Arquidiocesana de Natal/RN.

Código de Direito Canônico. 4ª ed. p. 390. Disponível na internet: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acesso em: 03 de ago. 2017.

BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia Sagrada**. 4 ed. Trad. de Centro Bíblico de São Paulo: Ave Maria, 1965. 1602 p.

FERRARI, Alceu, **Igreja e Desenvolvimento**. O Movimento de Natal, Natal: Fundação José Augusto, 1968.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Discipulado de iguais** – uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

JOÃO PAULO II. **Ordinatio Sacerdotalis**.

JUNQUEIRA, S.R.A., SCHOLOGEL, E., KLUCK, C. **Vertentes Religiosas e a (de)formação do feminino**, Revista Eletrônica Interdisciplinar, Matinhos, v. 2, n. 1, p. 25-43, jan./jun. 2009. Disponível na internet: http://www.litoral.ufpr.br/diversa/ed2/Revista%20Diversa@%20%20v_2_n1_2009-1Junqueira_Schlogel_Kluck.pdf.

PLANO EMERGENCIAL PARA A IGREJA NO BRASIL. Cadernos da CNBB nº 1, 1963. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

SANTANA, O.E; AMMANN, S.B.; GUERRA, M.J. de C. (Org.). **Dom Eugênio Sales em Natal** – Fé e Política. Trad. Manuel Carlos Chaparro; Camy Harland Condon. Natal: Ed. Edufrn, 20.

UMA ABORDAGEM SIMBÓLICA NA GENEALOGIA DE JESUS

Selma Marques de Paiva – Doutoranda – PUC Goiás

Resumo: Quando nos referimos à genealogia de Jesus, faz-se necessário recorrer à Bíblia Sagrada. Nela, encontraremos a genealogia do Messias tanto no evangelho de Mateus quanto no de Lucas. Cita-se aqui as diferenças entre essas duas genealogias, tecendo um breve comentário para abordar a questão. O presente trabalho tem o intuito de apresentar a relação entre Davi e a genealogia de Jesus no evangelho de Mateus, fazendo jus à matemática, via gematria. Esta última, por sua vez, é uma técnica antiga de numerologia que atribui valores a cada letra do alfabeto. Somando-se todos os valores das letras de cada palavra, chega-se a um valor total que é comparado ao valor de outras palavras. Vale ressaltar que, os povos antigos não usavam o sistema arábico para expressar os números, mas sim as próprias letras do alfabeto. Nota-se que, na genealogia de Jesus apresentada por Mateus, as gerações são separadas em três grupos de tamanho catorze cada um, são eles: de Abraão até Davi, de Davi até o exílio da Babilônia e do exílio da Babilônia até Cristo. Ao estudarmos a decomposição em fatores primos do número catorze, obtemos os números “dois” e “sete”. Dessa forma, far-se-á um estudo sobre esses números, sem deixar de lado o número “três”, apresentando alguns significados na Bíblia Sagrada e, classificando-os também pela matemática em perfeitos, deficientes ou abundantes. A perfeição de um número vista pelo ângulo matemático é bem distinta da apresentada pela numerologia, abrange-se também essa questão em nosso estudo. A presente pesquisa se dará pelo uso de princípios hermenêuticos e o método fundamentalista, tendo em vista o pressuposto de que a Bíblia não apresenta erros ou incongruências e tomando-se o sentido literal da mesma.

Palavras-chave: Davi; Genealogia; Gematria; Números; Mateus 1,1-17.

INTRODUÇÃO

De acordo com Valmor da Silva (2004), o cristianismo adota a Bíblia como parâmetro de livro sagrado, fazendo com que ele adquira um sentido especial e normativo para a vida de um grupo de pessoas. Veremos, neste texto, que a perícopes retratada no evangelho de Mateus, nosso objeto de es-

tudo, deixa transparecer uma produção de sentido para além da intenção de seu autor, que é uma das peculiaridades do método estruturalista. Também vamos relatar a influência dos números na genealogia de Jesus descrita no evangelho de Mateus, via gematria.

O dicionário Houaiss nos apresenta a definição de gematria - é uma regra hermenêutica que consiste em explicar uma palavra ou um conjunto de palavras conferindo um valor numérico convencionado a cada letra. Ela é utilizada pelos judeus e significa literalmente "cálculo alfabético" ou a "avaliação numérica da palavra". Vale ressaltar que, essa representação dos números pelo alfabeto se deu porque os povos antigos não usavam o sistema arábico para expressar os números, mas sim as letras de seu alfabeto.

Em Ifrah (1998) encontramos o relato de que a região do planeta que serviu de cenário primordial para o avanço das invenções e manipulações numéricas situa-se nas proximidades das margens do Mediterrâneo e no Oriente Médio, onde habitavam babilônios, egípcios, sumérios, romanos, gregos, hebreus e hindus.

A GENEALOGIA

A palavra genealogia deriva do grego genoç (raça) e logia (estudo) e cuja tradução significa estudo da raça humana, da gênese, da descendência e das relações entre famílias. Em algumas nações antigas, as genealogias se revestiam de grande importância, já que as sociedades eram dispostas segundo as linhagens tribais. Na cultura dos hebreus, as genealogias preservavam as identificações tribais e as posses de terras, sendo muito importante para uma cultura nitidamente agrícola.

Se considerarmos apenas os evangelhos sinóticos²⁰⁹, veremos que apenas Mateus e Lucas se preocuparam em relatar a genealogia de Jesus. Entretanto, existe uma série de discordâncias entre esses dois relatos. Boff ressalta que o verdadeiro interesse dos evangelistas é teológico e não histórico.

Mateus é o primeiro livro do Novo Testamento e abre seu Evangelho com a narração da genealogia de Jesus, tratando-se de um registro descendente, já que vai do mais antigo ao mais recente, mostrando os descendentes de Abraão e Davi até chegar em José e Jesus. Já no Evangelho de Lucas, a

²⁰⁹ A origem do termo "sinótico" é grega oriunda de duas palavras: syn ("junto") e oipsis ("ver"). Esse termo se originou em 1776 por um pesquisador alemão de nome J.J. Griesbach, que publicou em sua obra *Synopsis evangeliorum* (Sinopse dos evangelhos). Desde então essa foi primeira vez que esse termo "sinótico" foi utilizado aos escritos dos três primeiros evangelhos. A intenção de Griesbach era de elaborar uma edição de Mateus, Marcos e Lucas, que permitisse abranger "os três num único olhar". Disponível em: < <http://escolabiblicadigital.com.br/o-que-sao-evangelhos-sinoticos/>> Acesso em 19 jul. 2017.

genealogia de Jesus é retratada no capítulo terceiro, onde temos um registro ascendente, tendo início com Jesus até chegar a Adão.

Vejamos a descrição da genealogia de Jesus em Mt 1,1-17²¹⁰:

Genealogia de Jesus – ¹Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão:

²Abraão gerou Isaac,
Isaac gerou Jacó,
Jacó gerou Judá e seus irmãos,
³Judá gerou Farés e Zara, de Tamar,
Farés gerou Esrom,
Esrom gerou Aram,
⁴Aram gerou Aminadab,
Aminadab gerou Naasson,
Naasson gerou Salmon,
⁵Salmon gerou Booz, de Raab,
Booz gerou Jobed, de Rute,
Jobed gerou Jessé,
⁶Jessé gerou o rei Davi.

Davi gerou Salomão, daquela que foi mulher de Urias,
⁷Salomão gerou Roboão,
Roboão gerou Abias,
Abias gerou Asa,
⁸Asa gerou Josafá,
Josafá gerou Jorão,
Jorão gerou Ozias,
⁹Ozias gerou Joatão,
Joatão gerou Acaz,
Acaz gerou Ezequias,
¹⁰Ezequias gerou Manassés,
Manassés gerou Amon
Amon gerou Josias,
¹¹Josias gerou Jeconias e seus irmãos
por ocasião do exílio na Babilônia.

¹²Depois do exílio na Babilônia:
Jeconias gerou Salatiel,
Salatiel gerou Zorobabel,

²¹⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1837-1838.

¹³Zorobabel gerou Abiud,

Abiud gerou Eliacim,

Eliacim gerou Azor,

¹⁴Azor gerou Sadoc,

Sadoc gerou Aquim,

Aquim gerou Eliud,

¹⁵Eliud gerou Eleazar,

Eleazar gerou Matã,

Matã gerou Jacó,

¹⁶Jacó gerou José, o esposo de Maria,

da qual nasceu Jesus chamado Cristo.

¹⁷Portanto, o total das gerações é:

de Abraão até Davi, quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia, quatorze gerações; e do exílio na Babilônia até Cristo, quatorze gerações.

Logo no início da descrição desta genealogia, diz-se que Jesus é filho de Davi e filho de Abraão, confirmando o fato de que Jesus pertence à nação escolhida e também que faz parte da linhagem de Davi, sendo da linhagem real.

A genealogia de Mt, embora sublinhe influências estrangeiras do lado feminino (vv.3.5 e 6) limita-se à ascendência israelita de Cristo. Ela tem por objetivo relacioná-lo com os principais depositários das promessas messiânicas, Abraão e Davi, e com os descendentes reais deste último (2Sm 7,1 +; Is7,14 +). A genealogia de Lc, mais universalista, remonta a Adão, cabeça de toda a humanidade. De Davi a José, as duas listas só têm dois nomes em comum. Essa divergência pode explicar-se, seja pelo fato de Mt ter preferido a sucessão dinástica à descendência natural, seja por admitir-se a equivalência entre a descendência legal (lei do levirato, Dt 25,5 +) e a descendência natural (Notas da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1837).

O CARÁTER SISTEMÁTICO DA GENEALOGIA

Tasker (2006) cita que o evangelista Mateus, cristão-judeu, tinha uma mente organizada e estava bem familiarizado com os modos de pensamento rabínicos, que o levaram a encontrar simetria no uso de números. Sendo assim, dividiu as gerações de Abraão a Jesus em três grupos: de Abraão a Davi; de Davi ao fim da monarquia por ocasião da deportação ao nascimento de Jesus; e do período do Exílio Babilônico ao nascimento de Jesus. Cada um desses grupos contém quatorze gerações. Entretanto, o terceiro grupo cita ape-

nas treze nomes; e no segundo grupo três gerações são omitidas, de acordo com a evidência da narrativa bíblica que o evangelista usa como fonte, aparentemente, em 1Cr 1-3.

Por outro lado, o caráter sistemático da genealogia de Mt é realçado pela distribuição dos antepassados de Cristo em três séries de duas vezes sete nomes (cf. 6,9 +), o que leva à omissão de três nomes entre Jorão e Ozias e à contagem de Jeconias (vv.11.12), como dois (esse nome grego pode traduzir os dois nomes hebraicos Iehoiachim e Iehoiakin, muito semelhantes entre si). As duas listas terminam com José, que é apenas o pai legal de Jesus: a razão está em que, aos olhos dos antigos, a paternidade legal (por adoção, levirato etc.) bastava para conferir todos os direitos hereditários, aqui os da linhagem davídica²¹¹.

Parece-nos que os números possuem uma função simbólica dentro desta genealogia. Sendo assim, adotemos uma perspectiva exegética canônico-simbólica para analisarmos esse significado simbólico e para atingir, se possível, o significado literal dessa perícopes.

O homem é um “animal simbólico”; por isso ele se vale deste veículo para se comunicar; os símbolos são puramente funcionais. O símbolo também pode ser usado como elemento de convergência de um povo ou de um grupo: reunimos pessoas em torno de um gesto que simboliza os nossos ideais e valores – o desenho e as cores de nossa bandeira que nos falam de “pátria” e “nação”; os hinos que nos emocionam, conduzindo-nos a uma postura de luta em prol de uma causa que eles tão bem sintetizam em nosso imaginário, ainda que circunstancialmente. Assim, mudar um símbolo é mais do que mudar uma simples “marca”: é modificar uma concepção, uma perspectiva do mundo e da realidade. Esse ato envolve a memória e a imaginação, visto que toca nas estruturas da lembrança de um fato ou no conjunto de fatos que deram origem àquele símbolo e, também, no imaginário coletivo que o símbolo concentra e ao mesmo tempo germina (PEREIRA DA COSTA, 2004, p. 55).

Lembre-mos que Mateus apresentou os nomes nesta genealogia em três conjuntos, cada um com quatorze gerações: de Abraão até Davi, de Davi

²¹¹ Notas da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1837.

até o exílio na Babilônia, e do exílio na Babilônia até Cristo. Percebe-se que este último grupo que inicia no exílio da Babilônia e vai até Cristo, possui apenas treze gerações, diferentemente do que Mateus relata como sendo quatorze (Mt 1,17). Isso nos leva a indagar por que a insistência no número quatorze? Seria uma abordagem simbólica? Nesse caso, o que ele realmente quer nos trazer como mensagem?

O MÉTODO INTERPRETATIVO JUDAICO: GEMATRIA

É fato que os números possuem uma enorme utilidade em nosso cotidiano. Eles servem como marcadores de tempo, quantidade, valores monetários, peso, volume, distância, idade, pressão, temperatura, dentre outras. Não conseguimos sequer enumerar sua serventia, quão grande é a variedade de seu uso. O número quatorze presente nesta genealogia de Mateus deixa transparecer o uso da gematria.

Apresentamos, abaixo, a tabela que associa o alfabeto hebraico aos números correspondentes:

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ
Alef	Beth	Guimel	Daleth	Hé	Vav	Zayin	Heth	Teth	Iod	Kaf
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20
ל	מ	נ	ס	ץ	פ	ע	ק	ר	ש	ת
Lamed	Mem	Nun	Samekh	Ayin	Fe	Tsade	Qof	Resh	Shin	Taw
30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400

Fonte: Site da internet²¹²

Mateus constrói sua genealogia em torno do número 14 porque o nome de Davi em hebraico (דוד) tem exatamente este valor, veja:

$$\text{Dalet} + \text{Vav} + \text{Dalet} = 4 + 6 + 4 = 14$$

↓ ↓ ↓

Fonte: Site da internet²¹³

²¹² Disponível em: < <http://www.deldebbio.com.br/2010/03/22/o-alfabeto-hebraico/> > Acesso em 22 jul. 2017.

Ademais, Davi é o décimo quarto nome que aparece na listagem da genealogia em Mateus. Essa relevância da figura de Davi é clara, Mateus utiliza o número quatorze para demonstrar o elo entre Jesus e o Rei Davi, e assim apresenta sua genealogia de forma visivelmente judaica, já que para os judeus do primeiro século, a gematria e a genealogia eram importantes. Percebe-se que Mateus não se importa muito com a precisão de sua genealogia, mas com sua representação, ou seja, com o significado simbólico e religioso dos números.

A MÍSTICA DOS NÚMEROS: BREVE COMENTÁRIO

Na matemática, um número natural é considerado perfeito se a soma de seus divisores próprios (excluindo-se desse grupo de divisores o próprio número) coincide com ele mesmo. Citemos alguns exemplos:

- $6 = 1 + 2 + 3$
- $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$
- $496 = 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 31 + 62 + 124 + 248$

Um número natural que não é perfeito é dito abundante ou deficiente. Número abundante é um número maior do que a soma de seus divisores próprios enquanto que, os números deficientes são aqueles cuja soma de seus divisores próprios é menor do que ele mesmo.

Mendes (2006) lembra-nos que é necessário reconhecer o simbolismo de cada um dos números na antiguidade a fim de compreendermos um pouco das práticas numéricas presente em algumas culturas. Com relação ao número dois, Meneghetti (2017) cita:

Dia e noite, luz e escuridão, positivo e negativo, vida e morte, homem e mulher. Essas são algumas das infindáveis simbologias que o número 2 carrega em suas linhas. Na tradição religiosa cristã, representa Eva, a primeira mulher (e o segundo ser humano). Para os estudiosos pitagóricos, é uma marca de oposição: se para eles o 1 representa os céus, o 2 remete às profundezas do mar. Nesse sentido, o número 2 também é ligado ao conceito de reflexo, que segue até hoje: se você espelhar o número 2, terá a forma de um coração, o símbolo de duas pes-

²¹³ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Davi_david_hebraico_antigo.JPG> Acesso em 22 jul. 2017.

soas apaixonadas... (MENEGETTI, 2017, Site da revista Mundo Estranho).

O número três, de acordo com Moraes (2012), aponta para uma comunicação da vida na totalidade da existência, o dar a vida a toda a existência. Já o número sete, os pitagóricos²¹⁴ julgavam como sendo digno de ser venerado, já que ele estaria ligado ao conceito de perfeição, diferentemente da matemática que o classifica como deficiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda pessoa traz, no decurso de sua vida, fatores genéticos, psicológicos e sociais que podem influenciar de forma positiva ou negativamente sua história. Cada um desses fatores possui verdade, mas não deliberam a vida do indivíduo. Jesus foi, e ainda é, um grande exemplo e uma exceção a todas essas possíveis influências, pois teve presente em sua linhagem, casos negativos e mesmo assim mostrou-se um grande Mestre e Rei. O exemplo de Cristo demonstra ser possível vencer todo um passado negativo, pois cada indivíduo é capaz de se tornar uma nova criatura independente de sua trajetória.

Mostramos, nesse breve relato, uma das principais finalidades da genealogia de Jesus retratada por Mateus, que foi a de apresentá-Lo como o Messias prometido do Antigo Testamento, bem como a influência que a gematria teve ao associá-Lo com a linhagem de Davi. Relatamos também alguns dos significados encontrados a respeito dos números dois, três e sete, tanto do ponto de vista matemático, como do ponto de vista da numerologia. Salientamos que o número sete é visto como perfeito na literatura bíblica e, esse é o nosso intuito no que tange a esse texto.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

²¹⁴ Que diz respeito a Pitágoras, à sua escola ou às suas doutrinas. A escola pitagórica pregava um conjunto de teorias filosóficas e religiosas de Pitágoras, filósofo e matemático grego do século VI a. C., que acreditava na reencarnação e na transmigração das almas e defendia uma interpretação aritmética da natureza assente numa concepção mística dos números, tendência para fazer do número a lei suprema das coisas. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/pitagorismo>> Acesso em 06 jul. 2017.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

IFRAH, Georges. **Os números**: a história de uma grande invenção. Tradução de Stella M. de Freitas Senra. 9. ed. São Paulo: Globo, 1998.

MENDES, Iran A. **Números**: o simbólico e o racional na história. São Paulo: Livraria da Física, 2006.

MENEGHETTI, Diego. **A simbologia oculta por trás de 31 números**. Site da revista Mundo Estranho. Disponível em: < <http://mundoestranho.abril.com.br/sobrenatural/a-simbologia-oculta-por-tras-de-31-numeros/> > Acesso em 06 jul. 2017.

MORAES, Micael de. **Os números na Bíblia**. São Paulo: Palavra & Prece, 2012.

PEREIRA DA COSTA, Hermisten M. **Os símbolos de fé na história**: sua relevância e limitações. *Fides reformata*, v. 9, n. 1, p. 51-75, 2004.

SILVA, Valmor da. Bíblias e livros sagrados. In: **Ensino religioso**: educação centrada na vida: subsídio para a formação de professores. Valmor da Silva (org.). São Paulo: Paulus, 2004.

TASKER, R. V. G. **Mateus**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006.

ENTRE AFLIÇÕES E BOM ÂNIMO: ANSIEDADE, DEPRESSÃO E RELIGIOSIDADE EM ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS

Sérgio da Cunha Falcão – Doutorando - UNICAP

Resumo: Pesquisadores e entidades representativas das áreas de Ciências das Religiões, Teologia, Psicologia e Medicina, pacientes e educadores médicos de países ocidentais e orientais têm dado maior atenção aos temas religiosidade e saúde. Mas, em termos de publicação científica, esses temas têm sido estudados principalmente por psicólogos, médicos e enfermeiros, sendo ainda pouco frequentes pesquisas feitas por teólogos e cientistas da religião. O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da relação entre ansiedade, depressão e religiosidade em estudantes universitários. Foi realizada revisão das evidências da literatura no banco de dados *Pubmed*. Os estudos sobre religiosidade e saúde, quando realizados em amostras populacionais de estudante universitários, foram feitos principalmente para validação de instrumentos de aferição de religiosidade ou para avaliar interesse de alunos de medicina em aprender sobre espiritualidade no cuidar do paciente. Entretanto, no cenário de vida acadêmica, é natural que surjam momentos de tribulações que interfiram no bem-estar físico, mental, social e espiritual, e na compreensão que cada estudante tem de sua própria existência. Tanto que, em minha prática diária, lembro de pelo menos quatro casos de suicídio em alunos da área médica. Tal preocupação tem sentido face ao fato do grande crescimento do número de pessoas no mundo que estão sendo acometidas de depressão e ansiedade. A Organização Mundial de Saúde registra que, em 2015, a prevalência da ansiedade foi de 3,6% no mundo e 9,3% no Brasil; país mais ansioso do mundo. A depressão acomete 4,4% da população mundial e 10,3% dos brasileiros. O deprimido sofre pela ausência de amor, não se sente amado e [quando grave] não ama a Deus, não ama a si mesmo, não consegue amar o próximo. Ao mesmo tempo, 90% da população mundial está envolvida em alguma forma de prática religiosa ou espiritual, e existem consistentes evidências que os indivíduos que têm mais religiosidade têm menos depressão, ansiedade, tentativas de suicídio e uso/abuso de drogas, e experimentam melhor qualidade de vida, remissão mais rápida dos sintomas depressivos e melhores resultados psiquiátricos. No entanto, apesar de menos prevalente, o enfrentamento religioso negativo ou o adoecimento mental de causa religiosa foi encontrado em algumas pesquisas. A atual expectativa humana de encontrar

uma pós-verdade tem trazido um forte desejo de se fazer experiência religiosa e uma maior demanda por curas do tipo imediatista, por meio de milagres. Mas, perante as aflições do dia a dia, será que todo sagrado que está sendo oferecido é realmente capaz de trazer bom ânimo? A reflexão aqui realizada deve nos motivar à realização de pesquisas empíricas, preferencialmente prospectivas longitudinais.

Palavras-chave: Religião; Espiritualidade; Saúde; Psicologia; Estudantes.

INTRODUÇÃO

Os transtornos psíquicos estão em expansão nas sociedades modernas; acometendo pobres e ricos. E, o contexto de vida dos estudantes universitários, repleto de desafios intelectuais e sociais em uma fase de transição da adolescência para a vida adulta, representa pressão emocional que aumenta o risco da ansiedade e depressão (CHAVES et al, 2015).

No ano de 2015, a prevalência da ansiedade foi de 3,6% no mundo e 9,3% no Brasil; país mais ansioso do mundo. Por sua vez, a depressão acomete 4,4% da população mundial e 10,3% dos brasileiros (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2017). Estima-se que 10% das pessoas podem sofrer ao menos um episódio depressivo ao longo da vida, acometendo mais as mulheres na adolescência e juventude, mas também homens entre 35 e 44 anos. Dois em cada 10 casos de depressão se tornam crônicos, e dois terços das pessoas com depressão não fazem tratamento. Além disso, "a maioria dos pacientes não tratados tentará suicídio pelo menos uma vez na vida" e, destes, 17% conseguem se matar (GOMES, 2011, p. 83).

O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da relação entre religião, ansiedade e depressão em estudantes universitários.

Foi realizada pesquisa bibliográfica referente ao tema no *PubMed/MEDLINE*, e utilizadas como lentes interpretativas a psicologia, a psiquiatria e a teologia.

ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

Esperandio (2014) afirma que, embora algumas vezes esses termos se sobreponham, o primeiro está relacionado ao propósito/sentido de vida _ de existência _ e de relacionamento, integração e realização de um ser humano consigo mesmo, com os outros e com o transcendente (Ser Superior, força, energia, estado meditativo, etc.). Espiritualidade é "Poder que a pessoa tem

dentro de si e que a motiva a buscar sentido, propósito e realização na vida, no sofrimento e na morte, e estimula o sujeito na própria vontade de viver.” (RENETZKI, 1979, apud BALDACHINO, 2014). Essa constante antropológica que faz o ser humano buscar relacionamento com algo que transcende a realidade concreta de sua vida remete ao sentido das palavras latinas *Religio, religatio, religare*, como ligação a Deus _ interpretação teológica de Lactânio (240-320 d.C.) e Agostinho (354-430 d.C.) (SMITH, 2006; AQUINO, 2013).

Diferentemente, religiões são sistemas organizados de crenças, práticas, rituais e símbolos destinados a facilitar a aproximação ao transcendente (MOREIRA-ALMEIDA, KOENIG, LUCCHETTI, 2014; AQUINO, 2013; KOENIG, 2012). Sendo instituições, as religiões são comunidades formadas por indivíduos que compartilham uma mesma crença ou fé, e um corpo de doutrinas (ESPERANDIO, 2014). Por outro lado, religiosidade mostra-se como qualquer expressão humana de espiritualidade e/ou pertencimento a uma religião; variável quantificável por meio de instrumentos multidimensionais (conhecimento, sentimento, comportamento, corporeidade), etimologicamente relacionada às palavras *Relegere, religiosus ou religens* (“religente”) como o oposto de *negligens* ao culto aos deuses _ Cícero (106-43 a.C.) (SMITH, 2006).

ANSIEDADE E DEPRESSÃO

É normal em alguns momentos de nossa vida reagirmos com estresse, ansiedade, medo ou tristeza, gerando fuga, luta ou resiliência. Porém, quando tudo isso é excessivo e nós desenvolvemos reações desproporcionais, comprometendo atividades usuais de trabalho, estudo, convivência, lazer ou socialização, estamos desenvolvendo distúrbio ansioso e/ou depressivo. O ansioso apresenta “medo do medo”; inquieta antecipação (apreensão) _ “Vai acontecer alguma coisa”, diz o indivíduo. Já a pessoa com depressão apresenta anedonia (dificuldade ou quase incapacidade de ter prazer pelas coisas), variação circadiana do humor, ruminação obsessiva, autoacusação. “Gostaria de dormir e nunca mais acordar” (SERSON, 2016, p. 34, 42).

A dor psíquica é algo tão real que, em casos de extrema angústia, o ser humano pode suar sangue (hematidrose), como aconteceu com Jesus quando orava no Jardim das Oliveiras (Lc 22, 44; POOLEY, 1884; SCOTT, 1918, apud ZUGIBE, 2008).

O deprimido sofre por não se sentir amado e por não amar. Falta-lhe o sentido vital de propósito, que o impulsiona a ter paixão a Deus, a si mesmo, aos outros, ao trabalho ou a qualquer outra coisa que antes era motivo de prazer. Ocorre um mergulho no vazio existencial, o deprimido não sabe por-

que está triste e não tem controle sobre a própria tristeza; perde a autoconfiança, tem insônia, mas quando consegue dormir, não quer mais acordar, surgem ansiedade, medo, alterações do apetite e da libido. Mas, a boa notícia é que, se forem tratados adequadamente, 70 a 90% vão se recuperar (GOMES, 2011, p. 88).

No contexto da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, a depressão é uma resposta mental de introversão e fuga da realidade, gerando o represamento patológico de uma energia implosiva que é consumida como sofrimento, dor psíquica, angústia e apatia. O tratamento junguiano busca levar o paciente a reconhecer que ele também apresenta um conteúdo mental saudável e bom, possível de ser reforçado e agir como força geradora de interação saudável do indivíduo com sua família, com seu grupo social e com sua religião (GOMES, 2011, p. 90).

A respeito das formas de expressão clínica de ansiedade, em estudo transversal feito com 609 estudantes dos cursos de graduação em Enfermagem, Fisioterapia, Farmácia e Odontologia, Chaves et al (2015) constatou que eles apresentavam: movimentos pouco comuns (66%), dificuldades de concentração (33,5%), tensão muscular (32,7%), inquietação (23,5%), distúrbio do sono (23,2%), fadiga (14,9%), dor abdominal (9,2%) e tremores (4,8%).

Nos EUA, a frequência autodeclarada de ansiedade e depressão em alunos de universidades, nos últimos 12 meses, foi de 20,8% e 16,5%, respectivamente (AMERICAN COLLEGE HEALTH ASSOCIATION, 2016); sendo que o suicídio é a 2ª causa de morte em universitários americanos (BERRY; YORK, 2011). Em Israel, estudo feito com graduandos de medicina (119) e de humanidades/ciências exatas (51), encontrou 29,4% e 51% de ansiedade, e 25,2% e 52,9% de depressão, nos respectivos grupos, tendo sido utilizados na aferição os Inventários de Ansiedade e Depressão de Beck (LUPO; STROUS, 2011).

RELIGIÃO, DOENÇA E CURA: ENTRE A AFLIÇÃO E O BOM ÂNIMO

Para Paul Tillich, a cura somente ocorre quando o espírito humano é tomado pelo Espírito divino, mas, mesmo assim a cura se depara com a finitude diante da morte e da angústia existencial que faz parte da essência do nosso ser e só pode ser enfrentada no nível da "preocupação suprema". Ao falar das diversidades de processos de cura, Higuete (2014) afirma que deve haver distinção e cooperação entre médico, psicanalista e conselheiro espiritual, os quais, juntamente com o paciente, devem passar por um processo de aceitação da finitude, expressada por doença, culpa ou morte; e avançarem para uma transformação que exige uma coragem autotranscendente chamada de

fé, que é “a coragem de aceitar que somos aceitos por Deus”. Assim, o paciente e quem o assiste estão sob o poder de algo que os transcende _ nova criatura ou Novo Ser _ e “Cristo é a expressão simbólica do fato que Deus nos aceita” (HIGUET, 2014, p. 183).

Nessa perspectiva teológica, Esperandio (2014) realizou um estudo empírico piloto que avaliou o modo como a dimensão da religiosidade/espiritualidade é compreendida e integrada (ou não) em 98 profissionais da saúde e dois membros da capelania de um hospital universitário. Constatou que a maioria dos indivíduos da amostra acredita que a espiritualidade afeta os resultados dos tratamentos de pacientes, porém poucos integram práticas desse tipo no seu labor diário. Diante desse resultado, a pesquisadora chama a atenção para a necessidade de incluir a teologia na formação desses profissionais.

É frequente que psicólogos, médicos e outros profissionais de saúde não tenham conhecimento adequado ou até critiquem as convicções religiosas de seus pacientes. Ou, que lideranças religiosas fundamentalistas cheguem ao ponto de desestimular devotos a realizarem avaliação e tratamento com especialista em psiquiatria ou psicologia. Para abordar um paciente a respeito de espiritualidade não é necessário o assistente ser religioso, antirreligioso ou pró-religioso; mas é essencial que ele entenda um pouco da teologia da religião do paciente.

CONCLUSÃO

Os distúrbios ansioso-depressivos e aspectos próprios da concepção religiosa dos indivíduos existem como relação capaz de gerar experiência benéfica e libertadora de compreensão esperançosa do sentido da vida e cura, mas também como vivência negativa de sufocamento legalista ou de dependência por medo da liberdade. Essas relações positivas e negativas precisam ser compreendidas por líderes e conselheiros religiosos, por professores, psiquiatras e psicólogos.

Atualmente, recomenda-se um tratamento multidisciplinar das doenças mentais, que inclua: uso de medicamentos prescritos por médico (psiquiatra, se possível); psicoterapia feita por psicólogo, psiquiatra ou psicanalista; readequação alimentar e nutricional; atividades e exercícios físicos; correções de biorritmos de sono, luz natural e repousos; participação/tratamento da família; yoga, meditação, acupuntura; aconselhamento pastoral ou espiritual, que ajude o paciente a encontrar feliz sentido de vida, perdão, salvação e alegria que transcenda os sofrimentos humanos.

Uma coisa é certa nessa vida: no mundo, teremos aflições! Mas, muita calma nessa hora! Busquemos o bom ânimo transcendente, e venceremos o mundo!

REFERÊNCIAS

AMERICAN COLLEGE HEALTH ASSOCIATION. **American College Health Association-National College Health Assessment II**: Reference Group Executive Summary Spring 2016. Hanover, MD: American College Health Association; 2016.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar et al. Escala de Atitudes Religiosas, Versão Expandida (EAR-20): Evidências de Validade. **Avaliação Psicológica**. V. 12, n. 2, p. 109-119, 2013.

BALDACHINO, Donia R. A dimensão espiritual na percepção da satisfação com a vida no ataque cardíaco. Tradução de Mary Rute Gomes Esperandio. In: FERNANDES, Márcio Luiz (coord.). **Espiritualidade, Saúde e Cultura**: a teologia nas fronteiras. Curitiba: Juruá, 2016. P. 93-112.

CHAVES, Erika de Cássia Lopes et al. Anxiety and spirituality in university students: a cross-sectional study. **Rev Bras Enferm**. V. 68, n. 3, p. 444-9, 2015.

