



A ANPTECRE, por meio da Comissão Local, tem a satisfação de colocar ao alcance de seu público os Anais do Congresso de 2021. São mais de duas centenas das quase 500 comunicações apresentadas entre os dias 28-30 de setembro de 2021. É o resultado do compromisso de toda comunidade científica abrangida pela Associação, envolvendo docentes e discentes dos programas da Área de Ciências da Religião e Teologia.

O Congresso de 2021 teve como tema *Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar*, e foi realizado de maneira virtual, sob o forte impacto da maior pandemia nos últimos 100 anos da história humana. Centenas de milhares de mortes, só no Brasil, numa situação política constrangedora, e num contexto mundial desafiador. O quadro mais amplo do Evento, assim como foi registrado no Site do Congresso, nasceu da consciência de que “em tempos recentes, em diferentes lugares do mundo, estados modernos aparecem sob influência de poderes políticos motivados religiosamente ou recorrendo a imaginários religiosos para se justificarem.

Essa obra agora publicada só foi possível graças à colaboração de muitas pessoas. Em primeiro lugar, docentes e discentes que submeteram, apresentaram e enviaram os textos definitivos de suas comunicações; em seguida, as/os coordenadoras/es de GTs e STs, que receberam e avaliaram tanto as propostas quanto os textos definitivos dos respectivos GTs e STs; ao Conselho Diretor da ANPTECRE, ao Conselho Científico da ANPTECRE, que avaliou as propostas de STs e GTs e se empenhou na revisão dos textos definitivos; à Seth Comunicações, na gestão das submissões, na recepção dos textos definitivos e na padronização básica dos textos; a toda equipe do setor de eventos da PUCRS, pela infraestrutura e logística na apresentação das comunicações, a toda Comissão Local do Congresso, docentes, discentes e egressas/os dos PPGs das Faculdades EST e PUCRS.

Parabéns às autoras e autores, e bom proveito.



Editora Fundação Fênix



**Tema**

**Religião e Teologia entre o Estado e a Política:  
Uma abordagem interdisciplinar**

**Anais do VIII Congresso da ANPTECRE –  
Volume I - GTs**

## *Série Religião e Teologia*

---

### **Editor**

Isidoro Mazzarolo (PUCRS)

### **Conselho Científico**

Isidoro Mazzarolo (PUCRS)

João Luiz Correa Júnior (UNICAP)

Valmor da Silva (PUCGO)

Vicente Artuso (PUCPR)

Erico João Hammes (PUCRS)

### **Conselho Editorial**

Bruno Godofredo Glaab (ESTEF)

Erico João Hammes (PUCRS)

Herculano Alves (Universidade Católica Portuguesa/Porto)

Rafael Fernandes (PUCRS)

Ludovico Garmus (Instituto Franciscano de Petrópolis)

Leomar A. Brustolin (PUCRS)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

**Aline Amaro da Silva**  
**Elisângela Machado**  
**Erico Hammes**  
**Flávio Schmitt**  
**Isidoro Mazzarolo**  
**Iuri Andréas Reblin**  
**Rafael Marins Fernandes**  
**Thiago Schellin de Mattos**  
**Tiago de Fraga Gomes**  
**Valério Schaper**  
**(Organizadores)**

**Anais do VIII Congresso da ANPTECRE –**  
**Volume I - GTs**



Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Isidoro Mazzarolo  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Aline Amaro da Silva

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Teologia – 13*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Aline Amaro da Silva et. al.

SILVA, Aline Amaro da. et. al.(Org.). *Anais do VIII Congresso da ANPTECRE – Volume I - GTs*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2022.

1129p.

ISBN – 978-65-81110-59-8



<https://doi.org/10.36592/9786581110598>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-200

---

1. Religião. 2. Teologia. 3. Política. 4. Pandemia. 5. Bem Comum. 6. Linguagens religiosas.

1. Índice para catálogo sistemático – Religião – 200

## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Erico João Hammes*..... 19

### GT 1

**RELIGIÃO E EDUCAÇÃO** ..... 23

#### **1. O ENSINO RELIGIOSO NOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL: CAMINHOS PARA PRÁTICAS NÃO-CONFESSIONAIS**

*Alysson Brabo Anter; Marinilson Barbosa da Silva* ..... 25

#### **2. POVOS CIGANOS: O DESAFIO DA EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS FRENTE À PANDEMIA DO CORONA VÍRUS**

*Constantino José Bezerra de Melo* ..... 33

#### **3. A RECEPÇÃO DO IDEÁRIO EDUCACIONAL PROTESTANTE NO BRASIL: UMA ANÁLISE NA PERSPECTIVA DECOLONIAL**

*Luiz Carlos Luz Marques; Rebeca Araújo Carvalho Nascimento* ..... 41

#### **4. ENSINO RELIGIOSO PARA A COEXISTÊNCIA: PROJETO DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO**

*Mauro Rocha Baptista* ..... 49

#### **5. O ENSINO DE IDENTIDADES E ALTERIDADES NO COMPONENTE CURRICULAR DE ENSINO RELIGIOSO SEGUNDO A BNCC EM QUESTÃO**

*Sidney A. C. Damasceno; Marinilson Barbosa da Silva* ..... 57

#### **6. A RELAÇÃO ENTRE AS MÍDIAS DIGITAIS E AS METODOLOGIAS ATIVAS NO ENSINO RELIGIOSO. “PERÍODO PANDÊMICO E PÓS-PANDÊMICO”**