BERRY, Devon M; YORK, Kate. Depression and religiosity and/or spirituality in college: a longitudinal survey of students in the USA. **Nursing and Health Sciences**. V. 13, 76–83, 2011.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. **Rev Horizonte**. V. 12, n. 35, p. 805-832, jul./set. 2014.

GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. Um olhar sobre depressão e religião numa perspectiva compreensiva. **Estudos de Religião**. V. 25, n. 40, 81-109, jan./jun. 2011.

HIGUET, Etienne Alfred. Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich: reflexões teológicas e pastorais. **Rev. Pistis Prax**. V. 6, n. 1, p. 167-188, jan./abr. 2014.

KOENIG, Harold George. **Medicina, Religião e Saúde**: o encontro da ciência e da espiritualidade. Tradução de Iuri abreu. Porto Alegre: L&PM, 2012. 248 p.

LUCAS. In: **Bíblia de Estudo Arqueológica Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 2013.

LUPO, M. K.; STROUS, R. D. Religiosity, anxiety and depression among Israeli medical students. **Israel Medical Association Journal**, v. 13, n. 10, p. 613–618, 2011.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; KOENIG, Harold G; LUCCHETTI, Giancarlo. Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines. **Rev Bras Psiquiatr**. V. 36, n. 2, 2014.

SERSON, Breno. **Transtornos de ansiedade, estresse e depressões: conhecer e tratar**. São Paulo: MG Editores, 2016. 200 p.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O Sentido e o Fim da Religião**. São Leopoldo. Sinodal/EST., 2006.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Depression and other common mental disorders: global health estimates. **World Health Organization**, p. 1–24, 2017.

ZUGIBE, Frederick Thomas. **A crucificação de Jesus: as conclusões surpreendedoras sobre a morte de Cristo na visão de um investigador criminal**. São Paulo: Ideia & Ação, 2008.

ENSINO DE RELIGIÃO: A PARTIR DO REFERENCIAL ECLESIAL

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – Doutor - UFPR

Resumo: Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso do Grupo de Pesquisa Educação e Religião. Este estudo documental propôs a partir dos documentos da Igreja Católica Romana estabelecer o perfil do ensino religioso para esta instituição que no Brasil e na América Latina estabeleceu e ainda mantém uma interferência sobre este componente curricular. Desta forma a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) a Igreja Católica se posicionou a partir de diversos temas diferenciados, este evento foi com certeza um marco no repensar a Igreja internamente e sua relação com a sociedade, a partir deste evento os principais documentos normativos e orientativos foram revisados, entre os temas deste cenário temos o Ensino Religioso no espaço escolar que tem assumido uma perspectiva de ampla discussão no cenário eclesial. Para compreender esta discussão estabelecida sobre o Ensino Religioso foram produzidos documentos e textos sobre este tema no período de 1965 (Declaração Gravissimum Educationis – 1965) a 2016 (Estudo da CNBB – Pastoral da Educação: estudos para diretrizes nacionais), foram localizadas 38 menções, sendo 28 da Santa Sé (Papa e das Congregações), 04 do CELAM (Conferência e Departamento), 06 da CNBB (Documento e Estudo). Porém, é desafiador para uma instituição como a Igreja Católica orientar seus sacerdotes, religiosos e fiéis sobre temas como educação, saúde e segurança além das questões institucionais em diálogo com as exigências e adequações das legislações de cada país. Especificamente sobre o Ensino Religioso é necessário contemplar as legislações civis que regulamentam os sistemas de Ensino, pois este componente curricular é coordenado pelo setor pedagógico tendem a propor o ensino do fato religioso de natureza multiconfessional ou de ética e cultural (CARTA CIRCULAR 520-2009/CNBB, 2016,68/CELAM, 2007, 483).

Palavras-chave: Ensino Religioso; Confessional; História da Educação.

A Igreja Católica Romana a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) foi com certeza um marco no repensar a Igreja internamente e sua relação com a sociedade, a partir deste evento os principais documentos normativos e

orientativos foram revisados, entre os temas deste cenário temos o Ensino Religioso no espaço escolar que tem assumido uma perspectiva de ampla discussão no cenário eclesial.

Para compreender esta discussão estabelecida sobre o Ensino Religioso foram produzidos documentos e textos sobre este tema no período de 1965 (Declaração Gravissimum Educationis – 1965) a 2016 (Estudo da CNBB – Pastoral da Educação: estudos para diretrizes nacionais), foram localizadas 38 menções, sendo 28 da Santa Sé (Papa e das Congregações), 04 do CELAM (Conferência e Departamento), 06 da CNBB (Documento e Estudo).

Porém, é desafiador para uma instituição como a Igreja Católica orientar seus sacerdotes, religiosos e fiéis sobre temas como educação saúde e segurança além das questões institucionais em diálogo com as exigências e adequações das legislações de cada país. Especificamente sobre o Ensino Religioso é necessário contemplar as legislações civis que regulamentam os sistemas de Ensino, pois este componente curricular é coordenado pelo setor pedagógico tendem a propor o ensino do fato religioso de natureza multiconfessional ou de ética e cultural (CARTA CIRCULAR 520-2009/CNBB, 2016,68/CELAM, 2007, 483).

O Ensino Religioso é explicitado como distinto da catequese, pois esta é ministrada em uma comunidade que vive a fé, num espaço mais vasto e por um período mais longo do que o escolar. Enquanto o ensino religioso ocorre no limite da escola frente ao pluralismo de crenças dos alunos, das famílias e mesmos dos professores (IES, 1992, 42/DC, 73/CR, 125), distingue que na escola católica o docente deverá ser escolhido com atenção e cuidado para ter responsabilidade no que é transmitido (DC 74).

Efetivamente o Ensino Religioso é uma disciplina (DC, 73) e a Igreja afirma que deve estar integrado nos programas escolares (EC, 50/DECAT, 171/EIS, 42), de modo explícito, sistemático (EC, 50), com qualidade e rigor que requerem as demais disciplinas (LE, 59/DC, 73), com a peculiar característica de dialogar com a cultura e relacionar-se com as outras formas de saber (DC 73). Assim como reconhece o pluralismo da sociedade moderna (GE, 7), assim como a liberdade religiosa e o direito das famílias definirem seus princípios morais e religiosos (GE, 7/CR, 124).

Outra característica é de que este possui objetivos claros (DECAT, 172), critérios próprios da estrutura escolar (CR, 125), método, ser adaptado à idade, à cultura e à capacidade das pessoas (EM, 44), conteúdos cuidadosamente selecionados de um caráter mais cultural, orientado para o conhecimento das religiões, apresentando com necessário realce a religião católica (DC, 75) que permitirá a compreensão dos grandes problemas existenciais

comuns às religiões e característicos de todo ser humano - com as visões da vida mais presentes na cultura, e com os principais problemas morais nos quais, hoje, a humanidade se encontra envolvida (DC, 75/CON, 54), assim como uma linguagem própria (EIS, 42) aberta ao diálogo interdisciplinar e intercultural (DC, 73/DIN, 74).

Sendo um direito e dever dos alunos e dos pais (CR, 124) com professores habilitados para esta disciplina (LE, 66). Em uma perspectiva internacional assumirá a característica de ser mais ecumênica e de conhecimento inter-religioso (DC, 74) dentro de uma dimensão antropológica visando oferecer ao estudando uma formação básica, social e religiosa (EIS, 44) e que permitirá compreender a identidade do cristianismo (DIN, 74).

Especificamente no cenário brasileiro a Lei 9394/96 afirma que a educação é dever da família e do Estado inspirado nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando (Art. 02), seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho coerente com a proposta da Gravissimum Educationis (7) afirma ser os pais o grave dever de incumbir a tarefa de auxiliar e progredir harmonicamente na formação cristã e profana dos seus filhos.

Entre os princípios da educação brasileira destacamos a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; o pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas; garantia de padrão de qualidade e vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais (Art 03). Detalhadamente os conteúdos que compõem base nacional comum e a parte diversificada têm origem nas disciplinas científicas (Parecer CNE/CEB 11-2010,12). Sendo que os componentes curriculares e as áreas de conhecimento devem articular em seus conteúdos, a partir das possibilidades abertas pelos seus referenciais, a abordagem de temas abrangentes e contemporâneos que afetam a vida humana em escala global, regional e local, bem como na esfera individual (Parecer CNE/CEB 11-2010,16). Com esta perspectiva no cenário brasileiro a ciência de referência para o ensino religioso é a ciência da religião (CNPQ, 2014), ordenando conteúdos, métodos, objetivos e estrutura curricular específica (CR, 125).

Considerando os referenciais eclesiais e da educação brasileira compreende o perfil confessional da identidade da escola conforme o artigo 20 da Lei 9394/96 que afirma sobre a ideologia própria da instituição escolar permite que o Ensino Religioso valorize a identidade religiosa da comunidade e aprenda a valorizar o pluralismo e a diversidade cultural da sociedade brasileira. Para tal proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem os referenciais teológicos, litúrgicos, morais e espirituais da tradição cristã católi-

ca; analisar o papel das tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas e manifestações socioculturais; Articulado em quatro eixos: Teológico (Credo); Ritos (Sacramentos); Normas (Dez Mandamentos) e Oração (Pai Nosso).

REFERÊNCIAS

- CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA. **Conclusões da Conferência de Santo Domingos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA. **Conclusões da Conferência de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catequese Renovada: orientações e conteúdo**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Educação, Igreja e Sociedade**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Pastoral da educação: estudos para diretrizes nacionais**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, **A escola católica**. Vaticano: Vaticano, 1977].
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **As pessoas consagradas e sua missão na escola**. Vaticano: Vaticano, 2002.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Dimensão religiosa da educação na escola católica: orientações para a reflexão e revisão**. Vaticano: Vaticano, 1988.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Educar o diálogo intercultural na escola católica: viver juntos para a civilização do amor**. Vaticano: Vaticano, 2013.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **O leigo testemunha da fé na escola**. Vaticano: Vaticano, 1982.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório Geral para a Catequese**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- DEPARTAMENTO DE CATEQUESE. **Catequese na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GROCHOLEWSKI, Zenon. **Carta Circular n. 520/2009 aos Presidentes das Conferências Episcopais sobre o Ensino da Religião na escola**. Vaticano: Vaticano, 2009.
- GROCHOLEWSKI, Zenon. **Conferência de imprensa de apresentação do Documento "As pessoas consagradas e a sua missão na escola. Reflexões e indicações"**.. Vaticano: Vaticano, s/d.

JOÃO PAULO II. **Catechesi Tradendae Exortação**. Vaticano: Vaticano, 1979,

JOÃO PAULO II. **Código do Direito Canônico**. Vaticano: Vaticano, 1983.

PAULO VI. **Declaração Gravissimum Educationis sobre a educação cristã**. Vaticano: Vaticano, 1965.

PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, ao episcopado, ao clero, aos fiéis de toda a Igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. Vaticano: Vaticano, 1975.

UM PASSEIO PELO “JARDIM ENCANTADO” DA PÓS-MODERNIDADE DE MAFFESOLI

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos – Doutor – UNICAP

Hélio Pereira Lima – Doutorando – UNICAP

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar o conceito de reencantamento do mundo em Michel Maffesoli, para verificar até que ponto o retorno do fenômeno religioso, que se apresenta, por vezes, através de formas de “religiões tribais”, ora em expansão na sociedade contemporânea, revela o regresso e o adensamento do fenômeno religioso na pós-modernidade, em contraposição ao desencantamento do mundo de Max Weber, ou, simplesmente, diz respeito à manifestações espasmódicas do desejo humano de buscar redesenhar, sob outros contornos, e reconstituir, em outros sítios, o espaço sagrado que foi deslocado do centro da constituição simbólica da cultura moderna para a vivência subjetiva do indivíduo descentrado, de modo a compensar o estado de desagregação da existência, que se faz sentir em todos os domínios da realidade. Considerando que o anseio humano por encontrar o sentido mais profundo da existência não é satisfeito com a simples oferta de bens materiais ou aplacado pelas ilusões passageiras da indústria de entretenimento, vez que a condição de simples consumidor de bens, serviços e informações apenas aprofunda o vazio existencial de uma vida sem sentido, então, o propósito aqui é indagar se a proposta de Maffesoli, sobre a necessidade de se abandonarem os padrões linguísticos tradicionais de explicação e de justificação da realidade, em benefício de novas categorias linguísticas, é razoável para elucidar as reconfigurações agregadoras pós-modernas, sobretudo com relação às rápidas mudanças nos valores culturais e religiosos, e contribuir para a compreensão dessa “sociedade em estado nascente”, refratária àquelas categorias discursivas habituais da racionalidade moderna, ou apenas fomenta a ilusão de que é possível reconstituir situações pretéritas de encantamentos, cujo ciclo de vida esgotou suas possibilidades, mediante a simples elaboração de narrativas substitutivas ao desencantamento. Com isso pretende-se ampliar a discussão em torno da pluralidade religiosa e contribuir para o diálogo com novas formas de espiritualidade contemporânea.

Palavras-chave: Espiritualidade contemporânea; Identidade e religião; Pluralismo e Trânsito Religioso.

INTRODUÇÃO

O reencantamento do mundo foi um dos temas que tomou dianteira nas últimas décadas, e caminha *pari passu* com a ideia do retorno da religião ou do sagrado ou da dessacralização do mundo. Uma simples consulta na Internet dá a dimensão e a extensão quantitativa²¹⁵ da relevância desse tema. Sob esse aspecto, concorre quase em pé de igualdade ao conceito de desencantamento do mundo, sintagma utilizado por Max Weber para descrever o processo de racionalização da cultura ocidental moderna²¹⁶.

Sob os aspectos do reencantamento e da nova configuração social pós-moderna, na qual a identificação com o grupo de pertença é a principal característica da “socialidade empática” ou “socialidade eletiva”, Maffesoli (2006, p. 11; 136) irá apontar a existência de um confronto entre duas formas de viver e de conceber a sociedade atual. De um lado, estariam os que defendem o poder instituído respaldado pela moral universalista que conformou o modo de vida ocidental moderno. Eles veem o mal alastrando-se em todos os recantos e, por isso, impõem um moralismo verticalizado, pois se julgam capazes de purificar o mundo²¹⁷. De outro, a potência instituinte de uma forma de vida selvagem, anárquica e anômica, engendradora de um novo *ethos*, a partir de uma deontologia que valoriza os sentimentos, a vivência do presente e o prazer de estar junto.

Essa deontologia promove uma nova forma de socialização, capaz de “relativizar a Verdade a fim de apreender as verdades vividas” (MAFFESSOLI, 2009, p. 26), porque se instituiu distante dos comandos e da vigilância onipresente dos conceitos estabelecidos. Com efeito, ao invés de representar o mundo, o que é próprio do conceito, presentificá-lo. Ou seja, complementar a representação conceitual com a presença que somente a verdade metafórica poderá fazê-lo. Nesta comunicação, a preocupação é situar esse confronto na perspectiva por ele desenvolvida em *O Reencantamento do mundo: uma ética para o nosso tempo* (2009).

²¹⁵ Para o verbete “reencantamento do mundo” foram exibidos 153.000 resultados, em número aproximados. Consultas realizadas no *google*, em 22.06.2017.

²¹⁶ “No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização europeia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado (WEBER, 1997, p. 1, destaque do autor).

²¹⁷ Esse é o comportamento próprio dos que se colocam sob a lógica do dever-ser e combatem os que veem a vida como gratuidade do instante a ser vivido e não como algo a ser corrigido. “Daí o mecanismo, habitual, da projeção consistindo em ver este mundo mais miserável do que ele é, a fim de poder tomar conta dele e o salvar” (MAFFESSOLI, 2006, p. 2)

DOS CONCEITOS ÀS METÁFORAS

Já atenta contra os pressupostos epistemológicos de Maffesoli considerar o “reencantamento” como um conceito, ou mesmo uma outra noção que procure captar a realidade social vivida. Quando ele denomina de pós-modernidade o estágio atual da sociedade contemporânea, com sua diversidade de vivências particulares, não significa a imposição de um conceito exterior ao mundo vivido. Na dinâmica vaporosa das metáforas, ele está afirmando que seria possível caracterizar essa época pelo regresso acentuado do arcaísmo (MAFFESOLI, 2006, p. 7). Noutros termos, trata-se de uma metáfora, uma noção, um simples modo de se dizer algo para captar o sentido do instante sem, no entanto, pretender enquadrá-lo sob uma denominação que remeta à tradição do racionalismo ocidental, cujo domínio frio, representativo e calculista do conceito “confunde-se com os símbolos totêmicos”, nas palavras de Roberto Motta (1997, p. 61), e congela o instante fugidio vivido, esse que somente a metáfora é capaz de captar em toda sua dinâmica e vitalidade.

A essa dinâmica do vivido que se impôs à pós-modernidade, somente uma mudança de perspectiva será capaz de compreendê-la. Para tanto, será necessário lançar mão da hermenêutica, na forma de um relativismo generalizado, condição para se pensar a decomposição do mundo moderno e a emergência de um mundo fragmentário, complexo, o qual não pode ser apreendido a partir da universalidade conceitual da moral tradicional, mas por metáforas capazes de expressar éticas particulares justapostas, que minam os alicerces de instituições decadentes, ao tempo em que abre espaço para outros arranjos sociais: “pensar a criatividade do homem sem atributos, pensar a vitalidade da vida cotidiana, pensar a ética em gestação. Limpar para permitir a construção. Desprender-se do *instituído* a fim de que possa emergir o *instituinte*” (MAFFESOLI, 2009, p. 27, destaques do autor). Sendo o instituído, a moral universal e o instituinte, as éticas particulares, fundadas na deontologia do instante, afetas a cada situação singular.

O lugar no qual ocorre essa gestação do novo, na pós-modernidade, é em meio à formas de vida alternativas desprendidas pelas tribos juvenis²¹⁸ com sua dimensão comunitária, na qual os jogos dos afetos e dos desejos intensos são liberados e se expressam através de estéticas e éticas plurais, da

²¹⁸ “A metáfora tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividuação, da saturação da *função* que lhe é inerente, e da valorização do *papel* que cada pessoa (*persona*) é chamada a representar dentro dela” (MAFFESOLI, 2006, p. 31, destaques do autor). Já a metáfora tribalismo serve para refletir a pluralidade de situações e experiências diversas que constituem a sociedade. “Ela é precedida pelas noções de comunidade emocional, da potência e da socialidade que a fundamentam. E é seguida pelas do policulturalismo e da proximidade que são suas consequências” (p. 32)

utilização das tecnologias, do consumo de músicas e bens vários, da diversidade de experiências sexuais e também nas ações de solidariedade²¹⁹. Ou seja, é o saborear da existência naquilo que ela reserva de trágico, no sentido nietzschiano. Trata-se de uma ética do gosto pelo excesso, a afirmação arcaica e juvenil do presente, a relativização da autoridade e a conseqüente negação da moralidade horizontal e dos valores evanescentes da tradição patriarcal do Ocidente.

O que ocorre, segundo Maffesoli, é uma rebelião das coisas frente às palavras, o mundo vivido denega os conceitos, convenções e esquemas abstratos. Os costumes e, com eles, o modo de sentir a vida se alteram, as ideias que pareciam incontestáveis são relativizadas. O que parecia ser a maior conquista do Ocidente moderno, uma vida segundo a razão, que tudo reduz a um único denominador comum do conceito, perde o seu encanto. O desejo do estar-com rompe a barreira fixa da unidade e se volta para a labilidade do diverso da experiência, cuja vitalidade somente pode ser captada e expressa através de metáforas fugidias.

DA MORAL SATURADA À ÉTICA VITAL

As raízes da moral moderna podem ser encontradas desde os movimentos culturais e políticos do Renascimento, período no qual foi dado início à gestação da cultura Ocidental. As feições demarcadoras do *ethos* contemporâneo, e que até hoje resistem à mudança, foram talhadas sob a medida da tradição judaico-cristã, que colocava a realização plena da existência para além das condições da história humana. Ou seja, o acento está posto no dever-ser, calcado na ideia realização de futura, que por sua natureza é universal, normativo, impositivo e não no ser, na efervescência do querer viver o presente.

Fundada a partir de um imaginário que tem como referência de salvação num porvir, no mito do progresso contínuo, a moral ocidental carece de um mediador, entre o aqui e o agora e o dever-ser, seja ele Cristo ou o proletariado, que o conduza ao futuro paradisíaco, à “Cidade de Deus” ou ao “paraíso comunista”. O homem prometeico, subjetividade solitária, que, através do trabalho, anseia conquistar o ideal de vida, não vai além da vontade ilusória de Ulisses, atado ao mastro, que somente pode ouvir o canto das sereias, sem, no entanto, provar dos seus deleites. As imposições normativas da moral, ancorada na razão esclarecida, não favorece acesso ao mundo como ele é,

²¹⁹ “O cotidiano e seus rituais, as emoções e paixões coletivas, simbolizadas pelo hedonismo de Dionísio, a importância do corpo em espetáculo e do gozo contemplativo, a revivescência do nomadismo contemporâneo, eis tudo o que acompanha o tribalismo pós-moderno” (MAFFESOLI, 2006, p. 3).

pelo contrário, em nome do bem maior a ser conquistado no futuro, denegaram o acontecer presente e agenciaram as maiores atrocidades cometidas no século XX, tudo em nome da ideologia do progresso, legitimados por racionalizações científicas.

Essa autossuficiência da moral, ancorada na racionalidade esclarecida, é incapaz de provocar uma reflexão a partir da *phrónesis*, virtude opinativa da sabedoria prática, que se coloca entre o *logos e o ethos*, que é capaz de ouvir a existência, no que ele oferece de diverso, celebrar o trágico e viver o presente, na sua pura gratuidade do agora vivido. Existências tribais, novas maneiras de viver, de pensar e de ser, que relevam claramente “a saturação da *forma moral* e que, ao mesmo tempo, acentuam a emergência da *forma ética* e deontológica, quero dizer com isto, seguindo de perto a etimologia de ambos os termos, um laço (comunicativo) social mas eventual, tributário do instante e em relação com o instinto (MAFFESOLI, 2009, p. 68).

Em suma, frente à universalidade normativa da moral do dever-ser uno e solitário, cujo poder está evanescente, outras relações sociais vão sendo configuradas, a partir de uma ética do querer-estar-juntos, a qual substitui a unidade de poder centralizado pela diversidade de gostos e de modos de ser. Nessa atmosfera pós-moderna, não cabe uma definição ontológica do real, mas uma análise fenomenológica que capte o emocional e sua dinâmica e movimento.

ÉTICA E MUNDO REENCANTADO

Numa conferência pronunciada, Maffesoli (2002) já antecipava quais seriam as palavras que poderiam ser utilizadas para compreender a ética encarnada na realidade vivida: localismo, tribalismo e presenteísmo. Essas noções poderiam fazer frente ao substancialismo, ao subjetivismo e à consciência de si, elementos centrais do antropocentrismo moderno, herdeiros do *cogito*. A essa verdade opõe-se um humanismo do presente que valoriza o fluxo da existência cotidiana, cuja ideia força, de tão presente, já não é sequer percebida. No entanto, ela se faz ver através da publicidade, da música e do cinema, que atualizam e integram velhos arquétipos do imaginário coletivo através de uma anamnese que recobra experiências primitivas, fundamento primordial da cultura, as quais se acreditava esgotadas em suas potencialidades. “Espécie de realidade latente, ‘resíduos’ filogenéticos que reaparecem nas práticas e excessos tribais” (MAFFESOLI, 2009, p. 72).

A necessidade de estar junto reclama uma deontologia particular, atual, sem projeção para o futuro, seja de natureza política ou religiosa, pois o

tempo que preside essa encarnação é o *Kairós*. Instante finito, tempo pleno no qual cada um, em êxtase, entrega-se nessa deidade social imanente, para de lá fazer surgir o tesouro mais profundo adormecido, em cada individualidade, com os seus valores de solidariedade e generosidade primitiva. “A perda de formas e situações arcaicas, o ‘reencantamento’ do mundo que presenciemos, certo sensualismo e, sobretudo, a ênfase dada ao local têm aí sua origem” (MAFFESOLI, 2007, p. 227). É uma deontologia dos afetos, efêmera e selvagem, do instante vivido e do pertencimento, cujo aspecto sinuoso do sentimento tem prevalência, pois escapa à racionalidade normativa. É a voz do coração que ecoa nos delírios místico-religiosos, nas efusões musicais e nas histerias desportivas, sem nenhuma outra finalidade senão a da entrega gratuita ao instante voluptuoso que a tudo une. Uma deontologia plural da religância que não é outra coisa senão o comércio perpétuo que a tudo faz confluir, material, espiritual, natural e cultural, para a unidade do instante pleno de emoção, ao contrário da clivagem operada pela moral moderna asséptica.

Esses novos arranjos sociais prenunciam uma nova forma de convívio baseada numa ética que visa a restaurar o *pathos* da pureza original, daquela convivência com a natureza e com os corpos que ali se tocam, sem os entraves logocêntricos. Trata-se, pois de uma transfiguração do cotidiano, de um impulso apaixonado, que emula o fervor místico-religioso, naquele desejo de se fundir, em êxtase, numa unidade maior, mas sem perder de vista o sentimento de pertença à comunidade. Não uma comunidade isolada, mas no sentido do “proxemia”, de estar próximo e em interação ubíqua. “Por uma espécie de concatenação mágica ou quase mística, o vínculo social se constrói, simbolicamente, através de uma apropriação de lugares sucessivos” (MAFFESOLI, 2009, p. 52). Por isso, a necessidade de uma ética da situação que acentue o respeito aos espaços particulares, à história compartilhada que identifica o modo de ser de cada um, ao laço carnal que os envolve, sem, contudo, pretender fundi-los sob um único valor moral abstrato, intemporal. Uma ética que esteja situada no coração do presente.

CONCLUSÃO

Uma mudança dos costumes somente poderá ser percebida por quem está atento à plasticidade das coisas. O turbilhão e as constantes transformações, ainda em curso, no que alguns denominam de pós-modernidade, reclamam uma abordagem que leva em consideração a própria dinâmica da realidade. Por serem tantas essas vicissitudes, os hábitos de pesquisa arraigados não dão conta da riqueza de estímulos captadas intuitivamente, e, por isso

mesmo, não têm como teorizá-las. Não obstante, para Maffesoli, nesse vórtice disruptivos da dinâmica dos acontecimentos o que se presencia não é a separação, mas o que se assiste é o seu inverso.

Concordando ou não com essa perspectiva teórica maffesoliana, pode-se dizer que o mais importante da sua contribuição está em ter trazido de volta para a academia a realidade vivida, que há muito já não adentrava os gabinetes de pesquisa, e ter posto, nas palavras de Roberto Motta, o vivido sobre as abstrações; o atual, com as suas contradições, sobre o futuro a ser construído, sabe lá sob que medida; a dinâmica da noção sobre o imperativo do conceito; e, finalmente, ter chamado a atenção para o fato de que nenhuma metodologia, por si só, é capaz de apreender a riqueza multifacetária da sociedade. Não obstante, mesmo travando sua batalha contra os conceitos da tradição ocidental, Maffesoli está ciente de que, sem eles, não seria possível propor, como ele fez uma outra maneira de se aproximar da realidade. Quer queira ou não, as palavras “metáfora” e “noção”, são, elas mesmas, conceitos.

REFERÊNCIAS

MAFFESOLI, Michel. **El reencantamiento del mundo**: una ética para nuestro tiempo. Buenos Aires: Dedalus, 2009.

_____. El reencantamiento del mundo. **Sociológica**, México, v. 17, n. 48, p. 213-241, 2002. Disponível em: <<http://4www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026561009>>. Acesso em: 02. Ago. 2016.

_____. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MOTTA, Roberto. O presente e a aparência: alguns aspectos centrais do pensamento de Michel Maffesoli. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 58-64, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14584>>. Acesso em: 26. jul.2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 Disponível em: <<http://lelivros.zone/book/baixar-livro-crepusculo-dos-idolos-friedrich-nietzsche-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>>. Acesso em: 03. Mar. 2016.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

OS DISCURSOS DE VERDADE SOBRE A FAMÍLIA: A NORMALIZAÇÃO DA FAMÍLIA HETEROSSEXUAL, MONOGÂMICA E PATRIARCAL NA POLÍTICA BRASILEIRA

Tainah Biela Dias – Mestre – UMESP

Resumo: O presente trabalho, recorte de minha dissertação de mestrado, procurou demonstrar como se tecem *discursos de verdade* sobre *a família* no cenário político brasileiro, especificamente, por meio de discursos proferidos pelos parlamentares que compõem a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), registrados no Diário da Câmara dos Deputados. Colocando-se como adversários de quaisquer proposições que visem à ampliação de direitos de cidadania de pessoas LGBTIQ, os evangélicos têm invocado, como bandeira de militância, a *defesa da família*, família esta que caracterizam por vezes como *tradicional*, por vezes como *natural*, e que, como veremos, se pauta em uma concepção de família *divina*, religiosamente legitimada e normalizada como única possibilidade, excluindo-se demais arranjos familiares que há anos se constituem e ganham recente visibilidade enquanto parte da sociedade brasileira. Para atingir aos objetivos propostos, a pesquisa se utilizou de abordagem qualitativa, no qual foram pesquisadas as falas que apontam investidas da FPE no sentido de legitimar política e juridicamente sua concepção de família. Além deste procedimento documental, foram utilizados materiais da produção acadêmica que versam sobre a temática. Assim, o texto aponta o Estatuto da Família, PL 6583/2013, de autoria do deputado federal e membro da FPE, Anderson Ferreira (PR-PE) como a proposição de maior destaque no que se refere à regulação político-jurídica desta defesa da *verdade* sobre *a família*, por explicitar, em todas as palavras, o que os parlamentares evangélicos que compõem a FPE entendem por *família*, ou seja, a união entre *um homem e uma mulher* com o objetivo de *gerar filhos*. Por fim, pudemos perceber o recorrente recurso a esta mesma defesa em outras proposições e discursos de parlamentares evangélicos e, muitas delas, em articulação com parlamentares católicos que também se colocam na arena política em defesa de uma moral sexual tradicional e contra a ampliação da cidadania de pessoas LGBTIQ.

Palavras-chave: Família; Cidadania; Normalização; Discursos de verdade.

Nos últimos anos, as questões concernentes à moralidade sexual têm sido o principal foto da atuação dos parlamentares que compõem a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) no Congresso Nacional brasileiro. Sobretudo, sua atuação tem se marcado pela constante oposição à ampliação da cidadania LGBTIQ, colocando-se contra o casamento homoafetivo, contra a criminalização da homofobia e a favor de projetos que busquem permitir “tratamento psicológico” àqueles e àquelas que tenham o desejo de “reverter” a própria homossexualidade.

Dentre os focos de atuação desta bancada, consideramos que um dos principais, em termos de Projeto de Lei, apresentados pela FPE é o PL 6583/2013, o *Estatuto da Família*. Apresentado pelo deputado evangélico Anderson Ferreira (PR-PE) e apoiado por parlamentares tanto evangélicos como católicos, o *Estatuto da Família* dispõe, dentre outras coisas, da definição do que se deveria entender como família, dos direitos, garantias desta e sobre políticas públicas voltadas à família no que se refere à educação, saúde, violência doméstica, entre outros. Entretanto, é interessante notar que, logo no art. 2º do referido Projeto de Lei, faz-se um destaque (em negrito no documento original) que muito nos revela:

Art. 2º Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um **homem e uma mulher**, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes (BRASIL, 2013, s/n).

O que de fato justifica a apresentação do referido PL seria a constatação de ameaças à família que pululam no tecido social. Desta forma, o principal motivo que evidenciaria a necessidade de proteção e valorização da família por parte do poder público seria o suposto perigo da própria destruição da família:

São diversas essas questões. Desde a grave epidemia das drogas, que dilacera os laços e a harmonia do ambiente familiar, à violência doméstica, à gravidez na adolescência, até mesmo à desconstrução do conceito de família, aspecto que aflige as famílias e repercute na dinâmica psicossocial do indivíduo (BRASIL, 2013, s/n).

Mas afinal, qual família estaria sendo destruída ou desconstruída? Embora o PL não verse sobre quais seriam os elementos que tentam desconstruir o conceito de família, quando Anderson Ferreira (PR-PE) apresenta o projeto dando especial destaque à definição de família como o casamento ou a união estável entre um “homem” e uma “mulher”, o intuito é, justamente, a tentativa de normalizar jurídica e politicamente uma determinada configuração de família como aquela que seria *legítima* em detrimento de configurações *ilegítimas*. Falando de forma mais explícita, o intuito é excluir desta definição as famílias não heterossexuais que, além de não serem consideradas *famílias* (ou famílias de *segunda categoria*), não deveriam receber o mesmo tratamento, direitos e proteções que as famílias heterossexuais por parte do Estado.

Tais concepções reproduzem aquilo que Judith Butler (2015) denomina *matriz heterossexual*. Ancorada nas discussões foucaultianas, a autora ressalta que essa matriz é construída e se perpetua através da cultura, na qual existem investimentos na produção de *gêneros inteligíveis*, em contraposição àqueles indivíduos que, pela não conformação com as normas de sexualidade, são entendidos como transgressores. Tais *discursos de verdade* (FOUCAULT, 1999, 2014, 2015) hegemônicos criados através de saberes sobre o sexo, produzem campos de regulação dos corpos, agindo de forma a *discipliná-los* através da ordenação do desejo àquilo que se espera.

Entretanto, é importante rememorar que iniciativas legislativas não são os únicos meios utilizados pelos parlamentares evangélicos na defesa de uma moral sexual tradicional. Em pesquisa realizada nos Diários da Câmara dos deputados, é possível encontrar antecedentes que também justificam a proposição do PL 6583/2013. O primeiro período abordado nesta pesquisa abarcou datas próximas ao reconhecimento do Supremo Tribunal Federal (STF), no ano de 2011, de que uniões homoafetivas deveriam ser entendidas como unidades familiares. A primeira manifestação encontrada a este respeito foi do deputado e presidente da FPE, João Campos (PRB-GO), colocando-se contrário à decisão do então Ministro Ayres Britto:

O Relator do processo no Supremo, Ministro Ayres Britto, buscou um dicionário não sei onde que já começa a mudar até o conceito de casal. O conceito agora é de dupla: duas pessoas que se amam é casal, independentemente do sexo, e daí por diante. Um absurdo! Começa a invocar princípios para dizer que o Constituinte, ao definir o que é união estável, não proibiu que outro tipo de união fosse também considerada como união estável. Isso é um perigo para a democracia, um perigo para o

Brasil e um desrespeito a este Parlamento! (BRASIL, 2011a, p. 21887).

Também o deputado evangélico Ronaldo Fonseca (PROS-DF) se manifesta a respeito da decisão do STF. Na ocasião, o parlamentar lamenta a morte da *família natural* por conta da decisão da corte. Ele diz: “[com] essa decisão do Supremo Tribunal Federal, acabou de falecer o conceito de família natural neste País. E, diante desse falecimento, peço [...] 1 minuto de silêncio em homenagem à morte antecipada do conceito de família natural” (BRASIL, 2011b, p. 22356).

Outro parlamentar a se pronunciar é o deputado evangélico Ronaldo Nogueira (PTB-RS). Seu argumento central é o da formação cristã da sociedade brasileira e do conceito de família esta produz e reproduz ao longo de gerações. Além disso, o comunicante utiliza-se de argumentação religiosa para justificar seu posicionamento contrário ao entendimento de que a união homoafetiva poderia ser considerada uma forma de família. Segundo sua concepção, o Estado pode tornar legítima uma prática que é contrária à vontade de Deus:

[...] o próprio Deus, cujo domínio se estende sobre o universo, permite a vida, a Terra, o sol, a água, o sol, o ar, inclusive o Seu amor restaurador a todos. Ele não faz distinção entre pessoas. Porém, não podemos desconhecer que há práticas que confrontam a Sua santidade. E o Estado não pode interferir nessas práticas, tornando-as normais e legítimas (BRASIL, 2011c, p. 23649).

Outro episódio importante da discussão que envolve o conceito de *família* se dá após a Resolução no. 175, promulgada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) também houve manifestações. Uma destas é de Ronaldo Fonseca (PROS-DF) que, além de demonstrar sua insatisfação com tal decisão que estaria adentrando aos limites do Poder Legislativo, fala sobre a preparação de um Projeto de Emenda à Constituição (PEC), intitulada PEC da Família, com o intuito de garantir que o casamento civil seja entre homem e mulher. O deputado finaliza seu discurso dizendo que almeja combater o que chama de “ditadura da minoria” (BRASIL, 2013, p. 18592). Ora, não estaria ele, ao contrário, sobrepondo convenções sociais de “maioria” sobre a possibilidade de ampliação de direitos da população LGBTIQ? Não estaria o deputado combatendo da “ditadura da minoria” com a “ditadura da maioria” e sufocando a diversidade brasileira? Tal argumento seria válido para limitar o reconhecimento de todas

as diversidades, como etnia, raça, classe, etc., ou o argumento político-religioso seleciona indivíduos convenientemente, sob o critério da sexualidade heterossexual, a fim de perpetuar sua influência nos códigos de sentido dominantes?

As falas acima demonstram a constante evocação do status de ilegitimidade das práticas sexuais que destoam da heterossexualidade compulsória baseia-se na já mencionada *matriz heterossexual* que determina o sistema de pensamento de sexo e gênero na nossa sociedade e que fazem com que a mera defesa dos direitos dessas pessoas seja entendida como *privilégio* ou como algo que o Estado não deveria legitimar – na concepção destes, o Estado seria o guardião dos *bons costumes* e o responsável pelo disciplinamento dos corpos e pela produção de *corpos dóceis* e *educados* para sua própria sexualidade por meio de tecnologias e dispositivos específicos de regulação dos corpos produzem a sexualidade entendida como *normal* (LOURO, 2000).

As falas dos parlamentares supracitados revelam constante apelo à ideia de *família natural*, *família tradicional*, ou *família sagrada*, como aquela que seria legítima aos olhos de Deus. Independentemente da adjetivação, que se diferencia a depender de quem a pronuncia, a ideia da existência de uma *ontologia da família*, ou seja, de uma configuração que é legítima porque *sempre foi assim* ao longo da história da humanidade, é constantemente invocada por estes parlamentares. Baseados no mito bíblico da criação, contido em Gênesis os parlamentares evangélicos invocam o modelo da família nuclear formado por *homem* e *mulher* como um modelo originário e protegido pelo *dossel sagrado* (BERGER, 1985).

É a partir dessas bases consolidadas social e culturalmente e reforçadas pelo aspecto religioso legitimador das relações afetivo-sexuais heterossexuais que se colocam as bases para a defesa de uma *verdade* sobre a *família* e seu acolhimento pelos discursos e proposições que fazem parte da atuação dos políticos evangélicos. Apostando numa família *ontológica*, na *obviedade* da família heterossexual como única correta por atender aos propósitos divinos da procriação e da perpetuação da espécie, tais discursos negligenciam, de forma propositada, todo e qualquer componente histórico que revele as transformações sofridas daquilo que conhecemos como *família*. Desta forma, a invocação de uma *ontologia da família* esconde registros históricos de uma pluralidade inegável de arranjos familiares nas sociedades não Ocidentais e não cristãs. E mesmo ainda esconde que nas sociedades Ocidentais e cristãs em sua maioria, as configurações familiares já tiveram e ainda têm diferentes

composições em determinadas épocas e atenderam a diferentes propósitos, sejam estes sociais, políticos ou econômicos²²⁰.

Neste sentido, nossa hipótese é a de que esta *defesa da família* é também uma defesa de papéis socialmente atribuídos a homens e mulheres, nos quais a posição das mulheres é inerentemente inferior. Isso porque, na concepção religiosa, somente a reprodução biológica fruto da relação sexual entre um homem e uma mulher é compreendida como legítima. Nesta perspectiva, a maternidade roga papel importante, pois entendida e normalizada como componente natural, esta é imposta às mulheres pela sociedade de tal forma que não se percebe seu caráter de construção social. A partir de um processo de internalização desde a infância, a maternidade torna-se uma aspiração das mulheres para provar seu valor *enquanto* mulheres. Para que se concretize, a presença de um homem é indispensável, presença esta que se dá pela via do casamento heterossexualizado. Daí a relação entre sexismo e inferioridade da mulher e os argumentos homofóbicos que são utilizados para justificar a suposta impossibilidade de homossexuais ou transexuais construírem uma família.

O temor com relação à *destruição da família* corrobora com o entendimento de que é a *família tradicional* que deve continuar a ditar as regras do permitido e do proibido, do lícito e do ilícito, do puro e do impuro. Afinal, é justamente pelo fato de considerarem a família como instituição responsável pela transmissão de valores que perpetuam as estruturas sexistas e heteronormativas que justificam a suposta *naturalidade* e *santidade* da *família tradicional*, que investir em sua permanência no modelo exclusivista homem-mulher-filhos é a maneira mais eficaz, social e politicamente, para que os valores cristãos tradicionais sejam transmitidos travestidos de valores seculares, dando novos (e perigosos) contornos aos arranjos da laicidade do Estado brasileiro. A este respeito, Valéria Busin salienta:

A família é, para diversas tradições religiosas, um *locus* privilegiado de transmissão e/ou socialização de valores e princípios religiosos. Como as religiões não dispõem de mecanismos coercitivos, elas instituem uma aliança com a família – fazendo a apologia desta –, que inculca em seus membros, especialmente nos das gerações sucessoras, os valores morais defendidos pelas religiões (BUSIN, 2011, p. 115).

²²⁰ Sobre a “historicidade” e a pluralidade naquilo que se entende por família, em termos sociais e jurídicos, ver, por exemplo: CORRÊA, 1981; ENGELS, 1984; PERROT, 1993; ROUDINESCO, 2003; CHAUNCEY, 2004; RIOS, 2007; BIROLI, 2014; DIAS, 2015.

Considerada nossa hipótese a respeito de quais seriam as concepções que tornam fundamental a defesa da *família tradicional* nos discursos e proposições legislativas dos parlamentares que compõem a FPE, a saber, a perpetuação dos papéis de gênero tradicionais atrelados ao sexo biológico e o não-reconhecimento da legitimidade de relações afetivo-sexuais que questionam tais papéis por fugirem à heteronormatividade, ressaltamos que a defesa de tais concepções coloca obstáculos aos princípios laicos e democráticos que prezam pelo respeito à autonomia dos indivíduos e à pluralidade como direito.

REFERÊNCIAS

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

BIROLI, Flávia. **Família**: novos conceitos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

BRASIL. Congresso Nacional. **Projeto de Lei PL 6583/2013**. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005>>. Acesso em: 05 ago 2016.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Diário da Câmara dos Deputados**. Brasília, 2011a, ano LXVI, n. 75, 06 de maio de 2011. Disponível em:

<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD06MAI2011.pdf#page=>>.

Acesso em: 12 ago 2016.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Diário da Câmara dos Deputados**. Brasília, 2011b, ano LXVI, n. 76, 07 de maio de 2011. Disponível em:

<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD06MAI2011.pdf#page=>>.

Acesso em: 12 ago 2016.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Diário da Câmara dos Deputados**. Brasília, 2011c, ano LXVI, n. 80, 13 de maio de 2011. Disponível em:

<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD06MAI2011.pdf#page=>>.

Acesso em: 12 ago 2016.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Diário da Câmara dos Deputados**. Brasília, 2013b, ano LXVIII, n. 84, 18 de maio de 2013. Disponível em:

<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD06MAI2011.pdf#page=>>.

Acesso em: 12 ago 2016.

- BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **Rever – Revista de Estudos de Religião**, ano 11, n. 1, jan/jun, 2011, p. 105-124.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CHAUNCEY, George. **Why marriage?**: the history shaping today's debate over gay equality. New York: Basic Books, 2004.
- CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira: notas para o estudo da formação familiar do Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, n. 37, São Paulo, 1981.
- DIAS, Maria Berenice. **Manual de direito das famílias**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PERROT, Michelle. O nó e o ninho. In: **Veja 25 anos – Reflexões para o futuro**. São Paulo: Abril, 1993, p. 75-82.
- RIOS, Roger Raupp. Uniões homossexuais: adaptar-se ao direito de família ou transformá-lo? Por uma nova modalidade de comunidade familiar. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 109-130.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

MARCA DA ITINERÂNCIA NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL DE CLARICE LISPECTOR

Tânia Dias Jordão - Doutoranda – PUC Minas

Resumo: Clarice Lispector, escritora modernista brasileira, de origem judaica, nasceu na Ucrânia, quando a família fugia da Rússia para o Brasil, aonde chegou com apenas dois meses de idade, segundo suas próprias declarações. Sua família, devido à perseguição aos judeus que resultava em extermínio maciço durante a Guerra Civil Russa, perdeu os bens e foi obrigada a emigrar para sobreviver. Tal experiência de itinerância, pelo fato de ser judia, marcou profundamente a obra da escritora. A literatura clariceana infanto-juvenil é um exemplo da forma como Clarice volta ao tema da “fuga” e de uma de suas causas, a discriminação racial – tão fortemente sofrida por seu povo em sucessivas diásporas. Para construir sua literatura, um recurso por ela utilizado é alicerçar-se na escritura sagrada judaico-cristã, cujo cerne é, justamente, o *Pessach*: Fuga/migração é compreendido, na perspectiva hebraica, como passagem da escravidão para a libertação. O *Pessach* cristão é a passagem da morte para a Vida (paixão e ressurreição). Clarice é considerada a maior escritora judia desde Franz Kafka. Em *A mulher que matou os peixes* (1969), o procedimento da repetição que estrutura a sua escrita se assemelha muito a essa forma semítica recorrente tanto na Bíblia hebraica quanto na cristã. A temática dessa obra é relativa à culpa e ao perdão. *O Mistério do Coelho Pensante* (1967) trata explicitamente do tema “fuga”, como solução inteligente de um coelhinho, quando não tinha o que comer. *A vida íntima de Laura* (1974) aborda a realidade da discriminação e do preconceito racial dentro de um galinheiro e *Quase de Verdade* (1978) traça um paralelo conflituoso entre galinhas férteis e uma figueira estéril. Objetiva-se aqui demonstrar que tanto a vida de Clarice Lispector, brasileira de origem judaica, quanto a Bíblia dialogam com seus textos infanto-juvenis a partir da marca da itinerância. Tomar-se-á por método o “Comparativo”: texto bíblico (suporte); texto clariceano (atualização literária), para que se obtenha por resultado ou como conclusão se chegue à verificação de certa apropriação de temas, gêneros e procedimentos bíblicos pela escritora através do estudo das obras infantis: *A mulher que matou os peixes*, *O Mistério do Coelho Pensante*, *A vida íntima de Laura* e *Quase de Verdade*.

Palavras-chave: Clarice Lispector; Diáspora; Literatura infantil; Bíblia.

Após a revolução bolchevique, ocorrida em 1917, houve maciça perseguição aos judeus russos durante a Guerra Civil Russa (1918-1920). Nesse contexto, muitíssimos judeus se põem em marcha. É o caso da família Lispector que, tendo perdido seus bens, parte em fuga para as Américas para preservar as próprias vidas. Nesse trajeto, Pinkhas Lispector, sua esposa, Mania, e as duas filhas do casal tiveram que parar por algum tempo na cidade de Chechelnyk, na Ucrânia. Era o ano de 1920. Dezembro. Naquele inverno rigoroso, em fuga, nasce a caçula: Chaya (Vida), que, ao chegar ao Brasil, teve seu nome trocado para Clarice. A experiência de nascer em migração, pelo fato de ser judia, e viver continuamente em busca de um lugar (pois, no Brasil viveu em Alagoas, Pernambuco e Rio de Janeiro e depois, ao lado de seu marido, um diplomata, precisou seguir se mudando, continuamente), marca, profundamente, a obra de Clarice Lispector.

A literatura clariceana infanto-juvenil é um exemplo de como Clarice volta ao tema da “fuga” e de uma de suas causas, a discriminação racial – tão fortemente sofrida por seu povo em sucessivas diásporas. Para construir sua literatura, um recurso por ela utilizado é alicerçar-se na escritura sagrada judaico-cristã, cujo cerne é, justamente, o *Pessach*. A fuga/migração é compreendida, na perspectiva hebraica, como passagem da escravidão para a libertação. No viés cristão o *Pessach* é a passagem da morte para a Vida (paixão e ressurreição).

Tradutora, jornalista e autora de diversas obras desde romances, contos, crônicas, novelas a entrevistas e correspondências, na literatura infantil Clarice trata de temas sérios, envolvendo o leitor com sua sensibilidade. Tomando, cronologicamente, quatro de seus contos infantis, nos deparamos Em *O Mistério do Coelho Pensante* (1967) trata explicitamente do tema “fuga”, como solução inteligente de um coelhinho, quando não tinha o que comer. Em *A mulher que matou os peixes* (1969), o procedimento da repetição que estrutura a sua escrita se assemelha muito à forma semítica recorrente, presente tanto na Bíblia hebraica quanto na cristã. A temática dessa obra é relativa à culpa e ao perdão. Outro conto, *A vida íntima de Laura* (1974), aborda a realidade da discriminação e do preconceito racial dentro de um galinheiro e, por fim, *Quase de Verdade* (publicação póstuma, 1978) traça um paralelo conflituoso entre as galinhas férteis e uma figueira estéril.

Assim, pois, ainda que menos estudada que as demais obras de Clarice, a literatura infanto-juvenil dessa escritora mantém muitas das características do conjunto de seus escritos. É o caso de uma construção dos textos alicerçados sobre temáticas bíblicas e utilizando-se de alguns recursos próprios daquela escritura.

QUEM NÃO RECEBER O REINO DE DEUS COMO UMA CRIANCINHA...

O Mistério do Coelho Pensante foi sua primeira obra para crianças. Escreveu a história a pedido de seu filho Paulo; em Inglês, para que a empregada pudesse ler, já que na ocasião viviam em Washington, onde seu marido era diplomata. Na apresentação, diz:

Como a história foi escrita para exclusivo uso doméstico, deixei todas as entrelinhas para as explicações orais. [...] Aliás, esse 'mistério' é mais uma conversa íntima do que uma história. Daí ser muito mais extensa que o seu aparente número de páginas. Na verdade só acaba quando a criança descobre outros mistérios. (LISPECTOR, 1967, p. 3).

Ora, as crianças têm grande liberdade de imaginação, sensibilidade, criatividade, fantasia solta... daí serem tão capazes de desvendar mistérios. Aliás, não foi à-toa que Jesus disse que quem não tem coração de criança não entrará no Reino de Deus. Em Mt 13,11.13 adverte que é necessário compreender parábolas para ser capaz conhecer os mistérios do Reino de Deus, ao contrário daqueles que "vêm sem ver, e ouvem sem ouvir nem entender." (Mt 13,13).

O gênero "parábola" é extremamente comum na Escritura Sagrada judaico-cristã, particularmente na boca de Jesus. Em todo caso, vale salientar que apesar do seu extenso uso nos evangelhos (alguns exemplos, a partir do primeiro deles: Mt 13; 20,1-16; 21,28-45; 22,1-14; 24,32-25,46) a parábola é também comum no Antigo Testamento (por exemplo em Is 28,23-29; II Sm 12,1-15).

E, assim como o Mestre da Galileia que ensina através de parábolas, a escritora também faz uso desse recurso; notadamente em sua literatura infantil que é – como qualquer verdadeira literatura – também para adultos. Conta uma história para falar de uma realidade muito maior.

O tema central de *O Mistério do Coelho Pensante* é a fuga. Fugir é a forma de Joãozinho, o coelho, descobrir o mundo. E essa dimensão de itinerância constantemente presente no imaginário semita se expressa na personalidade mesma do coelhinho que encontra na fuga a possibilidade da liberdade e realização, que para o coelho Joãozinho se expressa em comida e namoro.

Clarice nos provoca quando apresenta Joãozinho tendo a ideia da fuga, demonstrando a dificuldade que é romper com esquemas pré-concebidos e estereótipos:

Joãozinho começou então a trabalhar nessa ideia. E para isso precisou mexer tanto o nariz que dessa vez o nariz ficou quase vermelho. Coelho tem muita dificuldade de pensar, porque ninguém acredita que ele pense. E ninguém espera que ele pense. Tanto que a natureza do coelho até já se habituou a não pensar. E hoje em dia eles todos estão conformados e felizes. A natureza deles é muito satisfeita: contanto que sejam amados, eles não se incomodam de ser burrinhos. (LISPECTOR, 1971, p. 12. Grifos meus).

Nas obras de Clarice, em geral, a consciência reflexiva nasce da contemplação das coisas, do mundo. Ou, no caso do coelho, de sua forma de cheirar o mundo. Mexia o nariz bem depressa “como se ele estivesse cheirando o mundo inteiro” (LISPECTOR, 1971, p. 32). De toda forma, Joãozinho, o coelho misterioso que por pensar conquistou a liberdade é uma parábola de como se construir a identidade rompendo, inclusive, com os limites da própria natureza...

Em *A Mulher que Matou os Peixes*, de 1969, utiliza o procedimento da repetição sucessiva de termos. Esse recurso reiterativo que estrutura o conto é uma característica comum em textos bíblicos (como nas bem-aventuras - Lc 6, 20-26 - por exemplo). Há também o silêncio, o vazio, e belíssimas imagens poéticas esparsas na prosa, como em tantos outros escritos de Clarice.

A história se desenrola bem aos olhos do leitor: a personagem, cujo nome é Clarice, uma escritora, vai contando seu drama: deixara morrer dois peixinhos por displicência. “É que sou muito ocupada porque também escrevo histórias para gente grande” (LISPECTOR, 1983, p. 61). E pede ser absolvida pelos leitores porque gosta muito de animais; jamais deixaria de dar comida aos peixinhos por maldade.

Assumir a culpa e pedir perdão, o tema, nos remete à história do povo de Deus ao longo de sua trajetória. A relação de Deus com seu povo se dá constantemente através do perdão concedido; por exemplo, quando as Tribos de Israel se arrependem, muitas vezes atendendo ao clamor dos profetas, e voltam ao Deus dos Pais, o Deus que os libertou da escravidão e da morte. Pode-se ainda equiparar a protagonista a Davi: Sl 51 (50); 2Sm 11-12. Ela necessita do perdão de seus leitores para continuar a exercer sua missão: escrever; enquanto ele necessita do perdão de Deus para seguir reinando em nome do mesmo Deus, já que fora ungido para essa missão. Ambos têm consciência da falta, sentem-se culpados e pedem perdão.

Vida Íntima de Laura, por sua vez, conta a história de uma galinha e trata de uma questão vital para o povo judeu, ao longo de sua história, e vivi-

da por Clarice na pele, já que nasceu quando a família estava em fuga por ser judia: a discriminação racial.

As outras são muito parecidas com ela: também meio ruiva e meio marrom. Só uma galinha é diferente delas: uma carijó toda de enfeites preto e branco. Mas elas não desprezam a carijó por ser de outra raça. Elas até parecem saber que para Deus não existem essas bobagens de raça melhor ou pior. (LISPECTOR, 1983, p. 8)

A escritora, que já questionara em uma entrevista “essa besteira de judeu ser o povo eleito de Deus” (COUTINHO, 1980, p. 168), vai contando despretensiosamente a história de Laura enquanto faz seu pequeno leitor pensar sobre o respeito às diferenças. “Elas (as galinhas) até parecem saber que para Deus não existem essas bobagens de raça melhor ou pior” (LISPECTOR, 1983, p. 7), isto é um eco de Dt 10, 17: “Deus não faz acepção de pessoas” e, certamente, nem de galinhas, diria Laura. A imparcialidade de Deus, aliás, é tema frequente na Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

A narradora do conto também questiona o valor conferido às aparências: “A verdade é que Laura tem o pescoço mais feio que já vi no mundo. Mas você não se importa, não é? Porque o que vale mesmo é ser bonito por dentro. Você tem beleza por dentro? Aposto como tem” (LISPECTOR, 1983, pp 5-6). E, assim, além de interpelar o leitor acerca de seus valores, retoma outra temática bíblica, aliás muito querida por Mateus, conforme, por exemplo, quase todo o capítulo 23: a aparência *versus* a autenticidade.

Outra de suas obras infanto-juvenis, *Quase de Verdade*, dialoga com vários textos: mitológicos, clássicos, contos de fadas... seja pela forma heróica da apresentação de algumas personagens, seja pelos nomes das mesmas. E, claro, remete-nos também à Bíblia. *Quase de Verdade*, assim como *Vida Íntima de Laura*, fala de galinhas, galinhas férteis, que punham muitos ovos no galinheiro de dona Oníria, em oposição à figueira do quintal, que era estéril.

Ora, no evangelho de Lucas a parábola da figueira estéril (Lc 13,6-9) antecede à palavra sobre Jerusalém (Lc 13, 34) quando o próprio Jesus se diz com cuidados maternos com seu povo: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados, quantas vezes quis eu te reunir como a galinha recolhe os seus pintainhos debaixo das asas, mas não quiseste!”. A mesma imagem: oposição entre o que é estéril (figueira) e a fertilidade, cuidado com a vida (galinha/ Jesus) está presente no Evangelho e no conto. Imagem que pode chocar adultos, porém que é tão bem aceita por crianças e por “quem tem coração de criança”.

Ademais, há a intervenção contínua de Oxalá, a bruxa boa e poderosa (não há fadas na história, e sim “bruxa boa”) que aparece em uma nuvem, e a libertação dos galináceos que têm que procurar novas terras e nova alimentação (já que perderam os dentes). Tudo aqui remete ao tema mais caro ao judaísmo, à libertação da escravidão do Egito, à Páscoa, passagem para a terra prometida, cantada e decantada do Pentateuco ao Apocalipse.

Certamente, pois, na obra de Clarice para crianças repercute o sentir/pensar semita na perspectiva da itinerância, e pode-se lê-la em um recorte que se estrutura em viés bíblico.

REFERÊNCIAS

COUTINHO, Edilberto. **Criaturas de papel**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

LISPECTOR, Clarice. **A mulher que matou os Peixes**. 6ª. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

LISPECTOR, Clarice. **A vida íntima de Laura**, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

LISPECTOR, Clarice. **Quase de verdade**, 2ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1981.

LISPECTOR, Clarice. **O Mistério do Coelho Pensante**, 4ª. ed. Rio de Janeiro, Rocco, 1971.

RELIGIÃO E PRÓ-SOCIABILIDADE: UMA SÍNTESE INTRODUTÓRIA

Thales Moreira Maia Silva – Especialista em Antropologia – UFMG

Resumo: A maioria das pessoas postula um elo causal entre crença religiosa e moralidade. Ao que tudo indica, parece haver uma perspectiva amplamente difundida de que a religião é uma pré-condição necessária para o comportamento moral, em outras palavras, acredita-se que, uma vez que ideologias religiosas comumente se preocupam com a regulação das condutas morais, seus aderentes devem ser mais morais e, inversamente, ateístas menos morais. Na realidade, no entanto, há poucas evidências que dão suporte a uma maior pró-sociabilidade dos religiosos. Considerando o breve espaço disponível, esse estudo se limitará a tentar sugerir algumas direções para futuras análises na área, revisando superficialmente algumas linhas de pesquisa que tentaram endereçar essa questão, comparando autorrelatos com comportamentos empíricos e discutindo alguns problemas metodológicos conceituais envolvidos no fornecimento de respostas compreensivas acerca da temática. Uma análise cuidadosa das evidências mostra que indivíduos religiosos não são mais, nem menos, morais do que não-religiosos, apesar daquilo que muitas vezes é relatado e de afirmações e estereótipos populares. Ainda, apesar da disposição religiosa possuir um papel ínfimo nas condutas morais, as situações religiosas podem, sim, exercer uma influência significativa sobre tal comportamento. Finalmente, conceitos, contextos e práticas religiosas podem, independentemente, influenciar as condutas sociais, e sua interação faz com que a religião se torne uma poderosa força social, que pode ser direcionada para diversas finalidades, tanto para a construção de comunidades mais coesas e para o aumento da cooperação grupal, quanto para a produção de hostilidade e suspeita contra grupos e indivíduos externos às suas congregações.

Palavras-chave: Comportamento pró-social; Métodos de pesquisa; Religiosidade; Crença; Cooperação.

A conexão entre religião e pró-sociabilidade tem sido alvo de debates desde os tempos mais remotos. Da antiga Grécia aos filósofos modernos, estudiosos, comumente, ponderaram a possibilidade da moralidade poder, ou não, existir sem a crença religiosa. Nessa mesma perspectiva, alguns dos fundadores das Ciências Sociais contemporâneas, descreveram a religião como

uma força motivacional que une grupos, desencoraja a conduta imoral e promove o comportamento altruísta. Por exemplo, Émile Durkheim (1858-1917) via a religiosidade como a “cola social” que mantinha as sociedades coesas. Auguste Comte (1798-1857) estabeleceu a “religião da humanidade”, para que as sociedades seculares continuassem a funcionar harmoniosamente na ausência de formas tradicionais de devoção. E John Locke (1632-1704) excluiu os ateístas do direito de serem tolerados, uma vez que acreditava que os “não-crentes” não eram confiáveis e não se comportavam moralmente.

Não obstante, é imprescindível notarmos algumas complexidades intrínsecas ao estudo da pró-sociabilidade religiosa. Os próprios termos, *religião* e *religiosidade* são, notoriamente, de difícil definição e quantificação precisa. De fato, não existe uma definição universalmente aceita de religião e diferentes pesquisadores valem-se do conceito de forma diversa. Ainda, uma vez que a maioria dos estudiosos da área pertencem a países ocidentais, seu entendimento de tais termos está, muitas vezes, ligado a ideias judaico-cristãs que podem não ser aplicáveis às outras religiões (HENRICH, HEINE, NORENZAYAN, 2010). Adicionalmente, a forma na qual questionários de religiosidade são construídos ou apresentados pode exercer grande influência na resposta de participantes e, assim, limitar o potencial de generalidade dos resultados (BLAYDES, GILLUM, 2013). Um endereçamento para tal problema pode partir do uso de amostragens de constituição intercultural e de inquéritos adaptados para populações específicas, entretanto, tal ação não irá, necessariamente, resolvê-lo inteiramente.

O termo *moralidade* é igualmente problemático. Embora, geralmente, não exista nenhum problema no entendimento de seu *conceito*, seu *conteúdo* – o que é ou não é moral – varia consideravelmente entre indivíduos e culturas. Ademais, moralidade é uma “etiqueta” que tenta abranger um grande número de diferentes aspectos da vivência humana, cada um dos quais pode possuir uma associação distinta com a religiosidade. Tentar agrupar tal variedade de comportamentos sob um único termo gera confusão e imprecisão, que afetam negativamente o potencial de estudo sistemático do tópico.

Tais importantes nuances sugerem que os conceitos de religião e moralidade são deveras amplos para serem usados como variáveis monolíticas, mensuráveis com qualquer grau de precisão. Uma metodologia mais produtiva envolve a decomposição desses conceitos em aspectos mais concretos que possam ser operacionalizados para o propósito de análises científicas. Dessa forma, apesar dos termos *religião* e *pró-sociabilidade* serem usados indiscriminadamente pelos estudos da área, eles sempre tendem a se referir a alguma operacionalização mais específica, de acordo com cada caso estudado.

A maioria das pessoas postula um elo causal entre crença religiosa e moralidade. Tal atitude foi demonstrada interculturalmente por um estudo experimental a respeito das condutas intuitivas em relação a “não-crentes”, em treze sociedades de todos os continentes (GERVAIS et al., no prelo). Objetivando as atitudes viscerais dos sujeitos, tal experimento se focou na representatividade heurística, um viés cognitivo que pode, nos indivíduos, levar a julgamentos estereotipados, baseados em características superficiais ou irrelevantes. A esse erro lógico é dado o nome de *falácia de conjunção* (TVERSKY, KAHNEMAN, 1982). Ao que tudo indica, parece haver uma perspectiva amplamente difundida de que a religião é uma precondição necessária para o comportamento moral, em outras palavras, acredita-se que, uma vez que ideologias religiosas comumente se preocupam com a regulação das condutas morais, religiosos devem ser mais morais e, inversamente, ateístas menos morais. Tal suposição foi denominada de falácia da congruência religiosa (CHAVES, 2010).

Na realidade, no entanto, há poucas evidências que dão suporte a uma maior pró-sociabilidade dos religiosos. Por exemplo, quando comparadas as atitudes morais de indivíduos religiosos e não-religiosos, como um todo, não obtemos nenhum tipo de padrão consistente. Religiosos, mais comumente, advogam por compaixão e perdão, mas, ao mesmo tempo, podem ser mais tolerantes a outros grupos (STOKES, REGNERUS, 2009) e menos prováveis de apoiar diretamente o bem-estar social dos pobres (STEGMUELLER et al., 2012). Adicionalmente, religiosas ou não, as pessoas nem sempre praticam aquilo que pregam. O Catolicismo se opõe firmemente ao aborto, mas as mulheres católicas não são menos prováveis de abortar (ADAMCZYK, 2009) e o Comunismo é uma ideologia que advoga pela subjugação do ego ao bem comum, mas indivíduos em sociedades comunistas não são menos passíveis de egoísmo. Ainda, apesar de nenhuma causalidade poder ser estabelecida, países mais seculares, geralmente, possuem índices de criminalidade menores (ZUCKERMAN, 2008) e ateístas são a minoria nas penitenciárias norte-americanas.

Mas quais são as evidências empíricas para a relação entre religiosidade e comportamento moral? Considerando o breve espaço disponível, no que se segue, nos limitaremos a tentar sugerir algumas direções para futuros estudos na área, revisando superficialmente algumas linhas de pesquisa que tentaram endereçar essa questão, comparando autorrelatos com comportamentos empíricos e discutindo alguns problemas metodológicos conceituais envolvidos no fornecimento de respostas compreensivas acerca da temática.

DIREÇÕES FUTURAS

O panorama do atual estado do campo da pesquisa sobre a interseção entre religião e moralidade revela um número importante de questões que permanecem não respondidas e precisam ser endereçadas por futuros estudos. Alguns dos principais desafios desse cenário se relacionam com a falta de medições precisas para a crença religiosa, com a necessidade de estudos mais contextualizados do comportamento moral e com a obtenção de um melhor entendimento de como diferentes crenças e práticas e sua interação afetam o comportamento moral.

Na resolução da primeira dessas questões, ou seja, no desenvolvimento de melhores mensurações de religiosidade, precisamos desenvolver padrões que combinem perspectivas êmicas (internas) e éticas (externas) que possibilitem instrumentos de pesquisa mais compreensivos e contextualmente relevantes. Por exemplo, em religiões politeístas, as preferências, comprometimentos e afeições dos aderentes podem variar significativamente entre diferentes deidades. Nesses contextos, questionar abstratamente sobre *deus* ou, de forma geral, sobre *deuses* pode não capturar adequadamente o entendimento que os sujeitos possuem acerca do que se tem como “divino”.

Adicionalmente, é importante distinguir entre pessoas consideradas não-religiosas e aquelas que possuem um “baixo nível” de religiosidade. Se for possível projetar a religiosidade em uma escala de zero a dez, a diferença entre zero e um, provavelmente, não é equidistante àquela entre qualquer outro ponto consecutivo do espectro de equivalência. Em outras palavras, uma diferença de grau de religiosidade não é qualitativamente a mesma heterogeneidade entre ser um “crente” e um ateu. Clarificar esse problema conceitual pode levar a um tratamento metodologicamente melhor do problema da mensuração.

A segunda questão, que se concerne à necessidade de mais contextualização, tem, recentemente, recebido a atenção de estudiosos que levantaram críticas a respeito da forma como as análises psicológicas são conduzidas. A vasta maioria dos experimentos psicológicos é orientada por amostragens consistentes de estudantes universitários ocidentais, entretanto, enquanto pesquisadores, tipicamente, encaram tais amostras como, de forma geral, representativas da população global, de fato, muitas vezes elas são idiossincráticas em muitos domínios cognitivos e comportamentais (HENRICH, HEINE, NORENZAYAN, 2010). Claramente, isso possui severas implicações no potencial de reprodutibilidade e generalização de tais pesquisas psicológicas.

O tratamento de tal problema passa pela necessidade de mais pesquisas interdisciplinares, que, na busca de um aumento para a validação ecológica de seus resultados, se movam para além dos ambientes herméticos dos laboratórios, rumo a contextos reais no quais a religião, de fato, atua. Tal empreitada requer uma sinergia entre as áreas da Antropologia, Psicológica e outras disciplinas correlatas, que tradicionalmente têm estudado a religião de forma isolada, sem interagir uma com as outras.

A terceira, e última, questão, acerca da interação entre a crença religiosa e a prática, é particularmente complexa e requer um estudo sistemático. Apesar da conexão entre doutrina e ritual ser observada globalmente, não existe nenhum motivo teórico em particular para acreditar que ambas devem sempre coexistir. Afinal, no domínio secular, muitas ideologias existem sem rituais e ritos podem existir sem estarem atrelados à sistemas de crença. Somente sob o domínio religiosos é que doutrina e ritual estão complexamente relacionados e sempre interagem intrincadamente.

Para obtermos um melhor entendimento do elo entre religião e moralidade, precisamos ser capazes de analisar os efeitos de crenças e práticas, tanto de forma independente quanto cumulativa. Isso requer a implementação de uma divisão sistemática do trabalho necessário, ao mesmo tempo em que se mantém uma visão coesa e panorâmica do contexto analisado. Apesar de isso ser, certamente, “mais fácil de ser dito do que feito”, ser capaz de isolar tais fatores nos dará um melhor entendimento do que faz os sistemas religiosos tão bem-sucedidos.

APONTAMENTOS FINAIS

Conforme observado, um entendimento apropriado da relação entre religião e moralidade solicita um estudo muito mais complexo do que se pode imaginar e os desafios de definir, operacionalizar e medir tal conexão, assim como cada um de seus componentes, requer uma abordagem fracionada. Tal aproximação envolve examinar os vários aspectos do problema separadamente para, então, tentar montar as peças do quebra-cabeças e analisar o cenário mais amplo, ao invés de se valer, apenas, de estudos isolados. Ademais, a observada discrepância entre autorrelatos (FURROW, KING, WHITE, 2004; MCCULLOUGH, WORTHINGTON, 1999; PUTNAM, CAMPBELL, 2010) e condutas empíricas (DARLEY, BATSON, 1973; GALEN, 2012) demonstram problemas adicionais na mensuração de traços socialmente desejados, como os da interseção entre religião e moralidade.

Uma análise cuidadosa das evidências mostra que indivíduos religiosos não são mais, nem menos, morais do que não-religiosos, apesar daquilo que muitas vezes é relatado e de afirmações e estereótipos populares (GALEN, 2012). Ainda, apesar da disposição religiosa possuir um papel ínfimo nas condutas morais, as situações religiosas podem exercer uma influência significativa sobre tal comportamento (LABOUFF et al., 2012). Finalmente, conceitos (SHARIFF, NORENZAYAN, 2007), contextos (XYGALATAS, 2012) e práticas religiosas (SOSIS, RUFFLE, 2003; XYGALATAS et al., 2013; BASTIAN, JETTEN, FERRIS, 2014) podem, independentemente, influenciar as condutas sociais, e sua interação faz com que a religião se torne uma poderosa força social, que pode ser direcionada para diversas finalidades, tanto para a construção de comunidades mais coesas e para o aumento da cooperação grupal, quanto para a produção de hostilidade e suspeita contra grupos e indivíduos externos às suas congregações (LABOUFF et al., 2012).

REFERÊNCIAS

- ADAMCZYK, Amy. Understanding the Effects of Personal and School Religiosity on the Decision to Abort a Premarital Pregnancy. **Journal of Health and Social Behavior** 50, n.2, p.180–195, 2009.
- BASTIAN, Brock, JETTEN, Jolanda, FERRIS, Laura. Pain as Social Glue: Shared Pain Increases Cooperation. **Psychological Science** 25, n.11, p.2079–2085, 2014.
- BLAYDES, Lisa, GILLUM, Rachel. Religiosity-of-Interviewer Effects: Assessing the Impact of Veiled Enumerators on Survey Response in Egypt. **Politics and Religion** 6, n.3, p.459–482, 2013.
- CHAVES, Mark. Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. **Journal for the Scientific Study of Religion** 49, p.1–14, 2010.
- DARLEY, John M., BATSON, C. Daniel. 'From Jerusalem to Jericho': A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior. **Journal of Personality and Social Psychology** 27, n.1, p.100–108, 1973.
- FURROW, James, KING, Pamela, WHITE, Krystal. Religion and Positive Youth Development: Identity, Meaning, and Prosocial Concerns. **Applied Developmental Science** 8, n.1, p.17–26, 2004.
- GALEN, Luke. Does Religious Belief Promote Prosociality? A Critical Examination. **Psychological Bulletin** 138, n.5, p.876–906, 2012.
- GERVAIS, Will M. et al. **Intuitive Moral Distrust of Atheists across 13 Countries**. No Prelo.

- HENRICH, Joseph, HEINE, Steven J., NORENZAYAN, Ara. The Weirdest People in the World? **Behavioral and Brain Sciences** 33, n.2–3, p.61–83, 2010.
- LABOUFF, Jordan P. et al. Differences in Attitudes toward Outgroups in Religious and Nonreligious Contexts in a Multinational Sample: A Situational Context Priming Study. **International Journal for the Psychology of Religion** 22, n.1, p.1–9, 2012.
- MCCULLOUGH, Michael, WORTHINGTON, Everett. Religion and the Forgiving Personality. **JOURNAL OF PERSONALITY** 67, p.1141–1164, 1999.
- PUTNAM, Robert, Campbell, David. **American Grace: How Religion Divides and Unites Us**. New York: Simon & Schuster, 2010.
- SHARIFF, Azim F., NORENZAYAN, Ara. God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. **PSYCHOLOGICAL SCIENCE** 18, n.9, p.803–809, 2007.
- SOSIS, Richard, RUFFLE, Bradley J. Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim. **Current Anthropology** 44, n.5, p.713–722, 2003.
- STEGMUELLER, Daniel et al. Support for Redistribution in Western Europe: Assessing the Role of Religion. **European Sociological Review** 28, n.4, p.482–497, 2012.
- STOKES, Charles, REGNERUS, Mark. When Faith Divides Family: Religious Discord and Adolescent Reports of Parent-Child Relations. **Social Science Research** 38, n.1, p.155–167, 2009.
- TVERSKY, Amos, KAHNEMAN, Daniel. Judgments of and by Representativeness. In: KAHNEMAN, Daniel, SLOVIC, Tversky, PAUL, Amos (Org.). **Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.84–98.
- XYGALATAS, Dimitris. Effects of Religious Setting on Cooperative Behavior: A Case Study from Mauritius. **Religion, Brain Behavior** 3, n.2, p.91–102, 2012.
- XYGALATAS, Dimitris et al. **Extreme Rituals Promote Prosociality**. *Psychological Science* 24, n.8, p.1602–1605, 2013.
- ZUCKERMAN, Phil. **Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment**. New York: New York University Press, 2008.

SAGRADO E PROFANO NAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS NEOPENTECOSTAIS: O DINHEIRO COMO DÁDIVA

Valdivino José Ferreira – Doutorando – PUC Goiás

Resumo: A presente pesquisa com o tema: “Sagrado e profano nas expressões religiosas neopentecostais: o dinheiro como dádiva” remete a entender, que sagrado e profano continuam tendo o mesmo significado na sociedade contemporânea, sobretudo, quando se analisa o dinheiro como símbolo e a lógica do não pagamento, mas do ‘dar’ para receber uma dádiva. Assim, quando o crente oferta ele não paga pela dádiva. O ‘dar’ muda toda a lógica simbólica que ele (o fiel) atribui ao dinheiro nas expressões religiosas neopentecostais. O ‘dar’ é sempre em função de uma bênção, é garantia de vida feliz. Pois, os adeptos dessas expressões não doam somente com a intenção de receber algo em troca, mas para que a vida deles tenha sentido. Quando se dá e isto na base do ‘toma lá dá cá’, o indivíduo espera a recompensa, ser ‘desamarrado’ dos nós, dos quais entrou no jogo na permuta. O objetivo é descobrir o significado de sagrado e profano no neopentecostalismo e, se o crente quando doa, doa somente com o intuito de receber algo em troca, realizando um tipo de comércio, ou para que a vida tenha significado. A metodologia bibliográfica evidenciou os aspectos quali/quantitativos, através de análise descritiva por meio de livros, dissertação, trabalhos, artigos de revistas *online* e impressos. A pesquisa permitiu entender que as categorias de sagrado e profano, quando se trata de dinheiro, continuam tendo o mesmo significado para o fiel, mas levanta a dúvida quanto ao rápido enriquecimento das várias empresas neopentecostais. Assim, o texto é apenas um *insight* que oferece subsídios para principiar uma pesquisa mais acurada que poderá contribuir para o conhecimento da grande área “Ciências Humanas, Sociais e Aplicadas” e mais especificamente das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Sagrado e Profano; Expressões Religiosas Neopentecostais; Dinheiro; Dádiva.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa entender o significado de sagrado e profano e, especialmente do dinheiro como dádiva e sua sacralização nas expressões religiosas neopentecostais¹ da sociedade contemporânea.

Assim, pesquisar o tema: "Sagrado e profano nas expressões religiosas neopentecostais: o dinheiro como dádiva" é interessar-se pelo avanço científico das Ciências da Religião. O intuito é descobrir o significado de sagrado e profano nas expressões religiosas neopentecostais e, se o crente quando doa, doa somente com o intuito de receber algo em troca, realizando um tipo de comércio, ou para que a vida tenha sentido, pois o que parece é que antes o fiel estava a serviço de Deus e, hoje Deus é quem está a serviço do fiel.

A pesquisa é bibliográfica, por meio da revisão sistemática da literatura e tendo como base para coleta da bibliografia, livros e artigos *online* e impressos. Inicialmente apresentam-se os conceitos de sagrado e profano, nas expressões religiosas neopentecostais: teologia da prosperidade, o dinheiro: símbolo sagrado no neopentecostalismo e a oferta em dinheiro para receber uma dádiva. E por fim, as considerações finais evidenciando o resultado da análise da literatura.

SAGRADO E PROFANO NAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS NEOPENTECOSTAIS

Entender o homem religioso e, sobretudo o *'maná'* enquanto força sagrada da dimensão espiritual que gera o divino (CROATTO, 2004), interessou especialmente Otto (2007, p.12), o qual diz que "sagrado é o totalmente outro aquele elemento vivo em todas as religiões, numinoso²²¹, é o mistério tremendo e fascinante".

Assim, Eliade (1992, p.18) a partir das análises de Otto diz que "O sagrado e o profano constituem duas modalidades de 'ser' no mundo, duas situações assumidas pelo homem ao longo da sua história". O homem conhecia o sagrado porque este se manifestava totalmente diferente do profano chamado de hierofania que quer dizer "algo sagrado está-se revelando para nós".

Neste sentido, Silva (2006, p. 61) expõe que no neopentecostalismo não importa se o sagrado se manifesta numa estátua, ou é representado pelo dinheiro ou na imagem do próprio Cristo. Um fiel que adora uma estátua, não está adorando o objeto, mas a seu estado de magia. O crente "venera-a porque é uma hierofania, ou seja, é mais do que uma simples estátua, [um simples objeto] é o sagrado". Trata-se de uma força misteriosa que vem ao encontro do homem e o espanta, e ao mesmo tempo o fascina. Por isso, diz-se que a profanidade do dinheiro adquire sacralidade total na dádiva das expressões religiosas neopentecostais.

² Do latim *omen* se pode formar "ominoso", de *numem*, então numinoso. "Sua natureza é do tipo que arrebatava e move uma *psique* humana com tal e tal sentimento" (OTTO, 2007, p. 38,44).

AS EXPRESSÕES RELIGIOSAS NEOPENTECOSTAIS E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Com o surgimento do neopentecostalismo nasceu uma nova postura para conceber o sagrado, pois além de seguir os princípios das igrejas pentecostais, concentraram suas ações na realização de milagres, curas, e uma combinação interessante de religião com propaganda, 'dinheiro' e, em alguns casos com a política; sensibilidade para apreender os anseios dos fieis não somente das classes baixas, mas para além dos limites nacionais (ORO, 2001).

Neste sentido, o sucesso econômico das igrejas neopentecostais tem encontrado legitimação na chamada teologia da prosperidade a qual incentiva o desenvolvimento econômico do fiel. Assim, Mariano (1995, p. 8) diz que os neopentecostais "em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio e autossacrifício, mobilizam a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos neste mundo". Além disso, na visão de Corten (1996) a teologia da prosperidade tem a função de oferecer aos fieis uma identidade e um lugar na classe média e que este tipo de teologia para Freston (1994, p. 146) é "uma etapa avançada da secularização da ética protestante".

A base ideológica da teologia da prosperidade tem oferecido uma eficiente gestão financeira em várias empresas religiosas, condição indispensável para o sucesso econômico. Por isso, há suspeição de abuso econômico por meio de práticas moralmente reprovadas por parte de certas igrejas em relação às perspectivas criadas por aqueles que as procuram (ORO, 2001). Por este motivo Pierucci e Prandi (1996) chegaram a pregar a intervenção do Estado em defesa do fiel consumidor.

Mas, Burity (1997, p. 93) escreveu que vários pensadores são da opinião de que antes de tudo, dever-se-ia analisar e redefinir as fronteiras existentes entre lucrativo e não lucrativo; isento e tributável, relacionando todas as organizações que gozam de direitos iguais ou semelhantes. Deste modo, só é possível averiguar uma denúncia quanto à exploração financeira de uma determinada igreja, se um fiel o fizesse por não haver recebido a graça prometida. Pelo contrário, a aceitação da ideologia da igreja pelo fiel oferece condições claras que justificariam a permanência da prática no dia a dia (MARIANO, 1995).

DINHEIRO: SÍMBOLO SAGRADO NO NEOPENTECOSTALISMO?

Há muitos relatos de teóricos quando se fala em dinheiro. Contudo, focar-se-á no dinheiro enquanto símbolo usado nas expressões religiosas da sociedade contemporânea. Inicialmente, Buchan (2000, p. 34) diz-nos que o dinheiro não é somente o jeito em particular, mas o símbolo de algo mais profano, algo desejável por todos. “A diferença entre uma palavra e uma peça de dinheiro é que o dinheiro sempre simbolizou e sempre simbolizará coisas diferentes para pessoas diferentes”.

Nesta direção Simmel (1987) expõe que o dinheiro tem importância econômica, mas seu valor é cultural. Para ele o valor do dinheiro em relação a outros valores desperta sentimentos psicologicamente parecidos ao da reverência a Deus. Assim, diante da essência da noção de Deus todas as diferenças e contradições encontram unidade nele. A única forma em que o dinheiro possui seu valor único e absoluto é quando este está diante da relatividade das coisas “e a esse respeito, o dinheiro é de fato o símbolo mais forte e imediato” (ORO, 2001, p. 43).

Para Silva (2006), o dinheiro como símbolo nas expressões religiosas é uma “forma de comunhão e de comunicação entre o homem, Deus e o mundo”. Vários outros objetos são usados para serem ofertados e abençoados. Mas, o dinheiro se destaca, pois para o fiel é o que expressa a sua fé por ser uma das formas de objeto mais original e que sempre agradou a Deus. É dele que emana uma força que só nas igrejas neopentecostais é possível verificar: uma força que ‘desamarra’.

Desamarra é a totalidade que o dinheiro representa dentro do neopentecostalismo. O simbolismo é que nos agracia e nos faz compreender essa ideia neopentecostal. Que enche a consciência de cada fiel e de toda a comunidade que se reúne periodicamente para fazer suas orações e, principalmente as suas doações em dinheiro (SILVA, 2006). O ato de desamarra pelo dinheiro o torna símbolo sagrado.

A OFERTA EM DINHEIRO PARA RECEBER UMA DÁDIVA

A prosperidade financeira é o alvo mais desejado pelo fiel das expressões religiosas neopentecostais. E ele sabe que é por meio do dinheiro ‘símbolo que garante comunhão com Deus’ que a prosperidade pode ser alcançada. Por isso, diz-se que o neopentecostalismo trata-se de uma espiritualidade religiosa centrada no dinheiro. E o que distingue de outras espiritualidades cristãs está no fato de ser expressa por meio do dinheiro como “ferramenta de

Deus". E o fiel que quer ser reconhecido para além do espaço religioso, "sabe que dar é mais importante que receber" (SILVA, 2006, p. 104).

O fiel que busca reconhecimento e referência de sentido foca a importância de sua fé no ato de dar, nunca associando ao dinheiro em espécie, porém nunca sem levá-lo em consideração. A lógica espiritual do fiel encontra-se no ato de dar, que também configura uma estratégia neopentecostal, pois esta reduz o dinheiro enquanto componente principal de doação. Neste sentido, dar é a ação mais significativa para o reconhecimento da sociedade. "Dar é fluxo vital do humano e repercute, a cada instante, em seu sentimento, demarcando o sentido da existência que se faz da possibilidade e manutenção do vínculo através daquilo que se dá" (SILVA, 2006, p. 106).

Neste sentido, Haesler (2002, p. 138) pontuou que "dar nada seria, senão uma abertura da interação – laço que ata o reconhecimento". E ainda: Não intimida a identidade nem enfraquece o valor da responsabilidade do outro que recebe, pois a eficácia da espiritualidade revelada no 'dar' aponta como obrigação (mas na liberdade) mantendo-se o vínculo entre um e outro.

Deste modo, diz-se que a lógica principal da doação nas expressões religiosas neopentecostais é baseada na Bíblia. E, apreendamo-nos em duas narrativas da multiplicação dos pães (Mc 6, 30-44; 8, 1-10). Nestas passagens o caminho indicado pelo texto é óbvio. "É a oposição entre comprar com dinheiro e dar aquilo que se tem" (CLÉVENOT, 1979, p. 96). O que o texto bíblico valoriza não é a 'multiplicação dos pães' em si, mas negar o sistema vigente à época de Jesus e da redação que indicava a troca por meio do dinheiro "e a promoção do sistema da dádiva".

O texto reforça que o 'dar' conduz à felicidade no nível de consciência. Porém, existe algo de mais profundo e transcendente: "a instauração de laços, de vínculos" (SILVA, 2006, p. 107). O face a face gera uma relação e cria vínculos, está no íntimo da dádiva e faz o fiel reconhecer que uma espiritualidade que decorre de tais princípios pode revelar modos de se relacionar além, presenças, cultos, meditações, etc., e pode nos remeter a "maneiras individuais ou coletivas de pensar, ouvir, falar, etc.," (SOLOMON, 2003, p. 44) positivas e que dão sentido à vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa nos remeteu a entender que sagrado e profano continuam tendo o mesmo significado na sociedade contemporânea, principalmente, quando se analisa o dinheiro como símbolo e a lógica do não pa-

gamento, mas do 'dar' para receber uma dádiva ou para encontrar sentido para a vida.

Assim, os pesquisadores dizem-nos que, quem deve questionar e atribuir o conceito de sagrado e profano das práticas nas igrejas neopentecostais são os próprios adeptos de tais expressões. Deste modo, sagrado e profano e suas concepções na contemporaneidade e, sobretudo de práticas evidenciando o dinheiro como base de troca para obter uma dádiva, sentido à vida, nos instiga a continuar a pesquisa, pois várias empresas neopentecostais estão enriquecendo a custa das doações de seus fieis.

Porquanto, o presente tema, ainda instiga alguns questionamentos: E os fieis que deixam de comprar o remédio (do mês) para doar para a igreja em troca de adquirir saúde? Os fieis não estariam 'alienados' quanto à própria fé? Qual seria o nível de conhecimento do indivíduo que busca e encontra sentido numa expressão neopentecostal? Fé e razão não se correlacionam? Por que mesmo diante de escândalos noticiados pela mídia os fieis continuam fieis?

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Nova edição, revista e ampliada. 6ª imp. São Paulo: Paulus, 2010.
- BUCHAN, James. **O desejo congelado:** uma investigação sobre o significado do dinheiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso.** Recife: IPESPE, Editora da UFPE, 1997.
- CLÉVENOT, Michel. **Enfoques materialistas da Bíblia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo:** o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.
- HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva: Abordagens filosóficas e sociológicas. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos.**

Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2002.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**: os pentecostais estão mudando. (Dissertação de Mestrado) USP, São Paulo: 1995.

_____. **Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade**. Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 17 a 21 out. 1995. 22p.

ORO, Ari Pedro. **Neopentecostalismo**: dinheiro e magia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ilha. Rio Grande do Sul: UFRGS, vol. 3, n. 1, p. 71-85, nov. 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996:

SIMMEL, Georg. 1987. **Philosophie de l'argent**. Paris, PUF.

SILVA, Drance Elias da. A sagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à luz do sistema da dádiva. Recife: UFPE, 2006.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para cétricos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no séc. XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

A LUZ COMO SÍMBOLO DA JUSTIÇA

Valmor da Silva – Doutor – PUC Goiás

Resumo: Expõe elementos luminosos que simbolizam a justiça, em textos da Bíblia Hebraica, no contexto do Antigo Oriente Médio, com repercussões no Novo Testamento. Usa como referencial a teoria do simbólico e do imaginário, para avaliar as metáforas em torno à luz, a fim de exemplificar o conceito e a prática da justiça. A justiça, segundo a Bíblia, é o bem maior que orienta a vivência da pessoa e a convivência da humanidade, a partir das entranhas do próprio Deus, único justo e capaz de fazer justiça. Para expressar esta realidade, a Bíblia usa diversos símbolos para justiça, tais como pratos da balança, pedras da bolsa, espada da ira, arco e flecha certos, vara, ferro, coroa e trono do julgamento, veste e cinto de justiça etc. A presente comunicação se concentra sobre os símbolos relativos à luz. A luz é atributo da divindade e orienta as ações humanas, de tal modo que “a luz dos justos é alegre, a lâmpada dos ímpios se extingue” (Pr 13,9). O sol, representação máxima da luz, é tido como símbolo da justiça e o nome de Deus é o “sol da justiça” (Ml 3,20). Manhã é outro símbolo associado ao sol, enquanto “hora da justiça” (Sl 101,8). Estrela é a majestade do criador e “os que ensinam a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (Dan 12,2). O fogo expressa o agir de Deus e sua justiça (Dt 32,22). Forno simboliza a purificação para provar os corações (Pr 17,3). A proposta conclui pelo valor e importância da justiça, no contexto da convivência humana, como luz implacável que ilumina, devora e renova.

Palavras-chave: Justiça; Luz; Símbolo.

INTRODUÇÃO

Justiça é um assunto central nas Escrituras do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo. Culturas e religiões foram moldadas a partir desse conceito fundamental. Embora nem sempre haja coincidência com relação ao conceito, há unanimidade quanto a sua importância. Biblicamente a justiça é vista como uma qualidade do próprio Deus, único justo e capaz de fazer justiça (Dt 32,4), assim como uma orientação da vida humana, enquanto imitação do próprio Deus, para caminhar na justiça e no direito (Pr 8,20). Justiça expressa, portanto, a ação divina no mundo, bem como a ética humana da boa convivência (SILVA, 2016, p. 158-164).

Dada a dificuldade em definir a justiça, a Bíblia apela para as metáforas. Assim procedendo, cria símbolos e comparações, que movem a sensibilidade e ampliam a imaginação a fim de clarear a compreensão da própria realidade. É o que se conceitua como teoria do simbólico e do imaginário (DURAND, 2002, p. 432).

Dentre os símbolos para expressar a justiça, o mais comum é a balança, anterior à própria Bíblia, usado desde o antigo entorno egípcio e mesopotâmico até as representações jurídicas mais recentes. Nesse campo simbólico, a Bíblia usa como símbolos os pratos, as pedras e a haste da balança, além da espada, do arco, da flecha, da vara e do ferro. Não falta, naturalmente a coroa, o cetro e o trono do julgamento, além do manto, do cinto e da couraça. O elenco das metáforas e comparações para justiça poderia ser ampliado para imagens do caminho, da moradia e da natureza.

Dentre os diversos campos semânticos, o presente artigo explora os elementos luminosos que simbolizam a justiça, privilegiando a Bíblia Hebraica, no contexto do Antigo Oriente Médio, com repercussões no Novo Testamento.²²²

Segundo Girard (1997, p. 89) o fogo é um símbolo teofânico e/ou matricial, quer dizer que ele representa a origem da vida e/ou da morte. Dentre as diversas manifestações do fogo, selecionamos aquelas que possuem mais evidência na Bíblia, privilegiando as passagens em que a luz aparece associada à justiça.

A LUZ DA JUSTIÇA E A ESCURIDÃO DA PERVERSIDADE

Luz (em hebraico *ôr*) é metáfora e é símbolo, possui significados muito amplos, como superação do caos, iluminação da pessoa, aquisição do conhecimento, fecundidade da criação, entre outros (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2016, p. 567-71).

Na mesma lógica a luz é atributo divino, associada à justiça, que por sua vez é atributo de Deus por excelência. Deus se veste de esplendor e majestade e está “envolto em luz como num manto” (Sl 104,2). A luz é a primeira criatura divina (Gn 1,3-4). Ela resplende da face de Deus (Sl 4,7), habita junto Dele (Dn 2,22), orienta as ações humanas (Pr 6,23) (LURKER, 1993, p. 142).

Na associação entre luz e conhecimento, o Salmo declara: “Tua palavra é lâmpada para os meus pés, e luz para o meu caminho” (Sl 119,105; 19,9).

²²² Retomo, aqui, com modificações e ampliações, porção de uma pesquisa mais ampla, a ser publicada como livro, pela Editora Paulus, com o título “O caminho da justiça na sabedoria dos provérbios”.

De igual modo dirá o Provérbio: “Pois o preceito é uma lâmpada, e a instrução é uma luz, e é um caminho de vida a exortação que disciplina” (Pr 6,23).²²³

A dualidade entre luz e trevas é praticamente universal, provém dos mais antigos mitos da humanidade e se expressa até nas mais recentes representações, pois se baseia na mesma observação da natureza, do dia e da noite.

No Antigo Testamento a luz está associada a vida, salvação, sabedoria, torá, enquanto as trevas representam a sepultura da morte (RIVAS, 2012, p. 117-8).

O antagonismo entre justiça e perversidade é associado, com frequência, na Bíblia, à oposição entre luz e trevas. Com os justos está a luz da alegria que brilha como a aurora, enquanto com os ímpios estão as trevas da lâmpada que se apaga e faz tropeçar. “Mas a senda dos justos é como a luz²²⁴ da aurora, e vai alumando até que se faça o dia: o caminho dos ímpios é como a escuridão, não sabem onde tropeçam” (Pr 4,18-19). A comparação entre a luz dos justos que é alegre e a lâmpada dos perversos que se extingue encontra-se noutro Provérbio (Pr 13,9), assim como em Jó 18,5-6.

Para o Novo Testamento, é Jesus quem se apresenta como a luz do mundo (Jo 8,12), luz para iluminar as nações (Lc 2,32), reflexo da glória de Deus (Hb 1,3) e os cristãos são declarados luz do mundo (Mt 5,14) (LURKER, 1993, p. 142-3).

O SOL DA JUSTIÇA QUE BRILHA E QUE CURA

O sol (*shémesh*) é associado, com frequência, ao poder divino, como representação máxima da luz e, por vezes, simboliza a própria justiça divina. Inúmeros povos veneravam o sol, especialmente no antigo Egito, onde o sol, chamado Rá, era o deus supremo. Na Mesopotâmia o sol era adorado como o deus da justiça. Na Bíblia, porém, a adoração do sol era proibida (Dt 4,19), justamente para não confundir o Deus de Israel, Yhwh, com as divindades vizinhas (HARTLEY, 1998, p. 1590).

Mesmo assim, “o Senhor é sol e escudo” (Sl 84,12). Ele mesmo é sol que não conhece ocaso (Is 60,20), e quem está com Ele é como sol que nasce (Jz 5,31). O pensamento predominante na Bíblia, porém, é que o sol é criatura de Deus (Gn 1,14-19) e lhe rende louvor (Sl 148,3) (LURKER, 1993, p. 229).

²²³ As traduções dos textos bíblicos seguem, normalmente, a *Bíblia de Jerusalém* (2002).

²²⁴ Traduzo do original hebraico “luz da aurora” interpretado pela *Bíblia de Jerusalém* “brilha como a aurora”.

O profeta Malaquias tem uma passagem significativa para o sol da justiça e da cura, em que contrasta o triunfo dos justos pisoteando os malvados: “Mas para vós que temeis o meu nome, brilhará o sol da justiça, que tem a cura em seus raios” (Ml 3,20). Aos raios (literalmente “asas”) do sol é atribuído também poder curativo, como em outras passagens se atribui esse poder à árvore da vida. Também o livro da Sabedoria retrata uma cena de julgamento, na qual os perversos manifestam o próprio arrependimento, diante dos justos, e afirmam, entre outras considerações: “A luz da justiça não brilhou para nós, para nós não nasceu o sol” (Sb 5,6).

A expressão “sol da justiça” será aplicada a Cristo (Lc 1,78-79). Na transfiguração, sobre o monte Tabor, “o seu rosto resplandeceu como o sol” (Mt 17,2). Na visão apocalíptica do Filho do Homem, em Patmos, “sua face era como o sol, quando brilha com todo seu esplendor” (Ap 1,17) (LURKER, 1993, p. 229).

A MANHÃ COMO A HORA DO SOCORRO E DA JUSTIÇA

Manhã (*bôqer*) é outro símbolo luminoso associado à justiça, porque representa o momento da vitória da luz sobre as trevas. Em diversas culturas a aurora representa a renovação da vida, da alegria e da esperança. Na cultura judaico-cristã, sobretudo, o amanhecer simboliza o poder do Deus celeste sobre as trevas, imagem da maldade (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2016, p. 101).

A manhã representa o momento da prece (Sl 5,4), da alegria (Sl 30,6), da libertação (Ex 14,27) e da manifestação de Deus (Ex 19,16) (LURKER, 1993, p. 145).

A manhã é o momento em que Deus está pronto a socorrer (Sl 46,6) e a prestar os seus favores (Sl 17,15). É também a hora de proferir o direito (2 Sm 15,2). Como ilustra o Salmo seguinte, a aurora é o momento oportuno para estabelecer definitivamente a justiça: “A cada manhã eu farei calar todos os ímpios da terra, para extirpar da cidade de Yhwh todos os malfeitores” (Sl 101,8).

O Novo Testamento menciona a luz da palavra dos profetas que brilha na escuridão, “até que raie o dia e surja a estrela d’alva em nossos corações” (2Pd 1,19). Esse amanhecer significa a vinda de Jesus Cristo, ressuscitado ao amanhecer (Lc 24,1), como prenúncio de uma manhã eterna (Ef 5,14).

COMO ESTRELAS, SERÃO OS QUE ENSINAM A JUSTIÇA

Estrela (*kokab*) possui simbologia significativa, visto que testemunha a majestade do Criador (Sl 147,4), sinaliza as promessas a Abraão (Gn 15,5) e representa as doze tribos de Israel (Gn 37,9) (LURKER, 1993, p. 95).

Os astros chamaram a atenção dos povos antigos, pela sua beleza e pela fonte misteriosa de luz. Os vizinhos de Israel se dedicaram atentamente à observação das estrelas, e lhes devotaram culto. Em Israel a simbologia das estrelas também se desenvolveu, a ponto de o messias ser anunciado como: “uma estrela procedente de Jacó se torna chefe” (Nm 24,17).

Uma visão de Daniel, no contexto do despertar dos que dormem, relaciona os que ensinam a justiça com as estrelas que brilham no céu. “Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (Dn 12,3).

Essa imagem das estrelas que brilham para sempre é aplicada aos corpos ressuscitados, com suas diferentes intensidades de brilho (1 Cor 15,41). O nascimento de Jesus é associado à estrela do Oriente (Mt 2,2.10) e no Apocalipse, é Jesus “a brilhante estrela da manhã” (Ap 22,16).

FOGO DE JUSTIÇA

Fogo (*’esh*) é palavra frequente, na Bíblia, para expressar o ser e o agir de Deus. No fogo Deus se revelou a Moisés (Ex 3,2); na coluna de fogo, conduziu seu povo (Ex 13,21); no fogo desce para entregar a lei no Sinai (Ex 19,18); Ele é como fogo chamejante (Ez 1,4); seu trono é de fogo (Dn 7,9). Com frequência, esse fogo é devorador (Sl 18,9), manifesta a ira divina (Jr 21,12), expressa vingança e justiça (Dt 32,22) (LURKER, 1993, p. 105-6).

O fogo, em sua simbologia mais ampla, é iluminação e purificação. Por isso, assim como a água, representa também o juízo. As culturas antigas consideram o fogo um elemento divino, propriedade que os deuses concederam aos humanos. Não raro o fogo rodeia os deuses para estabelecer os limites entre o divino e o humano (RIVAS, 2012, p. 92).

Dois Provérbios bíblicos associam o fogo ao direito e à justiça, com a metáfora da lenha no fogo como termo comparativo para atizar uma briga, conforme nosso dizer “botar lenha na fogueira”: “Com falta de lenhas se apaga o fogo, e não havendo difamador acaba-se a briga. Carvão para as brasas e lenha para o fogo: é o homem briguento para atizar a disputa” (Pr 26,20-21).

Também no Novo Testamento se encontra a metáfora de Deus como fogo devorador (Hb 12,29) e o juízo é visto como um consumir-se da maldade pelo fogo (2Ts 1,7; Ap 21,8).

FORNO PURIFICADOR PARA O OURO

Forno (*kûr*) é símbolo de purificação (Dt 4,20), de sofrimento (Is 48,10), de mudança (*tanûr*, Ml 3,19) e, também, objeto de ira e de justiça (Ez 22,19-22) (LURKER, 1993, p. 108-9).

A repetição da mesma expressão, nos dois usos do termo “forno para o ouro”, relaciona ouro no forno com examinar os corações (Pr 17,3) e com o valor da fama da pessoa (Pr 27,21). “Crisol para a prata e forno para o ouro e quem prova corações é Yhwh” (Pr 17,3). “Crisol para a prata e forno para o ouro, e o homem vale o que vale a sua fama” (Pr 27,21).

A mesma imagem do fogo que purifica no forno se estende para o Novo Testamento, principalmente no Apocalipse. Os pés do Senhor que julga se assemelham ao bronze incandescente no forno (Ap 1,15) e quando se abre o poço do abismo dali subiu “uma fumaça, como a fumaça de uma grande fornalha” (Ap 9,2). E o lugar do castigo é representado como um forno (Mt 13, 42.50) (LURKER, 1993, p. 109).

A simbologia referente à luz, como constatado com evidência, é rica e variada. O artigo quis concentrar-se sobre a associação entre os símbolos luminosos e a aplicação da justiça. Em suas funções de destruir, renovar e purificar, a imagem do fogo se aplica plenamente à realidade da justiça. Assim como as manifestações da luz, igualmente a justiça deve ser efetiva e implacável.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém (4). São Paulo: Paulus, 2002.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 29ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: M. Fontes, 2002.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

HARTLEY, John E. **Shemesh sol**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason, L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1589-90.

LURKER, Manfred. **Dicionário de figuras e símbolos**. São Paulo: Paulus, 1993. (Série Dicionários).

RIVAS, Luis H. **Diccionario de símbolos y figuras de la Biblia**. Buenos Aires, Amico, 2012.

SILVA, Valmor da. Dignity with Justice: the Concept of Justice in the Scriptures of Judaism, Christianity and Islam. In: BOODOO, Gerald M. (Org.). **Religion, Human Dignity and Liberation**. São Leopoldo: Oikos, 2016. p. 155-164.

CONTEXTUALIZANDO O ENSINO RELIGIOSO NO MUNICÍPIO DE CARUARU/PE

Vantuir Raimundo – Doutorando – UNICAP

Resumo: A presente pesquisa busca compreender o contexto do ensino religioso no município de Caruaru, em Pernambuco, tendo em vista que a cidade é marcada por forte presença católica. As festividades religiosas, o artesanato de barro, a influência do catolicismo, entre outros elementos contemplados no âmbito dos projetos desenvolvidos nas escolas municipais do município, priorizam os estudantes de um grupo religioso específico. A leitura destes fatos permite compreender que a cultura caruaruense é essencialmente de caráter católica, questão cultural que é fortalecida no interior das escolas através do desenvolvimento de ações pedagógicas que transitam no interior dos Projetos Políticos Pedagógicos. Assim, reforçando tal prática com a valorização das festas no período junino e a arte do barro, fundamentalmente constituída de imagens e bonecos. A pesquisa foi desenvolvida com professores de Ensino Religioso da rede municipal. Desta forma, enquanto professor atuante das disciplinas de História e Ensino Religioso, na Escola Municipal Mestre Vitalino, existe uma inquietação devido à falta de formação continuada e de materiais pedagógicos específicos no campo da religião. Visto que sem uma diretriz específica o docente direciona suas estratégias pedagógicas em conformidade com suas próprias crenças e convicções. Nesta perspectiva. A pesquisa tem como objetivo geral compreender a prática pedagógica dos docentes de ensino religioso, no contexto cultural do município. Entre os objetivos específicos buscamos analisar a forma como os educandos compreendem os conteúdos aplicados e quais as ações desenvolvidas pelo poder público, no que diz respeito a apresentar uma diretriz específica para a disciplina. De acordo com o estudo bibliográfico desenvolvido é possível mostrar que existem trabalhos e propostas pedagógicas que caminham num sentido de se estabelecer uma matriz curricular própria para o ensino e que o município de Caruaru busca através de ações pontuais estabelecerem suas próprias diretrizes. Para o embasamento teórico buscamos analisar a obra da Professora Doutora Laude Erandi Braudemberg da Faculdade EST e seu debate sobre o ensino religioso no contexto escolar. Os métodos utilizados na pesquisa são explicativos e descritivos, na qual será feito um estudo de bibliografia específica e análise da construção do programa de ensino religioso do município. Por fim, a pesquisa constatou que a influência cultural aliada a falta de uma matriz curricular pró-

pria dificultam o desenvolvimento do ensino da religião no município de Caruaru e exige mudanças efetivas na construção coletiva de novas práticas e propostas. Porém, essa mudança enfrenta grande resistência por parte dos educadores, que por falta de um projeto pedagógico específico tendem a agir de acordo com a sua própria doutrina, além de se deixarem influenciar pelo contexto proposto pela rede municipal.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Currículo; Identidade; Planejamento.

INTRODUÇÃO

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em 2010 a população do município de Caruaru totalizava 314.912 habitantes. No campo religioso, 64,6% da população declararam-se como católicas; 22,1% enquanto evangélicas de diversas denominações; e 2% afirmaram serem seguidores do espiritismo.

A partir desse contexto, pode-se compreender que o catolicismo é a vertente religiosa que mais apresenta adeptos no município; dessa forma, pode-se notar a influência dessa doutrina na adoção de práticas específicas para o ensino religioso. Percebemos que a falta de uma matriz curricular para esse campo do conhecimento permite que os educadores busquem em suas próprias convicções e conhecimentos as atividades que os educandos devem responder, e desenvolver suas habilidades e competências.

O avanço da tecnologia e a proliferação das relações por meio das redes sociais contribuem para a formação de uma nova perspectiva no campo do ensino e aprendizagem. A educação religiosa sofreu essa influência, assim, precisou rever sua metodologia e, principalmente, os conteúdos da área para que não perca sua utilidade social “É um currículo que não provoca transformações. Pelo contrário provoca acomodação ou revolta. Mas não proporciona um espaço de produção de conhecimentos.” (BRANDENBURG et al., 2005).

Existem diversos tipos de conhecimentos presentes no campo da teologia que podem se adequar as propostas educacionais. Nesse aspecto, faz-se primordial que seja feito um levantamento de tais conteúdos, além de sua sistematização com relação à forma, e possuir sentido: “Experiências diferentes levam a conhecimentos diferentes: não a tipos de conhecimentos diferentes, mas também a maneiras diferentes e até contrapostas de compreender e explicar as mesmas realidades.” (MADURO, 1994, p.54).

A constatação de que falta uma proposta pedagógica em relação ao município de Caruaru, levou-me a certa inquietação, com relação a pensar e

pesquisar acerca da diversidade cultural e sua influência no contexto escolar. Sou professor de história da rede municipal e estadual de ensino a dez anos, além de leciono ensino religioso na rede municipal. Observo que minha prática não ia de encontro a real necessidade e perspectiva dos educandos. Meu fazer docente é reflexo da minha concepção religiosa, por conseguinte fundamentada no catecismo católico, uma vez em que se referia a minha base de conhecimento nesse campo. Sempre percebi a falta de espaço, principalmente, com relação à formação pedagógica para troca de experiências e elaboração de planejamento. Em oposição, observei que as disciplinas como Língua Portuguesa e de Matemática recebem determinado privilégio em detrimento do ensino religioso.

Atuando nos últimos anos na organização pedagógicas, na secretaria municipal de educação de Caruaru, noto a inquietação de professores em relação à falta de direcionamento para o ensino religioso. Em sua maioria, os docentes não se sentem a vontade de utilizar dessa disciplina como forma de completar a carga horária determinada por lei. Percebe que se torna essencial a criação de uma proposta que atenda as necessidades dos educandos frente à nova realidade social e tecnológica.

Esse projeto foi fruto, em um primeiro momento de uma crescente inquietação pessoal frente ao quadro que se apresenta, como também da leitura de obras que abordam o Ensino Religioso nas múltiplas diversidades e contradições; por fim, deve-se convocação da secretaria de educação para que um grupo de professores e especialistas no campo da educação se reunisse, e criassem uma proposta unificada a ser seguida por toda a rede.

A educação é o campo da formação da cidadania e do conhecimento. Através do ensino os homens e as mulheres passam a ter uma nova perspectiva em relação aos fatos e suas possibilidades, num campo profissional altamente competitivo. Buscar espaços para a reflexão do que se produz no interior das escolas passa a ser primordial. Nesse sentido, o Ensino Religioso se apresenta como campo de conhecimento específico e, desta forma, carece de uma proposta objetiva e compreensível.

DESENVOLVIMENTO

Caruaru é um município que se destaca nacionalmente por seus aspectos culturais, sendo conhecido por realizar uma grande festa junina que acontece todo ano, ao longo do mês de junho. A feira de artesanato, no parque 18 de Maio, também recebe destaque, principalmente, pela presença dos cordéis realizados por diversos artistas que valorizam a cultura regional, levando-a pa-

ra todo o país, contribuindo para valorização dos da cultura nordestina. Outro espaço importante de produção cultural diz respeito ao Alto do Moura, berço das obras de barro do Mestre Vitalino, que construiu com sua dedicação e produção um legado que permaneceu com seus seguidores.

No aspecto econômico o município apresenta expressivo crescimento na economia estadual, destacando-se no ramo da produção têxtil, como também no comércio atacadista e varejista. Encontramos em Caruaru um parque industrial bem estruturado e gerando inúmeros empregos, possui também a conhecida Feira da Sulanca, que é um espaço de venda de roupas a preço baixo e que atrai inúmeros turistas do país inteiro, ver imagem:



Figura 1: Feira da Sulanca, em Caruaru - PE.



Figura 2: Parque Industrial, em Caruaru - PB.

Destacamos as produções culturais e econômicas com o objetivo de refletir acerca do papel que o campo educacional enfrenta com relação a apresentar aspectos significativos que atendam aos anseios de educandos frente tais fatores. A presente pesquisa tem como objetivo compreender o contexto do Ensino Religioso, no que se refere a um panorama amplo de possibilidades

visto a produção cultural; entendendo como os alunos compreendem a importância da religião, enquanto campo de conhecimento.

Nesta perspectiva, percebe-se que os estudantes que seguem alguma doutrina religiosa, acabam migrando para uma espécie de isolamento, esta, por sua vez, prejudica as propostas de atividades que são apresentadas aos alunos. Através desses fatos, acredita-se que o docente compreende que suas ações devem promover o pleno desenvolvimento intelectual do estudante, pautado em um contexto de neutralidade, implicando mudança de postura que permita observar as diferenças de personalidade e de perspectivas.

Com base nessas considerações, a compreensão do estudo se concentra em uma análise da proposta pedagógica da disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas municipais de Caruaru, como também a investigação do modelo de currículo para a área religiosa; que possa contribuir para a construção da identidade desse grupo específico e as formas como eles se identificam em tal processo.

A metodologia utilizada para o desenvolvimento desse projeto se fundamentou no levantamento bibliográfico de obras que abordam a temática do Ensino Religioso, na qual destacamos os livros da Doutora em teologia Laude Erandi Braudenburg e do Doutor em teologia Remí Klein, especialistas em educação e religião. Além do levantamento bibliográfico, também participei do grupo que foi designado pela Secretária de Educação de Caruaru, no qual o objetivo se referia a construir uma proposta pedagógica, que será descrita a seguir.

Em Caruaru, a Rede Municipal de Ensino já oferecia aos educandos, no horário normal das aulas, a disciplina de Ensino Religioso, porém, cada professor trabalhava fundamentado na sua identidade religiosa. Não havia um professor que respondesse pela disciplina nas escolas, geralmente vários professores complementavam a sua carga horária com algumas aulas dessa disciplina. Em 2009, a Secretaria de Educação implantou a disciplina, em questão, dando ênfase para a formação humana, observando o que diz a Legislação específica para a disciplina.

Para isto acontecer, foi formada uma equipe de caráter ecumênico, composta por seis membros da qual fazemos parte. No primeiro momento foi bastante trabalhoso, pois na rede não havia nada que sinalizasse o caminho. Logo entramos em contato com a Professora Maria José Holmes, de João Pessoa-PB, que muito nos ajudou e a partir daí tomamos conhecimento do "site" do FONAPER, que tem sido um presente no caminho.

Não foi escolhido livro específico para trabalhar a matéria, porém, a partir dos contatos com as professoras Maria José Holmes e Azimar, em João

Pessoa, e com o material disponibilizado pelo FONAPER, foi construída junto aos docentes, uma proposta curricular para toda a rede municipal que é um norte para os professores que assumiram a disciplina nas escolas da Rede.

Na Rede Estadual, o Ensino Religioso é ofertado no contra turno ou aos sábados nas escolas. O docente precisa formar uma turma com alunos de várias séries que se interessem em participar das aulas de Ensino Religioso. Geralmente, um professor concentra toda a carga-horária, mas não funciona. É muito raro ter uma turma de E.R. funcionando numa escola da Rede Estadual de Ensino. Quando existe tal possibilidade, nota-se que a orientação é inter-religiosa, pelo menos, esta foi à experiência de dois dos membros do nosso grupo.

Com relação à formação para os professores, não há na cidade cursos de graduação voltados para a licenciatura em Ensino Religioso. Porém, há um polo da FACINTER, oferecendo a pós-graduação em “Metodologia do Ensino Religioso” que infelizmente teve pouca adesão. Ao mesmo tempo, uma instituição de ensino particular ofereceu um curso de pós-graduação (especialização), em Ciências da Religião, com habilitação em Ensino Religioso, no entanto as vagas não foram preenchidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que não há professores de Ensino Religioso, na cidade de Caruaru – PE, tal fato pode ser explicado tendo com base a falta de formação, e licenciaturas, específicas para tal área. Existe também a questão de que a disciplina é desprestigiada nas instituições de ensino; além de alguns professores, mesmo aqueles (as) que estão com aulas de Ensino Religioso, não procuram uma formação continuada, quando ofertada, como ocorreu com a instituição particular, que abriu inscrição para o curso de Ciências da Religião, porque acham que não vale a pena. Pesa, ainda, a questão financeira, as mensalidades são altas, e, muitas vezes, o professor (a) não tem condições de tirar do seu orçamento aquele valor para a sua formação continuada.

A cidade de Caruaru – PE, conta com duas Universidades, uma Federal e outra Estadual, no entanto, ambas não oferecem curso de especialização na Área de Ciências da Religião. Alguns professores que assumiram as aulas de E.R., nas escolas da Rede Municipal, possuem licenciatura em Filosofia ou Teologia, mas são raros casos. Os demais têm formação inicial em Letras, História, Ciências Sociais ou Pedagogia. Entendemos, então, que o debate em relação ao Ensino Religioso no município de Caruaru – PE, avançou no momento em que se formaram grupos de estudos para definirem uma proposta curricu-

lar única para a rede. Tal avanço não foi seguido pela rede Estadual e nem na criação de cursos para a formação de professores para a disciplina. Por fim, o contexto cultural e religioso continua influenciando a ação de professores com relação ao currículo e as práticas didáticas, assim, criando no interior das escolas grupos de excluídos do discurso.

REFERÊNCIAS

- BRANDENBURG, L. E. et al. (org). **Ensino religioso na escolar: bases, experiências e desafios**. São Leopoldo: Oikos, 2005.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>> Acesso em jun/2017.
- MADURO, Otto. **Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- MAY, Roy H. **Discernimento moral: uma introdução à ética cristã**; tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE CARUARU/PE. Secretaria Municipal de Educação. **Gerência de organização escolar secretaria de educação do município de Caruaru - Pe, 2011**. Documento – Relação nominal das escolas em funcionamento.
- SANDER, Benno. **Políticas públicas e gestão democrática da Educação**. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

A SABEDORIA DA CRUZ DE CRISTO ENQUANTO RAZÃO DA FÉ CRISTÃ NA PÓS-MODERNIDADE

Vera Lúcia Membrive Casagrande – Doutoranda – PUC PR/CAPES

Resumo: O objetivo desta comunicação é promover uma reflexão acerca da fé cristã na contemporaneidade. Num primeiro momento, refletiremos sobre a sociedade atual. O gênero humano encontra-se, hoje, em nova fase de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao mundo inteiro. Conforme destacado pelo sociólogo Zygmunt Bauman, vivemos em uma sociedade líquida, na qual não existem pontos fixos, valores incontestáveis, tudo parece flutuante. O tempo líquido permite o instantâneo e o temporário, a vulnerabilidade e a fluidez, tornando o indivíduo incapaz de manter a mesma identidade por muito tempo, o que reforça um estado temporário e frágil das relações sociais e os laços humanos. Uma vez que as relações se tornam líquidas, enfraquece-se a solidariedade e estimula-se a insensibilidade em relação ao outro. Sobre essa base, num segundo momento, faremos memória do Crucificado, que insere no coração do mundo violento, dilacerado e sem sentido, outra maneira de existir e a torna fonte de vida, para que o mundo novo possa realizar-se plenamente. Não se trata de fuga do mundo violento, mas de sublinhar o caráter de envio do Crucificado, que procede da gratuidade. Ressaltaremos, num terceiro momento, que, hoje, mais do que nunca, torna-se urgente o anúncio da Sabedoria da Cruz de Cristo, que nos remete, sobretudo, à imitação do Outro, que não é senão doação perpétua. Esperamos, com este trabalho, destacar que, mesmo que a história prosiga em seu ciclo de rivalidade e de morte, a fé permite contemplar o invisível, que apresenta o reverso da história, com sua esperança escatológica.

Palavras-chave: Sabedoria; Cruz; Fé; Razão; Pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Em meio à crise da modernidade, os intelectuais declaram que não existem verdades absolutas, que a moral é relativa. Estamos vivendo em uma sociedade líquida, na qual não existem mais pontos fixos, valores incontestáveis, nenhuma rocha no mar à qual possamos nos agarrar ou contra a qual colidir, tudo parece flutuante. Um mundo atravessado pela morte de Deus,

com uma consciência voltada a uma violência sistemática que resultou, num triste cenário:

O que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que a ligava ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente caindo? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não estaremos errando como num nada infinito? O vazio não nos persegue com seu hálito? (NIETZSCHE, 2012. Livro III, 125 – O insensato).

Se o sujeito moderno era o homem e a mulher da razão, o pós-moderno é o homem e a mulher do desejo. Quem está agora no comando não é a subjetividade racional, mas a emocional. O sujeito pós-moderno vive no mundo sem finalidades e sem sentidos transcendentais, optou pela finitude e não se abre ao infinito (BOFF, 2014, p. 477). Portanto, é momento oportuno para não ceder à devastação, é preciso “permanecer vigilante a fim de constatar as perversões do sonho de onipotência infantil próprio do ego moderno” (ÁLVAREZ, 2011, p. 72). É necessário apelar para a Sabedoria da Cruz de Cristo, a fim de vislumbrar uma rota segura que permita sobreviver, utilizando os instrumentos que nos permitirão não sucumbir ao pânico diante do abismo e do naufrágio. Diante de tantos fragmentos, constata-se a relevância do tema escolhido para a presente comunicação: “A Sabedoria da Cruz de Cristo enquanto razão da fé cristã na pós-modernidade”. Ao que parece, a humanidade não deixou espaço para a Sabedoria da Cruz de Cristo.

CONCEITO DE MODERNIDADE LÍQUIDA

Sabemos que, de tempos em tempos, a sociedade passa por mudanças em sua estrutura social, política, religiosa, no campo das artes, bem como em suas instituições, tendo que se reorganizar a fim de se adequar à nova visão do mundo. Vivemos uma nova fase da história, embora haja dúvidas se estamos hoje, na modernidade ou apenas no prolongamento dela, a pós-modernidade (GRENZ, 2008, p. 31). De certa forma, o que caracteriza uma mudança de época é a transição de paradigmas socialmente aceitos dentro de certa normalidade para novos paradigmas, que abrirão novos horizontes, delinearão novos perfis e inspirarão novos ideais.

Na atualidade, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, para definir o tempo presente, cunhou o conceito de “modernidade líquida” (BAUMAN, 2004). O tempo líquido permite o instantâneo e o temporário, a vulnerabilidade

de e a fluidez, tornando o indivíduo incapaz de manter a mesma identidade por muito tempo, o que reforça um estado temporário e frágil das relações sociais e dos laços humanos. Com as novas tecnologias, o tempo se sobrepõe ao espaço. Podemos nos locomover sem sair do lugar. De acordo com Bauman, em relação às gerações anteriores, a sociedade atual teve uma emancipação muito mais significativa. A sensação de liberdade individual foi atingida e todos podem se considerar mais livres para agir conforme seus desejos. Essa liberdade não garante necessariamente um estado de satisfação. Ela também exige uma responsabilidade por esses atos e devolve aos indivíduos a responsabilidade pelos seus problemas. O sociólogo equaciona a problemática humana, reconhecendo que, embora sejamos livres, não conseguimos transformar o mundo. Ele nos alerta que as relações se tornaram líquidas, enfraquecendo a solidariedade e estimulando a insensibilidade em relação ao sofrimento do outro.

Em suma, na sociedade atual, onde a vida se manifesta de maneira fragmentada, vivida em episódios desconectados, a insegurança é o ponto do desmoronamento existencial. Tal sociedade carece urgentemente de algo que venha a restaurar sua fé em verdadeiros valores estáveis e duráveis. Diante desse quadro, busca-se situar-se, no coração desta racionalidade, elementos da fé cristã em termos significativos para essa mesma racionalidade.

MEMÓRIA DO CRUCIFICADO QUE PROCEDE DA GRATUIDADE

O Crucificado foi escândalo e loucura no seu tempo e continua sendo hoje, neste tempo pós-moderno, neste solo fértil da racionalidade, permeado pelos vestígios do niilismo; o que se tem evidenciado diante do aspecto perverso da razão moderna são seus frutos amargos da vontade de domínio. Geraram grandes traumatismos históricos como já vimos: Auschwitz, Hiroshima, as torres gêmeas e outros. É preciso sublinhar que, em Jesus, está o eterno convite de Deus para a humanização da humanidade, porque Ele é o protótipo humano proposto pelo Pai aos seres humanos de boa vontade. Sua divindade não nega a sua humanidade, mas a confirma, na medida em que recebeu, por sua própria iniciativa, os contornos de humanidade. É isto que permite compreender a morte na cruz daquele que é imortal, a presença localizada e histórica daquele que é onipresente e a-histórico e a ressurreição, pelo Espírito, daquele que é a Vida. Jesus Cristo é a norma *normans* à qual sempre se deve voltar para transcender os contornos históricos da forma *Christi* na vida de seus filhos, porque o que dele se afirmar e viver não o esgota.

Exatamente por isso, a Cruz de Cristo (McGRATH, 1974, pp. 116-141) não pode ser compreendida senão como uma doação da vida divina à criação inteira, que se instaura na ordem da gratuidade, doação fundacional de sentido e mediação da salvação que, em termos cristãos, se denomina Ágape. Ato de esperança considerado possível para toda a humanidade em todos os tempos, incluindo os pós-modernos. Trata-se de pôr em marcha a lógica da cruz, para recuperar sua identidade esquecida neste tempo, uma vez que a cruz é precisamente o caminho que nos conduz à Sabedoria de Deus. O Cristo crucificado é a personificação do plano divino de salvação, a verdadeira medida e a expressão culminante da Sabedoria e do poder de Deus. Assim dito, a mensagem do Evangelho é “Sabedoria de Deus” (1Cor 2,7), Sabedoria Divina oriunda do Criador cujo plano de salvação outrora oculto tornou-se realidade pela crucifixão. Concluimos, fazendo memória do Crucificado, que insere no coração do mundo pós-moderno, dilacerado e sem sentido, outra maneira de existir e a torna fonte de vida, para que o mundo novo possa realizar-se plenamente. Não se trata de fuga do mundo violento, mas de sublinhar o caráter de envio do Crucificado, que procede da gratuidade.

ANÚNCIO DA SABEDORIA DA CRUZ DE CRISTO NA PÓS-MODERNIDADE

Hoje, mais do que nunca, torna-se urgente o anúncio da Sabedoria da Cruz de Cristo, que nos remete, sobretudo, à imitação do Outro, que não é senão doação perpétua. Assim como Paulo, na comunidade de Corinto, diante de uma Igreja dividida, marcada por desordens e escândalos, onde a comunhão era ameaçada por partidos e divisões internas que debelavam a unidade do Corpo de Cristo, o Apóstolo apresenta-se não simplesmente com sua oratória, nem tão pouco com sua sabedoria das palavras, mas anuncia Cristo crucificado, a “única força para sustentar um novo tipo de sociedade a dominação da raça, de cultura, de ideologia, do econômico, político, social, do sexo e da religião” (FERREIRA, 2013, p. 21). Ele deixa bem claro, não somente aos coríntios, mas a todos nós, incluindo os cristãos pós-modernos, que o Ressuscitado é sempre Aquele que foi crucificado. Pois, somente Jesus Cristo crucificado ressuscitado é a verdadeira Sabedoria do Pai.

É importante frisar que o escândalo e a loucura da Cruz encontram-se exatamente no fato de que onde parece existir falência, dor e derrota, exatamente ali está todo o poder do Amor ilimitado de Deus, porque a cruz é a expressão de amor, e o amor é o verdadeiro poder que se revela precisamente nesta aparente debilidade. Deste modo, a Sabedoria e o Poder estão total-

mente do lado de Deus, embora a sua maneira de agir pareça sobremaneira fraca e tola aos olhos dos homens.

E, por fim, para se aceitar a Cruz de Cristo, é exigida uma profunda conversão no modo de se relacionar com Deus, uma vez que, na comunhão com Cristo, entra somente quem participa de sua morte. Apresentamos como meta e proposta ao cristão de hoje a Sabedoria da Cruz de Cristo, que, para o Apóstolo Paulo, realiza-se na “construção e na comunhão nas diferenças” (MURPHY O’CONNOR, 1972, p. 14-18).

A FÉ NO CRUCIFICADO

Convém ressaltar, hoje, mais do que nunca, a ligação da fé com a verdade, diante da crise de verdade em que vivemos. Na cultura contemporânea, tende-se frequentemente a aceitar como verdade apenas a da tecnologia: torna-se verdadeiro aquilo que o homem e a mulher conseguem construir e medir com a sua ciência; e este produto se mostra como verdadeiro porque funciona, tornando a vida mais cômoda e aprazível. Nesta circunstância, poderá ser a razão da fé cristã a Sabedoria da Cruz? O Apóstolo Paulo nos dá um grande auxílio quando nos aponta a fé no Crucificado. É, portanto, a força divina que eleva a percepção humana para além dos limites dos sentidos e, rompendo a distância infinita que separa o ser humano de Deus, abre-lhe as portas do impossível e do incrível.

A fé no Cristo é imaterial, mas necessita da matéria textual para acontecer no seu pleno transbordamento. É “Ele, a quem amais sem o ter visto”, afirma o primeiro Papa, “em quem acreditais sem vê-lo ainda” (1Pe 1,8). Nós já estamos no mundo das “coisas do alto” que escapam à história. Mas, nossa fé não é um salto no absurdo. A fé não é absurda, porque se apoia nos traços históricos, isto é, no testemunho apostólico da tumba vazia, das aparições à Maria Madalena, aos discípulos de Emaús, a Tomé, etc. Porém, o que distingue a fé apostólica da dos discípulos posteriores não é a maior concretude dos fatos testemunhados por eles, mas a proximidade deles de Jesus e dos acontecimentos. Jesus disse: “Felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29). A virtude da fé é superior a experiência dos sentidos.

Como podemos observar, essa fé com sua habitual discrição, livre por natureza, abre caminho ao amor, fundamentado na verdade, e supera o instante, o efêmero. Ela sustenta o homem e o leva a permanecer firme para o caminho comum, em processo de doação. Portanto, a fé torna-se portadora do anúncio do Salvador à humanidade e faz possível a sua chegada ao pequeno, ao simples, ao vulnerável, e ao desprezado. A fé, faz o crente sair da di-

menção das suas limitações humanas e entrar na dimensão da Sabedoria da Cruz de Cristo. A fé sem razão é muda; a razão sem fé é surda. A fé é consciência de reciprocidade e parceria divina, uma forma de comunhão entre Deus e o homem. Portanto, a Sabedoria da Cruz de Cristo é a razão da fé cristã. Para Paulo, essa fé abre a inteligência e os tesouros de Sabedoria e de conhecimento que estão em Cristo. É pela fé que venceremos o mundo (cf. Rm 4,4-8). Com ela, permaneceremos de pé. Mesmo sem provas colhidas pelos sentidos, é possível descobrir um novo mundo sem qualquer mapa, sem GPS. Ela é o meio pelo qual transcendemos à razão e aos sentidos, de modo cultivarmos pensarmos pensamentos divinos. Vale frisar que a fé não é fruto da razão, nem tampouco se posiciona contra ela: a credibilidade dos mistérios assegura o caráter razoável dos mesmos. A fé é, bem verdade, a única capaz de dirigir nosso coração mortal e os nossos pensamentos sobre as coisas divinas. Verdade seja dita, o mistério da Sabedoria é muito mais do que se viu, a história é mais do que se fez e a razão é menos do que se pensa ter. Portanto, experimentar-Lo é estar além das palavras, porque a glória Divina está na luz dos olhos de quem o ama.

A fé traz a presença divina do Ressuscitado e abre as possibilidades da razão, porque se vive mais sob a regência exclusiva da imanência. A inteligência iluminada pela Divina presença faz andar sobre as águas e arrisca passos sobre o nada para trazer à realidade o que ainda não existe. Ela contempla a gratuidade dos justos da história como fim do mundo, em sua dupla acepção: termo dos tempos corruptos e início do tempo definitivo. E, mesmo que a história prossiga em seu ciclo de rivalidade e de morte, a fé teologal permite contemplar o “invisível”, que apresenta o reverso da história, com sua esperança escatológica. O conhecimento da fé nos ensina como dom do Espírito Santo e permite contemplar e saborear a beleza do plano divino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encerrar, diante deste quadro atual, ressaltando, sobretudo, a questão da modernidade líquida, foi apresentado a “Sabedoria da Cruz de Cristo enquanto razão da fé cristã na pós-modernidade”. Destacamos o Crucificado sem ressentimento, que dá um salto quantitativo em nossa fé, mais poderoso do que uma arma nuclear: trata-se da instituição do Reino e do perdão. Vai além de um não conhecimento, de um conhecimento insuficiente, de um conhecimento estribado na cultura e na razão, ou seja, a um conhecimento experiencial, que aguça a fé e sacia a sede e que envolve todo o nosso ser, proporcionando a todos uma progressiva tomada de consciência a respeito

dos efeitos da salvação, do que significa ser cristão. Esperamos, com esta comunicação, ter demonstrado que, mesmo que a história prossiga em seu ciclo de rivalidade e de morte, a fé permite contemplar o invisível, que apresenta o reverso da história, com sua esperança escatológica.

REFERÊNCIAS

- ÁLVAREZ, Carlos Mendonza. **O Deus escondido da pós-modernidade**. São Paulo: Realizações, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido**: Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BOFF, Clodovis. **O livro do sentido**. Volume I. Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). São Paulo: Paulus, 2014.
- GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo**: um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida, 2008.
- FERREIRA, A. Joel. **Primeira Carta aos Coríntios**. A Sabedoria Cristã e a Busca de sociedade Alternativa. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- McGRATH, A. E. **Luther's Theology of the Cross**. Oxford: Blackwell, 1985.
- MURPHY O'CONNOR, Jerome. **São Paulo e a Moral do nossos Tempos**. São Paulo: Paulinas, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich W. Tradução Paulo César Souza. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das letras. 2012. Livro III, 125 – O insensato.
- RILKE, Rainer Maria apud GEFFRÉ, Claude. **Dieu mystère de gratuité**. In: HOUZIAUX, Alain (dir.). *Dieu, c'est quoi finalement?*

IDENTIDADES JUVENIS E MOBILIDADE HUMANA: DIÁLOGOS ENTRE E SOCIABILIDADE DE ADOLESCENTES REFUGIADOS E O CONCEITO DE ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Vinnícius Almeida – Mestrando – UMESP

INTRODUÇÃO

O presente estudo problematiza o fenômeno dos fluxos migratórios envolvendo adolescentes sírios em situação de refúgio, que participam das aulas de português com suas famílias, no Programa Levando Ajuda ao Refugiado (LAR), promovido pela Organização Social Compassiva, situada na região central da cidade de São Paulo - SP. Para tanto, procura analisar por meio da metodologia de Grupo Focal, o que as experiências juvenis expressam acerca destes jovens em seu cotidiano.

Com isso, apresenta o conceito de ética, partindo do pensamento de Emmanuel Levinas e a perspectiva da alteridade levinasiana, decodificando a possibilidade deste grupo ser afetado por dispositivos reprodutores de intolerância religiosa e preconceito étnico-racial, retroalimentados pelo discurso ideológico presente na mídia e no senso comum, ou se, para além de práticas alienantes e alienadoras, as categorias de ética e alteridade materializadas na convivência comunitária, possibilitam a construção de sujeitos de identidades juvenis constituídas em suas próprias escolhas.

MIGRAÇÃO, CONFLITOS SOCIOPOLÍTICOS E REFÚGIO

É sabido que a questão da migração constitui um fenômeno de extrema importância na contemporaneidade. A mobilidade humana permeia complexidades diante de uma conjuntura globalizada em que mais de 244 milhões de pessoas estão fora do seu país de origem, o que equivale a 3,4% da população mundial, conforme dados da Organização das Nações Unidas (ONU)²²⁵.

De acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), o número de pessoas fugindo do conflito na Síria e pedindo re-

²²⁵ United Nations (2015) *International Migrants Stock Dataset in 2015*. [online] Disponível em: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/migration-regions-infographics.pdf> - Acesso em: 29/10/2017 às 21h04.

fúgio em outros países, ultrapassou os 5 milhões, tornando esta crise a maior envolvendo refugiados que o mundo enfrenta ²²⁶.

Paulo Sérgio Almeida, representante do Alto Comissariado das Nações Unidas - ACNUR Brasil, acrescenta que 51% da população refugiada é composta por crianças e adolescentes menores de 18 anos²²⁷.

A definição de refugiado tem sido modificada através de tratados, convenções, protocolos, leis, declarações e estatutos. No caso do Brasil, o país é signatário dos tratados de direitos humanos, e compõe a Convenção das Nações Unidas de 1951 acerca do Estatuto dos Refugiados e o Protocolo de 1967 (LACERDA, SILVA, NUNES, 2016, p.101).

A lei brasileira de refúgio nº 9.474/97, implementou o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), órgão incumbido de formular e promover políticas para refugiados e solicitantes de refúgio. Assim, a lei possibilita a garantia de documentos aos refugiados, elementares para exercer a cidadania, sendo o documento de identificação (O Registro Nacional de Estrangeiros (RNE) e a Carteira de Trabalho (CTPS). Ambos os documentos têm a mesma validade que os dos cidadãos brasileiros e demais estrangeiros em situação regular e devem ser, obrigatoriamente, aceitos por todas as instituições públicas e privadas do país, assegurando-lhes a liberdade de transitar livremente em território nacional e os demais direitos civis (ACNUR BRASIL, 2015).

SOBRE A ASSOCIAÇÃO COMPASSIVA

A Compassiva tem seu início em 1998, fruto das ações já executadas por educadores sociais integrantes do Projeto 242²²⁸, que realizavam ação social às crianças em situação de rua, adolescentes em conflito com a lei, jovens em situação de risco e às famílias em geral da comunidade do Glicério, Luz, República, Vale do Anhangabaú e Sé.

Em 2005, foi escolhido o termo 'Compassiva', mas somente em 2010 é que ele se torna o nome oficial da iniciativa. Mais tarde, em 2014, a Associação Compassiva foi registrada, visando a ampliação e o fortalecimento de sua atuação, por meio da reestruturação, profissionalização e oficialização dos trabalhos realizados e também das parcerias existentes.

²²⁶ Estatísticas sobre a situação dos refugiados sírios. Disponível em: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php> - Acesso em 29/10/17 às 14h04.

²²⁷ Dado fornecido por Paulo Sérgio Almeida, citando o Relatório de Tendências Globais do ACNUR, no VI Congresso da ANPTECRE em 13 de setembro de 2017, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

²²⁸ O Projeto 242 é comunidade de fé missional e compartilha as dependências do prédio para as ações da Compassiva, conforme os sites: <http://www.projeto242.com> e <http://compassiva.org.br/> (acesso em 31/10/2017 às 21h44).

A Associação Compassiva é uma Organização Social que atende crianças, adolescentes e refugiados em situação de vulnerabilidade social na cidade de São Paulo. Situada no centro da capital paulistana – no bairro da Liberdade, onde são oferecidos diversos cursos e atividades socioeducativas, envolvendo esportes, artes e cultura, tais como: Compassiva nas Ruas; Crianças em Ação; Aulas de jiu-jitsu; Oficinas Transformadoras, Programa Guri e o Programa Levando Ajuda ao Refugiado.

O PROGRAMA LEVANDO AJUDA AO REFUGIADO

O Programa Levando Ajuda ao Refugiado (LAR) desenvolve um trabalho realizado por equipe multidisciplinar. O curso de português possui classes diurnas, com 20 matriculados; e noturnas, com 88 matriculados; além de 20 crianças.

Dos eixos norteadores das ações estão: a assistência jurídica, que em parceria com a ACNUR Brasil, atua na revalidação de diplomas; O Amparo, que conta com um Serviço Social para acompanhamento das crianças e famílias e realiza encaminhamentos aos serviços de Saúde e Assistência Social, oferece auxílio material, como a entrega de cestas básicas e o repasse do vale transporte, em que a quantia é adquirida por meio de parcerias com outras organizações.

Do total de revalidação de diplomas com mais de 100 solicitações, foram iniciados mais de 50 processos, sendo 15 pedidos deferidos, 4 indeferidos e 13 pedidos incompatíveis com os critérios de revalidação. Além disso, há 20 solicitantes em espera e 19 prontos para iniciar o processo.

Do perfil destas revalidações, são 72 homens e 29 mulheres. 80% são da Síria e Palestina; 20% são do Iraque, República Democrática do Congo, Togo, Venezuela, Colômbia, Angola, Camarões e também apátridas.

A METODOLOGIA DE GRUPO FOCAL

Na perspectiva de apreender o real com maior propriedade, partindo do campo das experiências proferidas pela singularidade de quem a vivencia cotidianamente, e, para fugir da sensação de adesão ao todo, cristalizada por uma lente generalizadora, com riscos de reproduzir as práticas do senso comum, ou ainda, carregadas de preconceitos e de um discurso alheio ao da realidade, optou-se pela metodologia de Grupo Focal, na qual encontra-se uma melhor acolhida e a aderência necessária para o desenvolvimento deste trabalho na pesquisa qualitativa.

Pode-se definir Grupo Focal como uma técnica específica de coleta de dados qualitativos por meio de entrevistas grupais, caracterizada pelo uso explícito da interação grupal para a produção de dados e insights que seriam menos acessíveis fora do contexto interacional.

Assim, o GF permite que se obtenha, para análise, um material que não surgiria em uma conversação casual, nem em resposta a perguntas previamente formuladas pelo investigador (GATTI, 2005).

É inegável a importância do GF para compreender os processos de construção da realidade, práticas cotidianas, ações e reações aos fenômenos sociais e às manifestações culturais, os comportamentos e atitudes frente aos tais, as representações, percepções, crenças, hábitos, valores, restrições, preconceitos, linguagens e simbologias, considerando as expressões da questão social e os impactos provocados nos contextos socioeconômico e sociocultural, bem como uma conjuntura sociopolítica de vulnerabilidades, mas também, composta por subjetividades dos participantes.

SOBRE OS EIXOS NORTEADORES DO GRUPO FOCAL

Para a elaboração do Grupo Focal, foram definidas as seguintes estratégias, que serviram como roteiro, dependendo de como o grupo focal se desenvolvesse.

Primeira estratégia: duas perguntas com foco na busca e o que se encontra, quando se começa a participar, aprender e/ou conviver na cidade de São Paulo, especialmente, nos espaços do LAR/Compassiva.

A seguir, todas as ideias do questionário, contidas nas perguntas e na formulação das perguntas estimuladoras para o grupo focal, foram elaboradas em linguagem simples e informal²²⁹: **1-** Qual o seu nome? - O que o seu nome tem a ver com você? - Que ligação o nome tem a ver com sua vida?; **2-** Qual o seu sonho? - O que você tem feito para que o seu sonho seja realizado? Depois que você passou a viver no Brasil, o que mudou? O que você mais gosta de fazer? Quais são as lembranças da Síria?

Segunda estratégia: entrada pela negativa. Perguntas com foco no discurso que a mídia e senso comum disseminam sobre a imigração, refugiados sírios e a fé islâmica. Neste bloco, objetiva-se captar nos depoimentos, a identidade atribuída ao fenômeno da imigração e refúgio, e se tais ideias, permanecem alienantes e alienadoras frente a estas questões: **3-** Dizem por aí que os muçulmanos são violentos... Vocês concordam com isso? - Acontecem situ-

²²⁹ Linguagem informal porque há limitações no vocabulário e conversação, visto que os participantes estão aprendendo o idioma.

ações que vocês consideram terem sido vítimas de violência /preconceito/ agressão? Vocês sentem medo de andar pelas ruas? Como acontece?

Terceira estratégia: entrada pela afirmativa. Uma pergunta para o grupo comentar livremente algumas afirmações que traduzem em opiniões sobre o que pensam, no que se refere à identidade construída de Ser imigrante em situação de refúgio no Brasil: **4-** O que você pensa sobre o Brasil? O que você pensa sobre o trabalho da Compassiva? Qual o significado desse trabalho na sua vida?

As três estratégias supracitadas foram utilizadas na realização do grupo focal e o roteiro de perguntas também seguiu conforme a sequência apresentada.

DAS RESPOSTAS DO GRUPO E DEMANDAS SOCIOASSISTENCIAIS

O grupo teve a participação de 5 adolescentes e 3 mulheres, mães dos mesmos.

Das respostas sobre o *nome*, surgiram valores simbólicos e religiosos; Sobre os sonhos, as respostas foram diretamente ligadas a questão da moradia e trabalho. As mulheres adultas e os adolescentes partilhavam sonhos com um lar e um ambiente com espaço adequado, e relataram sobre emprego aos seus pais. Fatores que refletem diretamente a vulnerabilidade social em que se encontram as famílias.

Sobre *o que mais gostam de fazer*, respostas sobre as adolescências e sociabilidades surgiram: praticar esportes, jogar vídeo game e navegar na internet, com uma ênfase de que tudo isso é divertido quando feito com os amigos. Ao passo que as adultas reforçaram o prazer de conviver em família, aspecto que sinaliza a valorização da interação e dos vínculos familiares.

A pergunta sobre o *medo* também expressou a preocupação dos participantes em que seus pais ou esposos não encontrassem trabalho para prover o sustento da família.

O grupo, em uníssono afirmou nunca ter sofrido nenhum tipo de preconceito no Brasil e o que *mais gostam no país* é a acolhida dos brasileiros, que são "alegres, carinhosos e divertidos" (SIC), referindo-se assim, aos "amigos" da Compassiva. Depoimento que representa a materialidade do vínculos fortalecidos entre as famílias refugiadas e os professores e professoras do Programa LAR.

Ademais, as demandas geraram encaminhamentos aos serviços da rede de Saúde, segmentos de Trabalho e da Assistência Social para consultas, cadastros de vagas de emprego, benefícios sociais e de auxílio transporte.

Além disso, foi possível conhecer o adolescente Ahmed, que escreve sua própria histórias em dois cadernos: “Histórias de um mundo imaginário” e “Histórias para jovens que entendem o mundo real”. Um material profundamente valioso de história oral, onde narra a inconstância de suas amizades, desencadeadas pelas mudanças de países, desde a guerra na Síria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizar um diálogo com os depoimentos coletados, verifica-se as práticas socioculturais neste processo de mobilidade humana e a adaptação com as novas redes de sociabilidade deste grupo juvenil.

Neste sentido, pode-se afirmar que a ética levinasiana qualifica ao outro um rosto, que antes, imerso em egoísmo, encontra-se impossibilitado de ver e perceber o outro na condição de próximo (LEVINAS, 2008). Elemento de extrema importância a ser problematizado, especialmente em tempos de sectarismos e fundamentalismos diante dos fenômenos migratórios.

Assim, é possível afirmar que o Programa Levando Ajuda ao Refugiado e a Compassiva, dentre tantas manifestações culturais na malha urbana, são maneiras possíveis para que este grupo vivencie e teça suas redes de sociabilidade, afirmando-se enquanto sujeitos sociais, numa determinada fase da vida, afetada pela condição ontológica — ainda que temporal — de ser refugiado(a).

Desta forma, do grupo focal com os adolescentes e suas mães, foi possível identificar aspectos propositivos de um discurso e práticas sobre estes rostos, de quem se entende reconhecido e acolhido, na perspectiva da alteridade levinasiana, utilizando-se da práxis cristã da inclusão e da responsabilidade/caridade.

Considerando essas constatações, pode-se afirmar que a realização integral do ser humano é contemplada por um ethos de um grupo de pessoas voluntárias que consideram a alteridade como fonte do agir social e imprimem em aspectos materiais e relacionais uma práxis autenticamente Compassiva, profundamente significativa na vida destas pessoas.

REFERÊNCIAS

ACNUR Brasil (2014). **Dados sobre refúgio no Brasil**, publicado em [<http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estatisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/>]. Acesso em: 31/10/2017, às 22h28.

_____ (2015). O ACNUR no Brasil, publicado em [http://www.acnur.org/t3/portugues/informacao-geral/o-acnur-no-brasil/].

Acesso em 30/10/2017, às 23h14.

BERNARDES, Claudio T.T. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas: uma contribuição atual ao discurso da moral cristã. 2012, 99 fls. Revista de Cultura Teológica, nº 78 (abril/jun), 2012. Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14447> . Acesso em 31/05/2017 às 11:03.

GATTI, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em Ciências sociais e humanas**. Brasília: Líber Livro, 2005.

LACERDA, Jan Marcel, A. F; SILVA, Amanda Arruda de S; NUNES, Rayanne Vieira G. O caso dos refugiados sírios no Brasil e a Política Internacional Contemporânea. **Revista de Estudos Internacionais** (REI), ISSN 2236-4811, Vol. 6 (2), 2016. Disponível em: <http://www.revistadeestudosinternacionais.com/uepb/index.php/rei/article/viewFile/209/pdf> - acesso em 30/10/2017 às 20h22.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa (PT): Edições 70, 2008.

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa (PT): Edições 70, 2010.

A TEOLOGIA EM ESCRITOS DE MICHEL DE CERTEAU: VISLUMBRANDO DEUS NO CONTEMPORÂNEO

Virgínia Buarque – Doutora – UFOP

Resumo: O jesuíta Michel de Certeau (1925-1986) tornou-se conhecido nos meios acadêmicos por seus estudos históricos sobre a mística, referentes sobretudo aos séculos XVI e XVII, bem como por suas interpretações acerca da cultura enquanto prática potencialmente subversiva e desviante, como expresso em sua obra *A Invenção do Cotidiano*. Não obstante, Certeau também desenvolveu importantes reflexões de cunho teológico, articuladas em textos de perfil interdisciplinar que tematizam o religioso no período contemporâneo, a exemplo da coletânea *La Faiblesse de Croire*. O objetivo da comunicação proposta é o de precisar proposições axiais à interpretação teológica promovida por Certeau acerca do cristianismo no tempo presente, recorrendo-se, para tanto, à leitura da obra supra citada e a outros artigos de sua autoria. Sugere-se que Certeau considere as manifestações socioculturais da experiência histórica de cada época – inclusive a nossa – como condição para vislumbre da Alteridade divina e de uma experiência de comunicação entre ela e sujeitos e grupos sociais, por ele também entendidos como múltiplas alteridades, em estranhamentos, tensões (por vezes tão violentas) e afetações mútuas. Observe-se, porém, que para este autor tais vivências intersubjetivas, sempre inseridas em uma dada historicidade, em sistemas de poder, em imaginários ideológico-culturais, não apenas desvelam a Alteridade divina, mas também a encobrem e a folclorizam. Neste processo, elas podem, inclusive, ser empregadas com intuítos mercadológicos (que hoje adquirem expansão exponencial face à tecnologia da informação) ou políticos, voltadas à tentativa de manutenção de prerrogativas (e até de privilégios) institucionais ou simbólicos. Daí a importância de uma crítica teológica em diálogo com os sentidos culturais emergentes, a fim de que tal Alteridade possa ser percebida nas instigações, nas desinstalações e nas recriações que continuamente propicia ao humano.

Palavras-chave: Michel de Certeau; Teologia; Cultura; Alteridade; Contemporaneidade.

INTRODUÇÃO

Acurado intérprete da crise de maio de 1968 e, desde então, da religiosidade contemporânea, o teólogo e historiador jesuíta Michel de Certeau (1925-1986) empenhou-se por compreender o mal-estar dos cristãos de sua geração diante de um distanciamento, e mesmo de uma distorção, entre o discurso religioso e as práticas efetivamente vivenciadas no cotidiano. Contudo, apenas recentemente as proposições de Certeau sobre a teologia ganharam expressiva visibilidade internacional, principalmente ao serem citadas pelo papa Francisco, a exemplo do ocorrido durante sua viagem a Cuba, aos Estados Unidos e à ONU (FRANCISCO, 2015). Em entrevista subsequente, o pontífice também declarou que Michel de Certeau, para ele, pode ser qualificado como “o maior teólogo para os dias de hoje” (*IHU On Line*, 2017).

Esta comunicação irá realçar três aspectos que Certeau considerava imprescindíveis a uma produção teológica em sintonia com os desafios do tempo presente: 1) uma interface com as ciências e as culturas, mas sem disputar com elas a primazia de interpretação do campo religioso, mantendo, em paralelo, um alinhamento com vozes e relatos subalternizados (uma posição epistêmica); 2) uma configuração em caráter pluralista e, simultaneamente, dialógica (uma relação entre alteridades); 3) uma postura de desinstalação existencial e, ao mesmo tempo, de engajamento ético-político por parte daqueles(as) que a elaboram (uma constituição de si). Para tanto, recorreremos aos escritos de Michel de Certeau, em particular à coletânea póstuma *La Faiblesse de Croire* (1987), bem como a textos publicados em sua homenagem, principalmente o de seu amigo dominicano Claude Geffré (1991).

A EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DA PERDA

Para compreender a especificidade da produção teológica contemporânea, Certeau recorreu à abordagem histórica, indicando como desde a passagem do medievo para os tempos modernos, a sociedade ocidental deixou de nortear seu imaginário pela Palavra (logo, em remissão à Alteridade transcendente, mediada/hierarquizada por instâncias eclesiais), para reger-se pelo Cálculo (ou seja, pela lógica rentável, pautada em uma dinâmica de espoliação-acumulação). De forma concomitante, processou-se uma paulatina rarefação da autonomia e da importância político-social das Igrejas cristãs, mesmo com a implementação de diversas reformas institucionais e da espiritualidade.

Assim, para Certeau, a linguagem cristã continua a circular na atualidade, mas proferida por comunidades religiosas e por teologias perpassadas

por uma dupla experiência de perda ou de ausência – a de uma dada relação com a Alteridade divina e a da função referencial que exerciam. Mesmo o recrudescimento do interesse pelo sagrado, emergente no final dos anos 1970 e início dos 80 (Certeau falece em 1986), não lhe parece apontar para um “retorno do religioso”. Segundo ele, grande parte das premissas de significação da modernidade, embora possam operar em bricolagem com vocabulários e signos provindos do cristianismo, também os despojam, ao menos parcialmente, de sua performatividade própria (isto é, da potencialidade de autodescentramento e de relação face a um Outro/a outros):

A linguagem religiosa é hoje bastante útil, e não apenas a políticos ciosos de encontrar assim um suporte cultural e um endosso “moral” de que careciam antes. Abram os não importa qual jornal. Assistamos à televisão. A religião aparece como um espetáculo que se explora, como a outros objetos de consumo. Ela é comercializável e rentável. Como “lenda”, ela segue os percursos do lazer. Como “valor”, ela circula nas redes financeiras. [...] A comercialização encampa o apostolado [...] (CERTEAU, 1987, p. 108-109. Tradução minha).

Note-se, portanto, que o Locutor/o Signo sagrado não foi aniquilado nem negado pela modernidade, mas aprofundado em sua dimensão ausente, ao menos no tocante a paradigmas anteriores (CERTEAU, 1971, p. 1170):

Mais amplamente, o Estado, ou a cultura, ou a classe, passaram a exercer o papel que as Igrejas se conferiam como mediações sociais de sentido. [...] A vida do povo é a mediação social do sentido. Seu trabalho e suas ambições compõem a linguagem democrática em função da qual se elaboram os discursos relativos à vida, à morte, às questões essenciais da existência. Estes discursos são múltiplos, e não redutíveis a um único; construídos, e não recebidos ou fixados por uma ortodoxia [...] Certos teólogos cristãos têm levado a sério esses novos “lugares teológicos” (CERTEAU, 1987, p. 258-259. Tradução minha).

Dessa maneira, longe de lamentar a perda referencial vivenciada pelo religioso na modernidade, Certeau a considera fundamental para produção de uma teologia “vazada”, humilde, só assim capaz de evidenciar o significativo do cristianismo em uma sociedade que, em grande parte (ao menos no âmbito das condutas), nele não se reconhece nem o tem como relevante: “Com tudo que [a cultura ocidental] possa comportar de enfermidade, de desequilíbrio ou

de ilusão (aspectos que se referem ainda às necessidades, aos problemas e às formas de consciência), ela testemunha uma fé que sabe dever encontrar Deus lá onde está a questão do homem, e que se recusa a admitir a ausência de Deus em função da insuficiência de sinais religiosos” (Ibidem, p. 42. Tradução minha).

E para proferir-se como singela enunciação desta fé, a teologia é convidada a jamais afastar-se da experiência crente, a exemplo das narrativas místicas, que tanto fascinavam Certeau – em sua busca pelo Outro/pelos outros, tais textos singularizaram-se por não se outorgar um domínio de saber e de poder:

Aproximando-se Daquele a quem eles amam, os crentes vivenciam sempre, um dia ou outro, o sentimento do vazio: eles abraçam uma sombra! Eles creem O encontrar indo em sua direção, mas Ele não está mais lá. Eles o procuram em todas as partes, eles escutam em si o lugar onde Ele poderia estar. Mas Ele não está em parte alguma. Eles podem então dizer-se: “De fato, eu não tenho a experiência nem de sua existência, nem de seu amor por mim, nem de minha transformação nele. Eu creio, isso é tudo. Eu o afirmo, sem mais; e na representação que eu me faço Dele, eu o perco, ou eu me perco de mim mesmo, eu já nem sei” (CERTEAU *apud* GIARD *et alii*, 1988, p. 27. Tradução minha).

Obviamente, tal perfil de conhecimento é geralmente tido sob suspeição no âmbito científico ou pelas políticas culturais de Estado, uma vez que seu regime “de verdade” reporta-se à atestação, ao testemunho, não à prova. Mesmo assim, a teologia é incitada a (re)aproximar-se da “fábula”, metáfora de um discurso desprovido de maior legitimidade frente a uma razão analítica, pautada no controle operatório dos sujeitos sobre “seus objetos”:

Desde o século XIII, quer dizer, desde que a teologia profissionalizou-se, os espirituais e os místicos defrontam-se com o desafio da palavra. Eles são deslocados para o lado da “fábula”. Eles se solidarizam com todas as línguas que ainda [conseguem] exprimir-se, tendo seus discursos assinalados por uma similitude com a criança, a mulher, os “incultos”, a multidão, os anjos ou o corpo. Eles insinuem por toda parte um “extraordinário” – daí as citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita determinou, cada vez mais próxi-

mas do canto ou do grito (CERTEAU, 1982, p. 24. Tradução minha).

DIÁLOGOS COMUNITÁRIOS

Ao atentar para essas vozes subalternizadas, que se voltam para uma Presença/ausência não capitalizável pelo humano, condição para muitas de suas resistências e criações sociais, o fazer teológico, que já provinha de uma fé compartilhada, assume então uma dimensão efetivamente comunitária. Certeau a aborda sob a concepção de “inter-ditos” – indicativa de uma dinâmica comunicativa promovida entre cristãos, na tentativa de exprimirem sua fé. A partir dela, Certeau postula que a teologia consiste, inquestionavelmente, em uma operação discursiva envolvendo quer diferentes agentes (fieis, comunidades crentes, a Palavra), quer distintas temporalidades (o hoje da história, as tradições, as esperanças e compromissos de futuro). Foi, inclusive, sob a perspectiva da interlocução, e não de imposição ou de exclusão do diferente, que Michel de Certeau constituiu uma hermenêutica teológica pautada numa dupla negação (“não sem” Ti) (1971). Ainda neste enfoque, complementa o teólogo jesuíta Dominique Bertrand:

É preciso, aqui, estar atento. Esta autoridade divina não pode de maneira alguma ser entendida, na reflexão de Michel de Certeau, como um para além de tudo. O Outro não está alhures; é Ele quem possibilita ao movimento jamais encerrar-se. Por que? Como? Pelo outro, penosamente reavivado em todos os outros, eles mesmos afetados em cada um de seus aspectos; uma relação é estabelecida, a qual mantém todas as coisas, em nós e entre nós, no verdadeiro, em suas mudanças e continuidades (BERTRAND, 1991, p. 120. Tradução minha).

Por sua vez, cada um desses lugares de “inter-ditos” atua, para Certeau, como “autoridade” – ou seja, como instância de sentido performativa de real, inaugurando percepções e entendimentos inexistentes antes dele; simultaneamente, aquilo que tais autoridades suscitam não é mais redutível a elas mesmas (CERTEAU, 1987, p. 110-111):

Cada figura de autoridade, na sociedade cristã, é marcada pela ausência do que a funda. Quer se trate da Escritura, das tradições do concílio, do papa ou de qualquer outra coisa, o que a *permite* [é o que] lhe *falta*. Cada autoridade *manifesta* aquilo

que ela *não é*. Donde a impossibilidade para cada uma dentre elas de ser o todo, o “centro” ou o único. Uma irreduzível *pluralidade* de autoridades pode apenas indicar a relação mantida por cada uma delas com o que ela postula como “cristã”. [...] Sua relação necessária com as demais faz e diz a natureza de sua relação com o Outro que a autoriza. [...] A linguagem cristã tem (e só pode ter) uma *estrutura comunitária* (Ibidem, p. 215. Grifos do autor. Tradução minha).

Por isso, acrescentava Michel de Certeau, a dimensão missionária das igrejas cristãs implica, antes de tudo, em “dizer a outras gerações, a culturas diferentes, a emergentes aspirações humanas: “Tu me faltas” – não como o proprietário fala do campo do vizinho, mas como um enamorado” (Ibidem, p. 114. Tradução minha).

EM DESINSTALAÇÃO INCESSANTE

Se o cristianismo deve testemunhar o que lhe falta, articulando uma opção singular de fé à complexidade e aos dilemas do vivido de cada época, dialogando com as radicais indagações acerca do como e do por que existir (GEFFRÉ, 1991, p. 174), isso implica em uma produção teológica em êxodo permanente. Afinal, nesse processo, ao mesmo tempo em que procura os sinais da Alteridade na história, a teologia nela reintroduz, incessantemente, uma exigência crítica de reconhecimento e de resposta às manifestações do Outro (Ibidem, p. 175). Daí o esforço de Michel de Certeau em elaborar uma teologia que respeitasse esse “trânsito” concomitantemente pessoal e socio-cultural: “Certeau não ignora a instituição, pelo contrário, ele não cessa de reencontrá-la em cada domínio que ele explora pelo pensamento, ao mesmo tempo que ele não cessa de subtrair-se a ela, com essa mobilidade das táticas do “frágil”, recusando a “lei do lugar”.” (GIARD, 1991, p. 42-44). Nisso, Certeau se reconhece na esteira de um longínquo apostolado:

O ‘eu sou’ nos vem de uma voz que se esvai [...] Não há mais nada, senão o que ela tornou possível, o traço de uma passagem, relação entre uma vinda (nascimento) e uma partida (morte), depois entre um retorno (ressurreição) e um desaparecimento (ascensão) [...] A conduta do discípulo encontra-se qualificada: romper, abandonar, partir, renunciar, deixar etc. A de Jesus também. Ele deixou o Pai, renunciou a seus privilégios [...] Sua história é uma série de partidas, de ‘crises’, de divisões

e separações, até sua morte, a qual irá permitir ao *corpus* inteiro de seus *verba et gesta* tornarem-se sinal – serem evangélicos (CERTEAU, 1987, p. 288-289; 301. Tradução minha).

Mas em contrapartida a essa desinstalação autoreferencial (no tocante a cultura, a poderes etc.), a teologia de Michel de Certeau não prescinde de uma autoimplicação dos sujeitos nas mesmas instâncias em que houve desapego de empregos utilitaristas (seja em termos de interesses pessoais ou corporativos). Integrante da Escola Freudiana de Paris desde sua fundação por Lacan em 1964, Certeau, reportando-se aos escritos de Freud, destaca como o padecimento descrito por seus pacientes o desestabilizou, pois se a princípio ele os escutava a partir de um quadro teórico que lhe permitia selecionar e interpretar tais relatos, a dor paulatinamente narrada introduzia uma alteração neste quadro, afetando tanto as premissas analíticas (num indicativo crítico de seus limites), quanto o próprio terapeuta (num alargamento de seus horizontes subjetivos, ainda que de forma sofrida) (CERTEAU, 2011, p. 96). De forma similar, Michel de Certeau destacava a importância de não se romper os enlaces entre a experiência de fé, constituição de si e a ação no mundo, a despeito de desânimos, conturbações e desqualificações que possam advir:

Trata-se para eles de serem fieis a uma exigência que fora denominada “missionária” e que sempre foi essencial à fé: recusar a idolatria que identifica o absoluto a uma sociedade, uma nação ou a um grupo, o bem comum aos interesses de alguns, posicionando-se em defesa dos eliminados, embatendo-se com eles sem deixar a outros o risco da operação, e participar da tarefa que deve fazer dos miseráveis também os beneficiários do trabalho, dos excomungados os coautores do país, dos silenciados as testemunhas de uma experiência ou de uma verdade necessária a todos. Menos preocupados com suas ideias e mais atentos aos seres humanos, desconfiados quanto aos discursos demasiadamente diretivos ou muito evasivos quanto a uma práxis, apaixonados por esta comunicação que faz parte do “gênio” brasileiro e tornando-se, em justa medida, um “lugar teológico”, esses cristãos podem parecer perdidos em seu “oceano” nacional. Eles elaboram, entretanto, para amanhã, de maneiras experimentais, que não são as suas próprias, a base de uma vida realmente “política” e o vocabulário de uma expressão cristã. A fragmentação de sua ação, por mais cruel que ela seja, não deve inspirar o pessimismo (CERTEAU, 1987, p. 155-156. Tradução minha).

CONCLUSÃO

Talvez caiba, ao final desta comunicação, perguntarmos acerca da viabilidade acadêmica dessa teologia “vazada” sugerida por Michel de Certeau. Reportamo-nos, então, mais uma vez a ele, não exatamente para obtermos uma resposta, mas por compartilharmos uma aspiração, que é também uma disposição biográfico-intelectual:

O problema não é de saber se será possível restaurar o empreendimento “Igreja”, segundo as regras de restauração e de saneamento de todas as empresas. A única questão válida é esta: encontrar-se-á cristãos que almejem procurar estas aberturas orantes, errantes, fascinadas? Se houver homens que ainda desejem imergir nessa experiência de fé, que a reconhecem como necessária, então lhes será possível aproximar sua Igreja à sua fé, de aí procurar não modelos sociais, políticos ou éticos, mas experiências crentes – e suas comunicações recíprocas, sem as quais não haverá mais comunidades e nem, portanto, itinerância cristã (Ibidem, p. 313).

REFERÊNCIAS

- BERTRAND, Dominique. La théologie négative de Michel de Certeau. In: **Michel de Certeau ou la Différence Chrétien**. Paris: Du Cerf, 1991.
- CERTEAU, Michel de. La rupture instauratrice. *Esprit*. p. 1177-1214, juin. 1971.
- _____. **La Faiblesse de Croire**. Paris: Seuil, 1987.
- _____. **La Fable Mystique, 1**. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- FRANCISCO, papa. **Viagem Apostólica do Papa Francisco a Cuba, aos Estados Unidos da América e Visita à Sede da Organização das Nações Unidas (19-28 de Setembro de 2015). Encontro em Prol da Liberdade Religiosa com a Comunidade Hispânica e Outros Imigrantes**. 26 set. 2015b. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-liberta-religiosa.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2017.
- GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau. In: **Michel de Certeau ou la Différence Chrétien**. Paris: Du Cerf, 1991.

GIARD, Luce; MARTIN, Hervé; REVEL, Jacques. **Histoire, Mystique et Politique. Michel de Certeau**. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.

IHU On Line. "Quem é Michel De Certeau? Para mim, o maior teólogo para os dias de hoje". 28 maio 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/567886-quem-e-michel-de-certeau-para-mim-o-maior-teologo-para-os-dias-de-hoje>>. Acesso em 28 jul. 2017.

JULIA, Dominique. Une histoire en actes. In: GIARD, Luce (Org.). **Le voyage mystique, Michel de Certeau**. Paris: Recherches de Science Religieuse, 1988.

É POSSÍVEL FALAR EM UMA MITOLOGIA DOS SERES CÓSMICOS?

Vítor de Lima Campanha – Mestre – UFJF

Resumo: O presente artigo trata de encontrar balizas teóricas sobre o conceito de mito a ser utilizado em pesquisas subsequentes, nas quais visa-se a investigação e análise do que, empiricamente, classifico como dois mitos básicos relacionados aos seres cósmicos ou extraterrestres: o Mito da Tutoria e o Mito da Encarnação. O primeiro estaria relacionado à ideia de que esses seres, mais evoluídos, agiriam como tutores da humanidade desde os primórdios de seu desenvolvimento. Segundo Erich von Däniken, um de seus precursores, e outros entusiastas da mesma teoria – ligados ou não a movimentos religiosos – a tutoria continuaria ainda os dias atuais, enquanto aguarda-se o momento da saída do planeta Terra de uma condição de tutorado para um maior protagonismo dentre outras civilizações ou raças intergalácticas. Por sua vez, o Mito da Encarnação trata, principalmente, da encarnação de seres cósmicos evoluídos como seres humanos, em geral, chamados de crianças índigo ou cristal. Estes são considerados seres de outros planetas que aceitam a missão de reencarnar na Terra pela primeira vez, como missionários. Tal encarnação mostra-se um ponto em comum entre o pensamento Nova Era, de Novos Movimentos Religiosos, da ufologia e do espiritismo kardecista. Após apresentar as duas hipóteses, passa-se à busca por uma solução acerca da possibilidade conceitual do mito no tratamento dos temas. Para isso, o artigo traz uma revisão bibliográfica sobre tal conceito segundo autores como Lévi-Strauss, Edmund Leach, Maurice Lenhardt e Mircea Eliade. Enquanto o conceito relacionado ao método estruturalista não é promissor para o objetivo proposto, a formulação eliadiana se mostra mais adequada por sua contribuição no entendimento do mito como a história dos atos de entes sobrenaturais. Essas ações, compreendidas como fatos concretos pelos nativos, enquadram-se na hipótese proposta dos mitos da Tutoria e da Encarnação.

Palavras-chave: Mito; Nova Era; Espiritismo; Ufologia; Extraterrestres.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é o primeiro relacionado à minha pesquisa de doutorado, e trata de encontrar balizas teóricas a partir das quais pautarei parte do

trabalho. Proponho a investigação e análise do que, a princípio, empiricamente caracterizo como dois mitos básicos relacionados aos seres cósmicos ou extraterrestres: em primeiro lugar, o Mito da Tutoria e, em segundo, o Mito da Encarnação. Ao longo de pesquisas anteriores (CAMPANHA, 2014, 2015, 2016), foi possível observar como tal hipótese permeava todo o contexto das investigações. Como tarefa inicial, portanto, vejo a necessidade de elucidar o conceito de mito a ser utilizado – não excluindo a possibilidade de não utilização do mesmo caso se mostre inadequado. O presente artigo busca apresentar o objeto de estudo e iniciar a discussão conceitual necessária para o prosseguimento da pesquisa. Inicialmente, apresentarei os possíveis mitos propostos: o Mito da Tutoria, segundo o qual os seres cósmicos seriam responsáveis por ensinar e cuidar dos humanos, e o que pretendo chamar de Mito da Encarnação, narrativa de perspectiva reencarnacionista segundo a qual os extraterrestres evoluídos passariam a fazer parte da humanidade, auxiliando-a evolutivamente. Após apresentar suas características e principais entusiastas, passarei à discussão conceitual acerca da utilização ou não do termo mito para o estudo proposto.

O MITO DA TUTORIA

Em trabalho anterior (CAMPANHA; CAMURÇA, 2016), pôde-se analisar o pensamento de José Trigueirinho Netto, autointitulado “filósofo-espiritualista” autor de dezenas de livros, fundador de uma comunidade alternativa rural e de uma ordem de monges e freiras não relacionada à Igreja Católica. Foi traçada uma linha desde seus primeiros trabalhos, sob um viés mais ufológico, até suas experimentações no que pôde ser classificado como um catolicismo popular *new age*. Seu ideário têm por base a influência direta dos seres cósmicos, os “jardineiros do espaço”, entendidos como seres evoluídos de outros planetas, na evolução dos seres humanos. Os “seres da superfície” estariam sempre sob tutela e interferência dos “Irmãos Maiores” (TRIGUEIRINHO NETTO, 2010, p. 316).

A visão de líderes como Trigueirinho, representantes de uma vertente mística da ufologia, coincide com a dos ufólogos “científicos”, como os representantes da Revista UFO, tradicional revista sobre ufologia brasileira, apesar de toda a intensa polêmica entre os dois grupos¹. Ambos defendem que os extraterrestres observariam os humanos, como professores, protetores ou espectadores de sua evolução e atos. A observação superficial de alguns títulos da Revista Ufo é suficiente para demonstrar essa hipótese, defendida por diversos ufólogos. Capas com manchetes como “ETs de olho em nossa insani-

dade nuclear”, “Intervenções de ETs em nosso passado” e “Visitantes ancestrais” apresentam o aparente suporte à chamada “hipótese do antigo astronauta”, segundo a qual os extraterrestres teriam influenciado o desenvolvimento das sociedades humanas, inclusive repassando conhecimentos aos povos da antiguidade. Um dos pioneiros desse pensamento é o escritor Erich von Däniken, autor do best seller “Eram os Deuses Astronautas” (2000), que defende essa convivência ancestral entre seres humanos e alienígenas, que teriam sido interpretados por civilizações antigas como deuses. Em obra mais recente, “A história está errada”, Däniken (2010) reinterpreta textos bíblicos, partindo de mitos que contam o ensinamento da escrita por seres fantásticos e chegando ao “livro de Enoch”, um apócrifo do antigo testamento, que detalharia, na visão do autor, como alienígenas teriam copulado com mulheres terrestres (VON DÄNIKEN, 2010, p. 46-48).

O MITO DA ENCARNAÇÃO

O que pretendo chamar de Mito da Encarnação aparentemente mostra-se como um ponto em comum entre o pensamento Nova Era de grupos religiosos como o de Trigueirinho, a ufologia racionalista e o espiritismo kardecista. Basicamente, trata-se da encarnação de seres cósmicos evoluídos como seres humanos, chamados de crianças índigo ou cristal. A nomenclatura estaria baseada nas cores das “auras” das crianças. Em geral, são encarados como seres de outros planetas que teriam aceitado a missão de reencarnar na Terra pela primeira vez, como missionários.

Segundo Doreen Virtue, escritora *new age* conhecida por seus workshops e palestras sobre contato com anjos, fadas, vida saudável, alimentação, entre outros temas, as crianças índigo (ou adultos, já que a autora afirma tratar-se de pessoas entre 7 e 25 anos de idade) teriam algumas das seguintes características: seriam “sensíveis e psíquicas”, temperamentais e portadoras de um espírito guerreiro que objetiva modificar as estruturas sociais e culturais vigentes. Já as Crianças Cristal seriam ainda mais evoluídas e viriam modificar o mundo após as Crianças Índigo terem “aberto caminho”, encarnando a partir de 1995. (VIRTUE, 2013, p. 11-15). O tema também é abordado pelo reconhecido médium espírita Divaldo Franco em seu livro “Nova geração: visão espírita das crianças índigo e cristal” (2008). Divaldo afirma tratar-se de seres evoluídos de outros mundos, encarnando na Terra para ajudar na evolução planetária. Segundo o médium, nosso sistema solar se aproximaria da estrela Alcíone a cada 12.000 mil anos por um processo gravitacional, penetrando uma camada de fótons que a circula e ali permanecendo

por cerca de 2.000 anos. Atualmente, estaríamos nesse momento propício para a migração entre espíritos de diferentes mundos, uma transição de eras na qual o planeta Terra evolui recebendo espíritos nobres com missões especiais (FRANCO, 2008, p. 21-31). Por sua vez, José Trigueirinho Netto também fala de crianças especiais, provenientes do cosmos. Embora não use os termos “índigo” ou “cristal”, o espiritualista afirma a encarnação de novos seres evoluídos, portadores do “GNA”, um novo código genético que, diferentemente do anterior, o DNA, não seria substância química, mas um campo eletromagnético. Trigueirinho afirma que a encarnação de seres de outros planetas seria um fator comum desde o início do processo evolutivo humano (TRIGUEIRINHO NETTO, 2010, p. 317).

Por fim, cabe aqui tentar delimitar a posição da ufologia sobre as crianças índigo ou cristal. Para isso, porém, é primeiramente necessário avaliar a relação dos representantes dessa ufologia “científica”. Apesar destes criticarem movimentos religiosos relacionados a discos voadores e seres extraterrestres, ao se navegar no site da Revista UFO é possível encontrar diversos artigos sobre ufologia e espiritualidade – para ser mais exato, espiritismo kardecista. A doutrina de Kardec é claramente citada por alguns colunistas, como Pedro de Campos, que se identifica como escritor e consultor da revista que, “articula a ciência, a filosofia e os aspectos teológicos da doutrina espírita, examinando o Fenômeno UFO de modo integral” 6. Em outro texto – “Estariam os ETs aprimorando geneticamente a humanidade?”7 – a articulista Mary Rodwell utiliza exatamente o termo “crianças índigo” e fala sobre a possibilidade de suas características excepcionais serem um aprimoramento genético produzido pelos extraterrestres. Nota-se que a busca de uma explicação sobre essas crianças especiais parece se equilibrar entre a espiritualidade e a materialidade: poderiam ser, segundo alguns ufólogos, encarnações de seres já evoluídos de outros planetas – uma perspectiva próxima da kardecista – ou seres evoluídos de forma artificial, por interferência e manipulação de ETs – uma explicação cientificista.

MITO E SERES CÓSMICOS: UMA BUSCA CONCEITUAL

O primeiro passo, evidentemente, para buscar uma solução para a questão proposta neste trabalho, é entender diferentes conceitos de mito. A conceituação de Lévi-Strauss, por exemplo, para quem o mito é uma estrutura simbólica cognitiva, representação da mente humana, algo abstrato e universal que atravessa a mente (LÉVI-STRAUSS, 1980, 1991) não parece adequada ao atual dilema. O mesmo para Leach (1983), que vê nos mitos uma recorrên-

cia de padrões para estudos comparativos, via diferentes versões do mito. Por outro lado, temos o pensamento de Leenhardt (1987) no qual não há a preocupação estruturalista com a formulação de leis gerais ou universais do mito, mas sim o postulado da expressividade da visão nativa, onde falas e narrativas não seriam meras representações. Haveria, segundo Leenhardt, a necessidade de se apoiar em um domínio afetivo e mítico, ao contrário de operações intelectuais. O mito, nesse caso, não seria uma descrição que remete a algo, mas sim criação de sentido que pode ser reatualizada, um canal pelo qual se dá concretude a certas formas essenciais de experiência e uma expressão estética e afetiva que refere-se a um acontecimento primordial e original.

É importante ainda salientar o pensamento de Mircea Eliade (1972, p. 9-16), para quem o mito conta uma história sagrada acontecida em um tempo primordial, narrando a história dos atos de entes sobrenaturais, revelando uma atividade criadora e descrevendo irrupções do sagrado. Para este autor, o mito refere-se à origem de um comportamento, modo de trabalhar ou de uma instituição, sendo assim paradigmático para os atos humanos. Uma última característica, importante para o objetivo proposto, é a de que a história contada pelo mito é considerada absolutamente verdadeira por aqueles que dela comungam.

CONCLUSÃO

A perspectiva de uma modificação do planeta Terra a partir da encarnação das crianças índigo ou cristal, espíritos evoluídos vindos de outros planetas ou geneticamente modificados, coloca as mudanças necessárias para uma Nova Era do planeta sob o auxílio pessoas livres de amarras cármicas (seres cósmicos encarnados recém-chegados), “trabalhadores abnegados”, que agirão como pontos-chave na modificação.

Ao observar os pontos de contato entre o pensamento Nova Era, movimentos como o de Trigueirinho, a ufologia e o espiritismo kardecista sob os dois recortes aqui propostos – a Tutoria e a Encarnação – observa-se um melhor enquadramento ao conceito eliadiano de mito. Os seres cósmicos, para os grupos citados, atuam como entes sobrenaturais, cujos atos são considerados verdadeiros e não meras representações.

Os mitos da Tutoria e da Encarnação contariam as supostas histórias reais da evolução humana, tanto genética como sócio-cultural. Eles demonstram, para seus entusiastas, as origens de todo o comportamento e inauguram uma nova era de conhecimentos, ou seja, a própria Nova Era.

REFERÊNCIAS

- CAMPANHA, Vitor L. Culto espacial à brasileira: aspectos comparativos entre a cosmologia de crentes em OVNI dos Estados Unidos e as obras de Trigueirinho. In: **27º Congresso Internacional da Soter**, 2014, Belo Horizonte. Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER, 2014. p. 2265-2274.
- _____. Discos voadores na Bíblia e etc.: entre ressignificações, redes e fe(i)tiches. In: **1º CONACIR**, 2015, Juiz de Fora. Anais do CONACIR. Juiz de Fora: PPCIR - UFJF, 2015. v. 1. p. 112-119.
- _____; CAMURÇA, Marcelo A. Da Ufologia ao Catolicismo New Age: O caso de Trigueirinho e a Ordem Graça Misericórdia. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, pp. 40-65, 2016.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FRANCO, Divaldo. **Nova Geração**: visão espírita das crianças índigo e cristal. Salvador: Livraria Espírita Alvorada, 2008.
- LEACH, Edmund. **Antropologia**: Edmund Leach. São Paulo: Ática, 1983.
- LEENHART, Maurice. O mito. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 1987, n. 14/1. P. 88-98.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1991.
- _____. Pensamento primitivo e mente civilizada. In: **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1980. P. 29-39.
- TRIGUEIRINHO NETTO, José. **Glossário Esotérico**. 6. ed. São Paulo: Pensamento, 2010.
- VERONESE, Michelle. **Deuses de outro mundo**: o culto a discos voadores e extraterrestres. 2006. Dissertação (Mestrado) – PUC. São Paulo, 2006.
- VIRTUE, Doreen. **As crianças cristal**: Um guia para a mais nova geração de crianças sensíveis e psíquicas. São Paulo: Madras, 2013.
- VON DÄNIKEN, E. **A história está errada**. São Paulo: Idea Editora, 2010.
- _____. **Eram os Deuses astronautas?** São Paulo: Melhoramentos, 2000.

É SHOW OU É CULTO? UMA QUESTÃO POLÍTICA DA MÚSICA GOSPEL

Waldney de Souza Rodrigues Costa – Doutorando - UFJF

Resumo: A questão sobre o que vale ou não como religião sempre teve pertinência política, uma vez que certas práticas, hoje comumente aceitas como tal, nem sempre tiveram esse reconhecimento. Algumas foram tratadas até mesmo como crime, sendo coagidas e inibidas pelo Estado, algo demonstrado em diversas pesquisas sobre o campo religioso brasileiro. Influenciado pelo recente debate que busca iluminar essa questão teoricamente, esse trabalho é uma pequena parte de uma pesquisa mais abrangente que investiga as interpenetrações entre religião, lazer e consumo na música gospel, elemento que se tornou muito importante em cultos de diferentes igrejas. Neste trabalho, explora-se como o ECAD (Escritório Central de Arrecadação e Distribuição) lida com esse cenário, uma vez que é o órgão responsabilizado pelo Estado brasileiro para recolher e distribuir valores referentes aos direitos autorais dos criadores das músicas. Explorando alguns documentos e pronunciamentos da entidade é possível observar que, via de regra, evita-se a cobrança pelo uso da música em práticas religiosas de qualquer espécie, entendendo que isso é uma forma de preservar o princípio da liberdade de crença e de culto. Mas conclui-se que, com a projeção de cultos de caráter evangélico no espaço público, acompanhada da emergência de realidades em que religião, lazer e consumo estão interconectados, saber se determinada prática é show ou é culto tornou-se questão crucial para a execução de tal política pública. E há contextos em que essa questão não pode ser facilmente respondida.

Palavras-chave: Religião; Lazer; Espaço público; Música gospel; Política pública.

RELIGIÃO E O PAPEL DAS IDEIAS NA IMPLEMENTAÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS

As discussões sobre religião, espaço público e política no Brasil têm se concentrado na política vista em maior escala, quando é discutida em meio às instituições que lhe são específicas, com especial atenção aos atores políticos cujas convicções de fé constituem importantes variáveis nas esferas de decisão. Mas existe outro espaço ainda pouco explorado. É aquele em que a políti-

ca toma corpo e toca mais diretamente a sociedade: as políticas públicas. São ações intencionais de governos que buscam definir e compatibilizar objetivos e meios entre atores sociais sujeitos a restrições. Elas se distinguem pela relevância social do alcance de seu conteúdo, diferenciando-se, por exemplo, das políticas de Estado, cujo conteúdo se direciona à própria manutenção e viabilização de um governo. Políticas públicas têm a ver com a decisão que envolve um conjunto de ações em torno de fazer ou não fazer algo deliberadamente a respeito de determinada questão social (HOWLETT; RAMESH; PERL, 2013, p. 7-8).

De modo geral, há muitos desafios a serem enfrentados nas pesquisas em políticas públicas e eles se farão presentes ao se tratar de religião. Arretche (2003) explica que há atualmente uma proliferação de estudos de caso, mas falta um paradigma e uma agenda de pesquisa que independa da agenda política do país. E as pesquisas estão muito concentradas na formulação de políticas. Faltam análises mais sistemáticas da implementação e da avaliação, sendo que o papel das ideias e do conhecimento tem sido praticamente ignorado (FARIA, 2003). Como alerta Faria (2003, p. 23), as ideias e o conhecimento são cruciais para a compreensão da formação da agenda. Mas, como pretendo apresentar brevemente neste texto, as ideias podem revelar importância não apenas na formulação de políticas. Suspeito que a ideia que se tem de religião é decisiva na implementação de políticas públicas que envolvam o tema e que isso pode ser avaliado no caso dos direitos autorais da música gospel.

Para entrar nessa discussão é importante lembrar que as políticas públicas geralmente são vistas como uma espécie de ciclo composto por vários estágios (SOUZA, 2006). Todavia, as situações concretas têm demonstrado que não existem estágios perfeitos, sendo que nem mesmo a abordagem da formulação como fazendo parte de um mesmo processo com a implementação aproxima-se da constatação empírica (SILVA, MELO, 2000). O tão discutido ciclo de políticas públicas talvez não seja exatamente um "ciclo". Não há motivo para pensar que será diferente com as questões religiosas. Quando se fala em política pública, tem-se um complexo de relações que muitas vezes carecem de racionalização e ordenamento, em que a implementação, mais do que uma fase, etapa ou processo, revela-se uma dimensão de análise teoricamente construída que não pode ser analisada descolada das dimensões da formulação e da avaliação. Sendo assim, a implementação aqui será vista, à semelhança de Silva e Melo (2000), como uma espécie de aprendizado em que implementando formula-se e (re)formulando implementa-se e (re)conhece-se a realidade sobre a qual se deseja intervir. O objetivo é apresentar como as

ideias podem ocupar um papel central nessa espécie de jogo, destacando como isso aconteceu no caso da música gospel, que aqui será considerada como produção musical voltada especialmente para evangélicos, envolvendo adeptos, curiosos e simpatizantes dessa forma de crer.

Esse trabalho é uma pequena parte de uma pesquisa mais abrangente que investiga as interpenetrações entre religião, lazer e consumo na música gospel, elemento que se tornou muito importante em cultos de diferentes igrejas. O objetivo é explorar como o ECAD (Escritório Central de Arrecadação e Distribuição) lida com esse cenário, uma vez que é o órgão responsabilizado pelo Estado brasileiro para recolher e distribuir valores referentes aos direitos autorais dos criadores das músicas. Tendo em vista que a canção utilizada num culto foi criada em outro lugar, por outra(s) pessoa(s), o propósito é avaliar como o ECAD posiciona-se em relação ao tipo de música que é usado para fins religiosos.

A IDEIA DE RELIGIÃO E O ESPAÇO PÚBLICO

Nós “vivemos em sociedades que concebem o mundo como algo repartido em esferas, entre as quais figura a ‘religiosa’” (GIUMBELLI, 2002, p. 51). Não se escapa facilmente desse enquadramento que é muito presente em teorias sociais, como, por exemplo, a tão influente teoria dos campos de Pierre Bourdieu, na qual a sociedade moderna é concebida como fragmentada em campos que gozam de relativa autonomia. Todavia, é preciso reconsiderar o alcance explicativo dessa forma de conceber a vida. O próprio Bourdieu percebeu seus limites. Se num primeiro momento ele se esforça para distinguir as forças específicas que disputam entre si o poder simbólico no ambiente interno ao “campo religioso” (BOURDIEU, 2007); anos depois, ele reconhece que a religião se dispersou por outros campos, de forma que, nesse novo momento, assiste-se “a uma redefinição dos limites do campo religioso” (BOURDIEU, 2004, p. 122).

Em meio a isso, dizer se algo pode ou não ser considerado religioso é um problema que não diz respeito apenas aos da mesma fé. Estudos recentes têm demonstrado a pertinência política da questão. Observa-se, por exemplo, que certas formas culturais, hoje comumente aceitas como religião, nem sempre tiveram esse reconhecimento. Isso vale para o Brasil, ainda que comumente seja visto como mais sincrético e tolerante para com as diferentes formas de crer. Montero (2006) compilou dados que demonstram como algumas práticas não católicas já foram tratadas como crime, sendo coagidas e inibidas pelo próprio Estado. Em diferentes momentos históricos, protestantes não pu-

deram ter locais de reunião com aparência de igreja, terreiros de candomblé e umbanda foram invadidos pela polícia, espíritas responderam a processos por exercício ilegal da medicina ao efetuar cura, entre outros. Para tais expressões de fé, a conquista do direito à liberdade de culto dependeu muito do seu reconhecimento como religião e elas mesmas passaram por transformações nesse processo (MONTERO, 2006, p. 50).

Voltando à tese de Giumbelli (2002), tem-se que religião é uma categoria socialmente relevante que possui um fim em dois sentidos. O de limite, por que usá-la para definir um âmbito da vida implica no problema de decidir até onde ele vai, qual o seu raio de alcance. E o de finalidade, já que ela adquire diferentes funções (como a de pleitear direitos destacada por Montero), mas que nem sempre são visíveis e evidentes. Desta forma, perceber se uma coisa é mesmo religião e não lazer, consumo, política ou qualquer outra é algo inerente à própria categoria.

O problema é que há muitas coisas cuja percepção como religião é controversa. Ensino religioso, símbolos no espaço público, políticas de monumentos, limites éticos da ciência, uso de ervas alucinógenas... São exemplos que acenderam debates hodiernos. Penso que perguntar em que circunstâncias algo pode ser tido ou não como religioso é um exercício teórico que pode dizer muito sobre o que é o fenômeno, pois muitas vezes compreende-se melhor o que acontece no ambiente da fé observando o que acontece aparentemente fora dele. Mas qual o papel cumprido pela ideia de religião em políticas voltadas para a área? Vejamos um caso.

O ECAD E O USO RELIGIOSO DE MÚSICAS

O debate sobre direitos autorais acontece em escala global e possui algumas questões de difícil resolução. O trabalho de Mello (2013) faz um panorama de como ele está formatado no âmbito nacional. A primeira legislação no Brasil sobre direitos do autor e os que lhe são conexos é de 1973, sancionada pelo governo Médici em plena ditadura militar. Ela criou o Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD), uma instituição não governamental incumbida da gestão dos valores devidos a autores, e o Conselho Nacional de Direito Autoral (CNDA), responsável por fiscalizá-lo e auxiliá-lo fixando seu regramento (MELLO, 2013, p. 6). Passada a redemocratização, surgiu o projeto de lei 5.430/1990, que ao longo de sete anos foi debatido sob a relatoria do deputado Aloysio Nunes Ferreira (PMBD/SP) para, enfim, dar origem à lei 9.610 de 1998, hoje conhecida como LDA, a lei de direitos autorais (MELLO, 2013, p. 9).

A lei introduziu importantes modificações na legislação anterior, sendo a mais proeminente a extinção do CNDA (MELLO, 2013, p. 10). Devido ao grande conflito de interesses, ela acabou publicada com graves omissões, tais como, por exemplo, extinguir o CNDA e não designar um substituto, deixando o ECAD completamente sem fiscalização (MELLO, 2013, p. 10). Tais omissões deram origem a discussões que se prolongam com os anos. Por isso a temática é constantemente debatida. A última audiência pública anterior a este texto ocorreu em julho de 2016. São muitos pontos polêmicos que se tornam alvo de projetos de lei, mas o que interessa ao escopo desse texto é a discussão sobre quais os casos de exceção à cobrança por uso das obras.

A LDA é omissa em relação às entidades que gozarão de isenção do pagamento, apenas manifestando-se no seu Artigo 46 sobre os usos que não ferem os direitos autorais. Isso confere autonomia ao ECAD para decidir sobre que instituições irá isentar, o que significa que poderia cobrar direitos autorais das igrejas sobre o uso da música em seus cultos se assim decidisse. Nesta pesquisa, busquei descobrir se a agência possui algum direcionamento específico para o caso do uso de músicas para finalidades religiosas, rastreando no site oficial (ecad.org.br) se havia alguma política da instituição a este respeito e como ela é implementada.

OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

De modo geral, há pouco material no site voltado para a questão pesquisada. Ele apareceu mais diretamente na área de notícias, sobretudo as concernentes a uma polêmica se estabeleceu envolvendo a *Christian Copyright Licensing International* (CCLI), uma corporação que visa recolher direitos autorais das igrejas de matriz protestante ao redor do mundo e distribuí-los aos autores. Ela iniciou suas atividades no Brasil em 2008, instalando uma sede em São José do Rio Preto (SP), mas quando intensificou seu trabalho, enviando convites às igrejas brasileiras para que se filiassem ao seu programa, gerou uma grande polêmica, visto que o ECAD nunca havia cobrado de quaisquer igrejas, valores referentes às músicas utilizadas em cultos. Como se sabe, em políticas públicas, não fazer é uma ação política. Assim, a CCLI foi alvo de denúncias, algumas delas ao próprio ECAD, que foi obrigado a se pronunciar sobre o caso. Na ocasião, enfatizou ser a única agência com poderes legais para recolher direitos autorais no Brasil com base no Artigo 99 da LDA e buscou desvincular sua atuação da CCLI, deslegitimando-a e afirmando que “o Ecad não efetua a cobrança de direitos autorais de obras musicas executadas publicamente durante *cultos religiosos* de qualquer natureza” (ECAD, 2012, sp.,

grifo meu). Tem-se aí a posição da agência brasileira em relação aos “cultos religiosos”. A diretriz geral é não cobrar, embora isso não conste em regramento algum.

O problema é que a atual configuração dos evangélicos no país tornou a fronteira entre o show e o culto de difícil definição, o que complicou as possibilidades do ECAD manter coerente a sua posição. Ginásios poliesportivos, estádios de futebol, antigos cinemas, teatros, praças públicas, casas de shows e a própria rua, com as Marchas pra Jesus. Esses espaços se tornaram lugares de culto, numa demarcação dos evangélicos acerca de sua “cultura pública” (GIUMBELLI, 2014). Em meio a ela, como bem pontuou Sant’ana (2014), o som é um elemento primordial. Acrescenta-se que, oscilando entre a esfera do lazer e da religião, o aspecto musical tornou-se parte da definição do que significa ser evangélico no país e a sua publicização não é só uma forma de proselitismo, mas também uma forma de culto. É por conta dessa composição complexa que Feliciano buscou fixar legalmente uma isenção.

Qual critério o ECAD deveria utilizar para separar o show musical, sobre o qual incide a cobrança, do “culto religioso”, que é isento? É aqui que a ideia de religião torna-se central na implementação de uma política. Não tendo muita clareza sobre o que tratar como religião, o ECAD está em um impasse e, enquanto não for fixada uma lei, é difícil criticar sua atuação. Por hora, tem-se dado uma espécie de desconto nos eventos religiosos controversos. A diretriz do seu regramento de arrecadação mais atual é:

Art. 30. Em caso de execução pública musical produzida por entidades religiosas ou evento de caráter religioso, os preços fixados para a concessão da licença sofrerão redução de até 25% (vinte e cinco por cento), desde que o produtor encaminhe ao Ecad o requerimento e o roteiro musical das obras que serão executadas, com antecedência mínima de 72 (setenta e duas) horas à realização do evento. (ECAD, 2016, p. 14)

Esse é o reconhecimento de que existem eventos que, na prática, não podem ser vistos só como religião, nem só como lazer. Vistos na intercessão, a única posição política ora encontrada é intermediária. As ideias não estão claras.

REFERÊNCIAS

ARRETCHE, Marta. Dossiê agenda de pesquisas em políticas públicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 51, p. 7-10, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

_____. A dissolução do religioso. In: _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 119-125.

ECAD - Escritório Central de Arrecadação e Distribuição. **Regulamento de arrecadação**. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: < <http://www.ecad.org.br/pt/eu-uso-musica> >. Acesso em 15 ago. 2016.

_____. Posicionamento do Ecad - CCLI. 20 nov. 2012. Disponível em: < <http://www.ecad.org.br/pt/noticias/noticias-do-ecad/Paginas/Posicionamento-do-Ecad--CCLI.aspx> >. Acesso em 15 ago. 2016.

FARIA, Carlos Aurélio Pimenta. Idéias, conhecimento e políticas públicas: um inventário sucinto das principais vertentes analíticas recentes. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 51, 2003, p. 21-30.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: _____. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014. p. 189-207.

_____. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HOWLETT, Michael; RAMESH, M.; PERL, Anthony. **Política pública**: seus ciclos e subsistemas: uma abordagem integradora. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 74, p. 47-65, 2006.

SANT'ANA, Raquel. O som da marcha: evangélicos e espaço público na Marcha pra Jesus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 210-231, 2014.

SILVA, Pedro; MELO, Marcus. O processo de implementação de políticas públicas no Brasil: características e determinantes da avaliação de programas e projetos. **NEPP**, Caderno 48, p.1-16, 2000.

IMAGENS DE DEUS E PLURALISMO: CONTRIBUIÇÃO DA MÍSTICA DO PSEUDO-DIONÍSIO PARA O DIÁLOGO RELIGIOSO

Werbert Cirilo Gonçalves – Doutorando – PUC Minas/CAPES

Resumo: A expressão “imagem divina” diz respeito às ideias ou concepções sobre Deus próprias do *homo religiosus*. É mister assegurar que a pluralidade de imagens de Deus designa a existência de uma diversidade cultural e religiosa na qual estamos imersos. Assim, ao estudarmos o fenômeno religioso não é possível prescindir dessa categoria como chave de leitura ou interpretação do objeto religião. Presente na consciência e compondo o imaginário religioso dos crentes, a “imagem de Deus” interfere no agir humano, principalmente porque está vinculada a um modo de “explicar o mundo” e de “se compreender nele”. Em tempos de pluralidade de concepções de Deus, não é difícil reconhecer “algumas imagens exclusivistas” que se apresentam como entraves ao diálogo. Essas imagens estão sustentadas em concepções absolutistas e intolerantes que se caracterizam pela ausência da capacidade de reconhecer o valor de outros grupos religiosos ou tradições. Destarte, escondidas por trás dos radicalismos, fanatismos e fundamentalismos estão imagens absolutas construídas com teorias de teólogos ou pregadores exclusivistas. Em suma, é possível superar as imagens que impedem o diálogo religioso e que se apresentam com *status* de verdade exclusiva? A mística do Pseudo-Dionísio nos oferece duas contribuições para o diálogo, a saber: a) uma “teologia mística” na qual as conceituações humanas são ícones (*eikon*) e não ídolos (diante do ídolo, o olhar fixa-se nos atributos da imagem; diante do ícone, a visão ultrapassa a representação simbólica). Assim, as imagens conceituais se referem a uma realidade superior ao entendimento, cabendo ao ser humano uma renúncia das pretensões de objetivação de Deus em fórmulas absolutas, para se aproximar do mistério que se apresenta, na experiência mística: amor e bondade; b) e um “*ethos* místico”, originado da vivência do dom divino e inspirada na caridade e no uno-Bem. Num processo de aproximação e conversão do Mistério, chamado de deificação, o homem participa do ato de bondade ao se fazer no mundo “amor doação”. Enfim, o objetivo é apresentar como a mística do Pseudo-Dionísio contribui para o diálogo, destacando a compreensão das imagens como ícones e a possibilidade de uma verdade nascida do encontro espiritual que não seja nem absoluta nem relativa, senão relacional (*ethos*). O nosso método é a pesquisa bibliográfica a partir da obra do Pseudo-Dionísio.

Como resultado, identificamos que a mística responde aos desafios postos ao diálogo ao relativizar as concepções exclusivas e ao visar uma conduta ética. E assim, concluímos que essa experiência religiosa constitui um ambiente favorável ao diálogo religioso, por duas razões: a) para a “comunidade dos teólogos”, ao propor uma teologia capaz de superar os fundamentalismos e radicalismos, que reconheça os seus limites racionais e que afaste os ídolos absolutos do imaginário religioso; b) para a “sociedade”, ao apresentar que o pluralismo pode ser uma riqueza quando se descobre que a autenticidade das imagens implica num *ethos* que se efetiva pelo amor ao próximo e pelo bem-comum.

Palavras-chave: Mística; Imagens de Deus; Pseudo-Dionísio; Diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

A expressão “imagem divina” diz respeito às ideias ou concepções de Deus próprias do *homo religiosus*. Ela é a representação mental de Deus, construída a partir da interpretação religiosa do fiel, assim como a partir da interpretação que outros fazem da realidade divina ou de livros sagrados, etc. Presente na consciência e compondo o imaginário religioso dos crentes, a “imagem divina” envolve elaborações acerca do sentido da vida e do propósito da existência humana. Conseqüentemente, porque está vinculada a um modo de “explicar o mundo” e de “se compreender no mundo”, interfere no agir humano.

Como categoria fenomenológica, a “imagem divina” se estabelece como um instrumento de análise do fato religioso que possibilita assim um processo de interpretação do cenário e do ser humano através da representação de Deus presente na consciência dos sujeitos. É com esta chave de leitura fenomenológica que podemos olhar para a história e reconhecer que muitas são as compreensões teológicas e conceituações de Deus na humanidade (FERNÁNDEZ, 2013, p.91).

O mundo globalizado, marcado pela multiculturalidade e pluralidade religiosa, implica na convivência entre pessoas e coletivos institucionais diferentes. A dinâmica relacional, na qual todos estamos envolvidos, revela um ambiente de tensão entre abertura ou fechamento a cultura e religiões distintas. De um lado, estão aqueles que acolhem a diversidade e ousam dialogar porque reconhecem o valor do outro e respeitam as alterimagens religiosas. Do lado contrário, estão aqueles que não enxergam com bons olhos a diversida-

de. Para estes, a multiculturalidade e a pluralidade religiosa implicam em dois riscos: o relativismo e a perda de identidade. O medo causado por estes riscos leva ao recolhimento às cercanias do mundo particular que se torna ambiente propício para preconceitos e sentimento de superioridade, pretensão de universalidade e imposição monocultural, formas de exclusivismos e conservadorismos doutrinários.

Diante desta pluralidade não é difícil reconhecer “imagens exclusivistas” que se apresentam como entraves ao diálogo. Essas imagens estão sustentadas em concepções absolutistas e intolerantes que se caracterizam pela ausência da capacidade de reconhecer o valor de outros grupos religiosos ou tradições. Escondidas por trás dos radicalismos, fanatismos e fundamentalismos estão imagens absolutas construídas com teorias de teólogos ou pregadores exclusivistas. Estes acreditam ser detentores e defensores daquilo que podemos compreender como a “verdade absoluta”.

Um grupo de pensadores, filósofos e teólogos²³⁰, compreenderam que as imagens de Deus, afirmadas como “verdade absoluta”, são como uma forma de idolatria, uma perversão religiosa que proclama as “descrições subjetivas” como Deus e os “desejos humanos” como sendo a Sua vontade. O problema do ídolo (*eidolon*) está em proclamar como Deus as descrições humanas e não a realidade à qual a imagem representa. De tal modo, as definições se tornam ídolos à medida que o olhar do fiel não ultrapassa a representação estagnando-se na estética e contornos doutrinários da imagem; ou seja, a perversidade do ídolo está em paralisar o olhar nas descrições humanas particulares. Aqui, a imagem é proclamada como deus (ídolo), igualmente, a ela o fiel presta culto e, por meio dela, se normatiza o agir. Sendo assim, o absolutista e o fundamentalista proclamam como “verdade absoluta” a imagem construída e não a realidade encontrada numa autêntica experiência de Deus.

Como sustentou Jean-Luc Marion (2008, p.32-40), para a desconstrução das imagens como ídolos, é preciso uma compressão das imagens como ícone (*eikon*). Quando olhamos para um ícone, somos direcionados a reconhecer nele uma presença de algo que o transcende. Assim, a característica do ícone é o seu poder de representatividade, pois, o olhar do observador passa pela imagem entendida como símbolo para alcançar a realidade última que representa. Ao contemplar a imagem como ícone, o ser humano é remetido a Deus em seu Mistério. No fim de contas, o pluralismo das representações divinas nos convoca a uma nova maneira de lidar com as nossas imagens e os conceitos de nossa teologia. Neste contexto, apresentamos a teologia mística

²³⁰ Nurya Fernandez, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Cristos Yannarás, Martin Heidegger, Cícero Cunha Bezerra (GONÇALVES, 2014).

do Pseudo-Dionísio como paradigma de compreensão das imagens de Deus, relativização das concepções exclusivistas, bem como inspiração para o diálogo inter-religioso através de um “*ethos* místico” que leva ao respeito pelo outro.

A TEOLOGIA MÍSTICA DO PSEUDO-DIONÍSIO

No período que compreende o final do século V ao início do VI viveu o autor de um conjunto de escritos (*Corpus Dionisiacum*) que se autodenominou Dionísio, aquele convertido por Paulo no areópago de Atenas na ocasião do famoso discurso ao Deus desconhecido (At 17). Porém, após acuradas investigações, sobre os critérios internos e externos à sua obra, descobriu-se que aquele não poderia ser o convertido narrado em Atos dos Apóstolos sendo, possivelmente, um monge siríaco.

Ao propor o termo mística como qualidade para a teologia, aponta que ela se constitui como uma “experiência” e um “conhecimento” religiosos (profundos) afirmados como superiores que plenifica a realidade humana através da união do místico com o Mistério Inefável (GONÇALVES, 2014, p.20). Para Dionísio, como para a tradição apofática, a teologia é celebração. Neste sentido, ela possui um caráter sagrado ao louvar, com palavras e nomes divinos, “Aquele que supera toda descrição” e “habita as trevas”²³¹, podendo ser encontrado no silêncio e na profundidade da vivência religiosa. Isto fica mais claro quando pensamos os modos de conhecimento teológico da mística do Pseudo-Dionísio, a saber: o afirmativo (*thésis*), o negativo (*apháiresis*) e o eminente (*hyperoké*) (BEZERRA, 2009, p. 99).

1. O conhecimento afirmativo ou catafático trata-se de uma teologia conceitual que utiliza de representações humanas. Com inspiração bíblica, a teologia se propõe a falar de Deus afirmativamente aplicando nomes divinos. Ora, a teologia é uma forma de conhecimento que reconhece seu “objeto” como superior a todo nomear, logo, utiliza-se dos símbolos como forma de comunicar a experiência religiosa e apresentar o Mistério que está além dos nomes e que se revela inefável²³². Para a teologia mística, as palavras da Sagrada Escritura são simbólicas e anagógicas. Como as palavras, os “nomes divinos” são importantes, pois comunicam, convertem (direcionam) e nos

²³¹ Trevas é um conceito da tradição apofática que diz da inefabilidade do Mistério.

²³² Dionísio insiste na fidelidade às Sagradas Palavras. Ninguém deve falar de Deus em termos que não tenham sido divinamente revelados nas Escrituras (BEZERRA, 2009, p.37).

unem ao Mistério. Todavia, através deles não temos conhecimento da essência divina²³³, senão da sua ação (*energia*), manifesta nas criaturas.

2. O conhecimento apofático diz respeito a uma teologia negativa²³⁴ que considera que Deus supera toda formulação teológica. Destarte, ele nega ou renuncia toda pretensão de exaurir a verdade em formulações objetivas e verbais (YANNARÁS, 1995, p.54). Sendo o modo de conhecimento mais significativo para a tradição mística, esta teologia apofática, por um lado, nega o acesso da inteligência ao conhecimento da plenitude divina, assegurando que o Mistério é incognoscível; por outro lado, abdica de nossas formulações a respeito Dele e, portanto, expõe Deus como inefável. O saber teológico se revela ignorância, cabendo ao ser humano apenas a contemplação religiosa e o silêncio místico. Assim, o caráter negativo sinaliza que as imagens de Deus, precisam ser relativizadas pois: “apesar de tudo que Dele dissermos, permanece indizível; de qualquer maneira que o compreendamos, permanece incognoscível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.291).

3. O modo de conhecimento “eminente” significa que a teologia se apresenta como via de acesso a Deus. Com tal característica, as palavras religiosas possuem o poder de nos elevar à *unio mystica*, ao encontro com o Uno-Bem. Porém, esta união trata-se de uma autenticidade entre pessoas (*hipóstases*) e não entre formulações teológicas. De tal modo, o fim da teologia é nos levar ao encontro de uma pessoa, com uma realidade com a qual nos relacionamos. Daí, que as nossas formulações não têm como escopo apenas descrever Deus, senão nos introduzir no Mistério Daquele que nos eleva e nos tornar melhores, semelhantes a Ele em bondade e amor.

Em síntese, a teologia mística tem como fim a união mística através de um processo de deificação, a *theosis*. A deificação²³⁵ não significa tornar-se um deus, senão deixar que o Mistério nasça em nós e, deste modo, configurar a vida de acordo com o bem e o amor próprios do Ser divino (assemelhar-se a Deus). Aqui, a vida contemplativa está vinculada à vida virtuosa; ou seja, a experiência religiosa (mística) implica numa transformação existencial e ética. É nesta lógica que os místicos apofáticos repetiram as palavras da Sagrada Escritura: “é impossível amar a Deus que não vemos se não amarmos o irmão que vemos” (1 Jo 4,20). Assemelhar-se a Deus é reconhecer-se no rosto divi-

²³³ O neoplatonismo compreendeu os nomes como *ágalma*, estátuas. Como um escultor, o teólogo se esforça para encontrar nomes que desvelem a imagem “Daquele” que se busca representar.

²³⁴ Segundo Lluís Oviedo (SEBASTIANI, 2003, p. 743), a teologia “negativa” reconhece a impossibilidade de conhecer o objeto e nega a possibilidade de nomeá-lo.

²³⁵ O nascimento divino no homem é sua morte que é superação de todos os obstáculos que impedem a visão sagrada que deifica (BEZERRA, 2009, p.91).

no expresso em Palavra: o Cristo. O cristão, ao olhar para o Cristo como ícone, vê através dele o Pai Amoroso.

Quando falamos do amor divino, recordamos que para a tradição apofática ele é o *eros*²³⁶, o que deseja a unidade como a comunhão trinitária e atrai para si como fonte inesgotável. Porém, este amor não é fechamento, se não *kênosis* (esvaziamento) porque se derrama, se doa. O "amor impulsiona o Bem a expandir seus raios sobre todos os seres" e é extático, pois "não está somente em Deus, mas inunda todos os seres na sua infinita processão" (BEZERRA, 2009, p. 66-67). Como força motriz, *dynamis*, é capaz de manter o elo de união com Deus e com os outros seres humanos.

CONTRIBUIÇÕES PARA O CRISTIANISMO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Diante do que foi exposto sobre a teologia mística compreendemos que ela se apresenta pertinente ao cristianismo e ao diálogo inter-religioso: 1) por reconhecer as palavras teológicas como símbolos que celebram a divindade; 2) propor a renúncia a pretensão humana de encerrar a verdade em formulações objetivas; e 3) proclamar que o fim da teologia é levar o ser humano a um encontro pessoal com Deus (que é bondade e amor), bem como a uma transformação existencial. Portanto, como teologia do ícone, a mística se apresenta como uma hermenêutica, isto é, uma forma de compreender que as palavras (*logos*) teológicas são formulações construídas com linguagem simbólica, com o objetivo de nos elevar a comunhão com Deus e nos tornar seres humanos melhores. Assim, a teologia mística provoca (leigos, líderes religiosos e teólogos) os cristãos a repensarem o significado das suas imagens de Deus (teologias, doutrinas ou concepções) e convida à desconstrução da objetivação do Mistério divino em fórmulas verbais. Tudo isso em nome da verdade que brota do encontro amoroso, num ambiente relacional de partilha fraterna e de respeito à alteridade.

E uma vez que as imagens geram também comportamentos, acreditamos que o *ethos* místico nos faz reconhecer a necessidade de nos assemelharmos ao Cristo amando os irmãos, sobretudo, o próximo (FERNÁNDEZ, 2013, p.127). E se a autenticidade de uma imagem está na expressão das virtudes e dos valores que a religião anuncia e testemunha, os cristãos precisam fazer também uma hermenêutica do seu agir. Por isso, se fazem necessárias

²³⁶ Podemos aqui recordar que o Mistério Divino seduz o místico através do amor (*eros* - desejo). O Pseudo-Dionísio (2004, p.52) escreve que aos escritores sagrados o "desejo amoroso" (*eros*) é mais digno de Deus que "amor caridoso" (*ágape*).

uma vivência em conformidade com uma teologia evangélica (fonte), uma experiência religiosa de encontro e mergulho no mistério cristão e uma teologia hermenêutica que saiba edificar, com símbolos humanos, uma imagem autêntica inspirada nos valores do Cristo.

CONCLUSÃO

Em suma, a nossa intenção não é propor uma teologia ortodoxa ou oriental, senão provocar o cristianismo, os teólogos e os demais cristãos, sobretudo os fundamentalistas, que as formas de compreensão de Deus não podem ser absolutizadas, pois o Mistério é bem maior que os nossos limites conceituais. Isso não quer dizer que seja necessário prescindir das suas interpretações, mas, o que não pode é tomá-las como “única verdade” ao mesmo tempo em que se menospreza e ilegítima qualquer outra imagem de Deus. Assim, concluímos que essa experiência religiosa contribui com: a “comunidade dos teólogos”, ao propor uma teologia capaz de superar os fundamentalismos, que reconheça os seus limites racionais e que afaste os ídolos absolutos do imaginário religioso; e com a “sociedade”, ao apresentar que o pluralismo pode ser uma riqueza quando se descobre que a autenticidade das imagens implica num *ethos* que se efetiva pelo amor ao próximo e pelo bem-comum.

REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009. 154 p.
- FERNÁNDEZ, Nurya Martínez-Gayol. Pluralismo e imágenes de Dios. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; DE MORI, Geraldo. **Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas**. São Paulo: Paulinas, 2013. pp. 71-128.
- GONÇALVES, Werbert Cirilo. **A renúncia de Deus como experiência místico-especulativa: o apofaticismo do Pseudo-Dionísio e o anúncio histórico da morte divina**. 2014. 114 f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.
- MARION, Jean-Luc. **Dio senza essere**. Milano: Jaca Book SpA, 2008. 297 p.
- PSEUDO-DIONISIO. **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. 323 p.
- SEBASTIANI, L. Idolatria. In: OVIEDO, Lluís. **Lexicon dicionário teológico enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 743.
- YANNARÀS, Christos. **Heidegger e Dionigi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio**. Roma: Città Nuova, 1995. 124 p.

A REDE DAS MULHERES DE TERREIRO E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Zuleica Dantas pereira Campos – Doutora - UNICAP

Resumo: Nos últimos trinta anos, as religiões afro-brasileiras vêm se inserindo em espaços que possam garantir seu reconhecimento e legitimidade. Tentam ser reconhecidas como religião e também pleiteiam lugar de destaque na construção da identidade afrodescendente no Brasil. É assim que os movimentos sociais negros incluíram nas suas lutas reivindicatórias políticas públicas de proteção e promoção dessas religiões. No entanto, também sabemos que as práticas das religiões afro-brasileiras são historicamente alvo de perseguições. Adeptos das religiões afro-brasileiras têm denunciado sistematicamente ao Ministério Público as violações de seus direitos, exigindo o cumprimento da Constituição Brasileira no que diz respeito à liberdade de crença e credo. Nessa perspectiva, temos como objetivo discutir - no âmbito da Rede das Mulheres de Terreiro - como as devotas das religiões afro-brasileiras agem no enfrentamento aos ataques sistemáticos aos terreiros e aos seus rituais religiosos, muitos deles cometidos por neopentecostais, que agenciam seus discursos e práticas de controle e discriminação. A Rede das Mulheres de Terreiro é uma articulação de terreiros de várias denominações dos cultos afro-brasileiros e indígenas, existentes em Pernambuco, representados pelas mulheres. É um grupo que se reúne para discutir temas que lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas. Através dessa discussão, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política dessas mulheres, sobretudo a maneira como se inserem no espaço público e elaboram estratégias para garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade, das alteridades.

Palavras-chave: Religião; Gênero; Intolerância; Negociação; Resistência.

INTRODUÇÃO

Temos como objetivo discutir - no âmbito da Rede das Mulheres de Terreiro do Recife (PE) - como as devotas das religiões afro-brasileiras agem no enfrentamento aos ataques sistemáticos aos terreiros e aos seus rituais religiosos, muitos deles cometidos por neopentecostais, que agenciam seus discursos e práticas de controle e discriminação.

A Rede das Mulheres de Terreiro é uma articulação de terreiros das mais variadas denominações de práticas religiosas afro-brasileiros e indígenas, existentes em Pernambuco, representados pelas mulheres. O grupo que se reúne para discutir temas referentes a problemáticas comuns e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas (SOUZA, 2014).

Teve início no ano de 2007, com o objetivo de fortalecer a identidade das mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras a partir do combate à intolerância religiosa, ao preconceito sofrido pelas adeptas dessas religiões a partir da perspectiva de gênero. Podem participar da rede todas as mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras ou indígenas. Vera Baroni, uma das lideranças responsáveis pela sua criação afirma:

Nós construímos uma proposta de encontro, isso foi em 2007 e fizemos esse encontro na instituição Joaquim Nabuco, a ideia era de juntar em torno de cem mulheres de terreiro, mas na prática participaram oitenta e alguma coisa, oitenta e oito mulheres, aí foi uma coisa maravilhosa, a gente conseguiu apoio, a gente conseguiu comida, fizemos um encontro de três dias, convidamos mulheres de terreiro, de diferentes cargos, não só as yás, mas de diferentes cargos, também das diferentes formas de manutenção da sua espiritualidade, só mulheres, tivemos uma posição bastante firme de que só mulheres, alguns homens foram para abertura e depois nós convidamos a se retirar, foi inclusive, eu apanhei um ano dos homens de candomblé de Pernambuco por causa disso (BARONI, 2017).

A vida de Vera Baroni está inserida no contexto da luta popular, de defesa dos direitos humanos, do enfrentamento ao racismo, da militância partidária, das lutas das mulheres. Liderança sempre presente na luta a favor da causa da mulher. Iniciou sua trajetória de militância na igreja católica.

Passei, acho, por todas as organizações católicas. Eu fui cruzadina (Cruzada Eucarística), depois fui da Legião de Maria, depois encontrei a Juventude Operária Católica (JOC). Quando encontrei a JOC, mudou tudo na minha vida. Ali é que comecei a entender que era mulher, que vivia numa determinada classe social, e que as coisas não eram como Deus queria, como a gente pensava. E vi que a igreja tinha uma importância, mas era uma igreja em que existia uma capacidade de crítica muito grande, através daquele método da Ação Católica, o Ver-Julgar-

e-Agir, e eu me vinculei à JOC, mas era estudante. (BARONI, 2012).

Depois de uma longa trajetória política no mundo católico, sua militância como mulher negra a fez se converter às religiões afro-brasileiras. Hoje ocupa o cargo de Yabassé no terreiro Ilê Obá Aganju Okoloia. Sua trajetória política também a levou a se formar em Direito com especialização em Direitos Humanos e saúde coletiva.

Em face a uma série de acontecimentos de caráter discriminatório e persecutório em terreiros do Recife e sua Região Metropolitana a Rede de Mulheres resolveu abraçar a causa da intolerância religiosa.

LUTAS E RESISTÊNCIAS

Como é sabido no Brasil, o mercado religioso se fortaleceu a partir do crescimento dos evangélicos, em especial, os pentecostais e neopentecostais. Suas estratégias de conversão são efetivas, transformando-se num grupo cada vez mais numeroso.

As igrejas evangélicas traçaram estratégias de negócios com estruturas empresariais. A chamada Teologia da Prosperidade incita os crentes a montar negócio próprio e, através de seus grupos de reuniões, traçam planos de carreira, e se ouve falar, inclusive, em cartões de crédito. Tudo isso, em nome do bem-estar material do homem que, por sua vez, atende a um desejo de Deus.

Essas igrejas são voltadas para um tipo de público que busca resultados imediatos. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi pioneira na emissão de cartões de crédito e criou um mecanismo empresarial em que seus pastores estabeleçam metas de conversão e de arrecadação de dízimos. Caso atinjam as metas, são contemplados com congregações maiores, participam de programas de TV e podem ampliar sua pregação em outros países.

A intolerância por parte dos evangélicos (pentecostais e neopentecostais) no Recife e sua Região Metropolitana é tão grave quanto no resto do país. Assim como no Rio de Janeiro, os pastores estão relacionados com o tráfico e juntos levam a cabo as perseguições:

Em alguns lugares há uma junção do tráfico com os ditos pastores, proibindo a permanência da comunidade, eles dão um prazo, um prazo de oito dias e isso ta acontecendo aqui também. No Jardim Monte Verde, ali por trás do aeroporto, já aconteceram dois casos de ter que sair da comunidade, tem que sair, você tem um prazo de oito dias pra sair da comunida-

de, as pessoas tiveram que sair, ou saí ou morre, aí o estado não garante a vida de ninguém, então a pessoa tem que juntar as suas coisas e ir embora, deixar seu patrimônio lá abandonado (BARONI, 2017).

A Rede de Mulheres de Terreiro, lideradas por Vera Baroni acompanha os acontecimentos e tenta junto com outras lideranças sociais de formação jurídica intervir uma vez que entraram com uma representação na defensoria pública.

Entrando nesse processo e três casas aqui em Pernambuco, o nosso Ilê Oba Aganjú okoloyá, a Tenda Espírita de Pai Edson e Terreiro Oxalá Talabi, que é um terreiro lá de Paulista, nós ingressamos formalmente no Ministério Público, no Ministério Público não, na defensoria Pública da União cobrando a esse ente público, que fizesse nossa defesa, nós marcamos uma reunião com o defensor público daqui do estado e conversamos com ele. Afinal de contas por quê a defensoria pública não faz a defesa dos terreiros, já que é a obrigação dela fazer isso aí? Fizemos a mesma coisa com o Ministério Público, provocamos uma audiência pública, que eles disseram que não tinha necessidade, que a gente não ia mudar nada, mas nós exigimos uma audiência e foi uma audiência grande e uma audiência pesada, porque na verdade foi uma acusação ao Ministério Público por não reconhecer aquela que é sua missão principal, estabelecida na Constituição Federal, que é fazer a defesa dos interesses individuais e coletivos das pessoas (BARONI, 2017).

Um caso específico acompanhado e amparado pela Rede das Mulheres de Terreiro é o da Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro. Em fevereiro de 2017, Pai Edson de Omolu, cujo terreiro se localiza no bairro de Águas Compridas, cidade de Olinda - PE, convida pelo *Facebook* os adeptos e simpatizantes das religiões afro brasileiras para um Ato de Desagravo - no Plenário da Assembleia Legislativa de Pernambuco - contra a intolerância religiosa.

Na postagem, explica que seu terreiro sofre perseguição desde o ano de 2013, quando foi fundado. Dois anos depois, o processo se agravou, uma vez que um vizinho vem reclamando do barulho na ocasião dos rituais. De acordo com o sacerdote: "Todos os rituais com uso de atabaques ocorrem dentro de calendários festivos, aos sábados, uma vez por mês, o que está totalmente dentro da lei" (ARAÚJO, 2017).

O que me chamou a atenção nesse caso é que, o Ministério Público após receber a denúncia, solicitou que o pai de santo providenciasse isolamento acústico no local. É em repúdio a essa decisão que o Ato de Desagravo foi realizado. Abaixo transcrição do final da postagem:

Mas essa decisão não pode ser cumprida do ponto de vista técnico e espiritual. Isso significa calar nossos atabaques, silenciar nossa Fé e apagar nossa Cultura. Mas eles não vão calar nossos atabaques!

Por isso convocamos todo Povo de Terreiro, do Movimento Negro, dos Movimentos Sociais, Estudantes, Pesquisadores e toda a Sociedade para fazermos um grande Ato de Solidariedade ao Pai Edson de Omolu (ARAÚJO, 2017).

Em 2010, a Lei Estadual nº 14.225 excluiu os sons produzidos nas celebrações religiosas da lista de ruídos caracterizados como poluição sonora, na Lei Estadual nº 12.789/2005. A Constituição da República Federativa do Brasil afirma, no art. 5º, inciso VI que, "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".

No enfretamento praticado pelos adeptos, a grande dificuldade,

Pelo menos a enfrentada por mim e irmãos, é a tipificação do crime quando da denúncia na delegacia. Os policiais costumam tipificar apenas como crime de ameaça, injúria comum, etc., portanto crimes de menor potencial ofensivo e que possuem penas mais brandas (ARAÚJO, 2016).

Os ânimos estão acirrados, a condição mais uma vez é de fragilidade. Os afro-brasileiros não conseguem eleger representantes no âmbito legislativo, ao contrário dos evangélicos, que dispõem de bancadas extremamente significativas em todas as esferas do legislativo. A Rede de Mulheres de Terreiro se juntam em mais uma frente na luta contra as perseguições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa narrativa podemos refletir acerca de muitas questões, explicitarei algumas aqui a título de considerações finais:

A Rede de Mulheres de Terreiro se coloca com uma frente de luta que vai além das questões de gênero e étnico raciais. Na

fala de Vera Baroni: “ no candomblé nem todas as mulheres são negras, então a gente não pode dizer que o candomblé é do povo negro, nós somos maioria, mas né, temos também outras pessoas e lá (BARONI, 2017).

Claro que a discussão de gênero e a luta contra o machismo está presente e faz parte de um dos pilares de luta:

A gente foi também conhecendo mais a história dos orixás, sobretudo dos orixás femininos e conhecendo também as pessoas do candomblé aqui de Pernambuco, de outros estados, conhecendo todo o processo de discriminação, de preconceito, de machismo que existe dentro do candomblé e a gente decidiu que aqui não poderia passar ao largo, que é uma realidade nossa, precisamos enfrentar, mas para enfrentar a gente precisava tá com nossa identidade fortalecida (BARONI, 2017)

A inserção dessas mulheres no espaço público como afirma Baroni na narrativa acima envolve identidade. E como ela mesma tem consciência, “ninguém fortalece sua identidade sozinha, sempre a comunidade tem que tá junto né? Pra fortalecer”. Então essas mulheres também lutam por uma conciliação e diálogo junto com as mais diferentes denominações afro-brasileiras.

Hora de abrimos essa discussão com mulheres de terreiro, de outras casas, de outras tradições, também nos aproximávamos mais da Jurema, da Umbanda, porque tinha também essa outra dicotomia entre nós né, juremeiro pra lá, umbandista pra cá e candomblecista pra cá né, a gente achou que não deveríamos é manter isso aí, que nós deveríamos procura dialogar todas juntas (BARONI, 2017).

Essa perspectiva de abertura de um diálogo entre as mais diversas denominações afro-brasileiras é nova entre os praticantes. Um dos grandes problemas do mundo religioso afro-brasileiro é a discórdia e o discurso de desvalorização do outro. Muitas vezes está associado ao Candomblé significa desqualificar os praticantes da Jurema ou da Umbanda.

Através dessa discussão, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política dessas mulheres, sobretudo a maneira como se inserem no espaço público e elaboram estratégias para garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade, das alteridades.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Edson. **Perturbação e sossego**. Dez. 2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos. Entrevista gravada em E-mail.

_____. Eventos. Não vão calar nossos tambores! **Facebook**, 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/405289319817587/>> Acesso em: 03 mar. 2017.

BARONI, Vera R. P. **A Rede de Mulheres de Terreiro**. Jul. 2017. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

_____. "Quem transforma a sociedade é o povo organizado". Dez. 2012. Entrevistadoras: Verônica Ferreira e Carmen Silva. In. **Cadernos de Crítica Feminista**. Ano VI, N. 5 – dezembro / 2012. Disponível em: <<http://soscorpo.org/quem-transforma-a-sociedade-e-o-povo-organizado-entrevista-com-vera-baroni/>> Acesso em: 28 set. 2017.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**, 1988. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm.

Acesso em: 10 mar. 2016

PERNAMBUCO. **Lei Estadual nº 14.225**. 2010. Disponível em: <http://legis.alepe.pe.gov.br/arquivoTexto.aspx?tiponorma=1&numero=14225&complemento=0&ano=2010&tipo=&url=> Acesso: 03 mar 2017.

_____. **Lei Estadual nº 12.789**. 2005. Disponível em: <http://legis.alepe.pe.gov.br/arquivoTexto.aspx?tiponorma=1&numero=12789&complemento=0&ano=2005&tipo=&url=> Acesso: 03 mar 2017.

SOUZA, Fernanda Meira de. **A afirmação da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco**. 2014. 140f. (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco. Recife-PE, 2014.