*Vanessa de Oliveira Fernandes; Marinilson B. da Silva* ..... 67

### GT 2

**RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO** ..... 75

#### **7. NIETZSCHE E VATTIMO: LINGUAGEM COMO METÁFORA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PÓS-METAFÍSICA**

*André Luiz Alves da Silva* ..... 77

#### **8. TEXTURA SENSORIAL-ESTÉTICA DE PILATO EN LA NARRATIVA MATEANA**

*Carlos Olivares* ..... 85

#### **9. A RELIGIÃO COMO TEXTO: PERSPECTIVA RICOEURIANA**

*Diclei Manoel da Silva* ..... 93

#### **10. VIVÊNCIAS E MEMÓRIAS MARCADAS PELA ORALIDADE: ANÁLISE DA PRODUÇÃO DE SENTIDOS NO COTIDIANO DE BENZEDORES E BENZEDEIRAS**

*Giseli do Prado Siqueira; Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro* ..... 101

<b>11. PROTO-PALAVRAS: O ANTES DE VIR A EXISTIR</b> <i>Letícia Alves Duarte Corrêa</i> .....	109
<b>12. ENTRE NARRATIVAS E MEMÓRIAS: O CASO DO DESAPARECIMENTO DE SANTOS EM VIGIA- PA</b> <i>Rafaela do Socorro Moraes Favacho</i> .....	115
<b>GT 3</b> <b>ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO</b> .....	123
<b>13. A ÉTICA ESPIRITUALISTA E CRISTÃ DE PIETRO UBALDI E AS BASES DE UMA NOVA CIVILIZAÇÃO</b> <i>Alexsandro Melo Medeiros</i> .....	125
<b>14. A SABEDORIA DA FLORESTA: AYAHUASCA, EXPERIÊNCIA MÍSTICA E IMPACTO PÚBLICO</b> <i>Amanda Juliane Vicentini</i> .....	133
<b>15. ESPIRITUALIDADE DE CONVÍVIO PLURAL: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS PARA A MISSÃO EM DIÁLOGO</b> <i>Dirce Gomes da Silva</i> .....	139
<b>16. THOMAS MERTON: UM PEREGRINO NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO</b> <i>Francilaine de Queiroz Ronsi</i> .....	149
<b>17. PENSAMENTO DECOLONIAL NA TEOLOGIA DE JOSÉ COMBLIN E NO MINISTÉRIO PASTORAL DO PAPA FRANCISCO</b> <i>Artur Peregrino; José Artur Tavares de Brito</i> .....	159
<b>18. ESPIRITUALIDADE TRANSHUMANISTA: ENTRE O SONHO DE BABEL E AS PROMESSAS DA TERRA PROMETIDA</b> <i>José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral</i> .....	167
<b>19. SANTIDADE NO COTIDIANO: ENSINAMENTOS E PROSPECTIVAS DA GAUDETE ET EXSULTATE NO CONTEXTO DAS COMUNIDADE ECLESIAIS MISSIONÁRIAS</b> <i>Ludinei Marcos Vian; Rafael Martins Fernandes</i> .....	175
<b>20. O DIÁLOGO A PARTIR DO PRINCÍPIO PLURALISTA</b> <i>Luís Felipe Lobão de Souza Macário</i> .....	183
<b>21. O QUE PODE UM CORPO BRINCANTE?</b> <i>Marcelo Ramos Saldanha; Ivan Kiper Malacarne</i> .....	191
<b>22. A DIVERSIDADE RELIGIOSA EM UM GRUPO PSICOTERAPÊUTICO</b> <i>Marineide Felix de Queiroz Brito</i> .....	199



<b>23. FÉ E AMOR NA OBRA DE SØREN KIERKEGAARD: CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE SOBRE PLURALISMO RELIGIOSO</b>	
<i>Presley Henrique Martins</i> .....	207
<b>24. FRAGMENTOS DO SAGRADO, HISTÓRIA E RITOS INTERCONTINENTAIS NO VALE DO AMANHECER</b>	
<i>Roberto Calabria Guimarães da Silva</i> .....	215
<b>25. TRÂNSITOS RELIGIOSOS: RECOMPOSIÇÃO E RECONFIGURAÇÃO DE CRENÇAS DO POVO PANKAIWKA</b>	
<i>Evanilson Alves de Sá; Wellcherline Miranda Lima</i> .....	223
<b>GT4 – GÊNERO E RELIGIÃO</b> .....	231
<b>26. GÊNERO, SEXUALIDADE E FÉ: ATÉ QUE PONTO FALAR DE GÊNERO INCOMODA MENOS?</b>	
<i>Beatriz de Oliveira Pinheiro</i> .....	233
<b>27. UMA EDUCAÇÃO CRISTÃ LIBERTADORA: LEITURAS BÍBLICAS FEMINISTAS EM GRUPOS DE MULHERES</b>	
<i>Fabiane Behling Luckow</i> .....	241
<b>GT 5 – PESQUISA BÍBLICA</b> .....	251
<b>28. AUTORITARISMO E RUDEZ DE JESUS MARCANO: O EXORCISMO DO GERASENO ENQUANTO AGENTE DE ABRANDAMENTO DA PERSONALIDADE FORTE DE JESUS RETRATADA NOS PRIMEIROS CAPÍTULOS DE MARCOS</b>	
<i>André Valva</i> .....	253
<b>29. INTELECÇÃO DE MILAGRE À LUZ DOS EVANGELHOS</b>	
<i>Antônio Denilson de Sousa</i> .....	261
<b>30. JESUS, O MESSIAS DAVIDICO CONSTITUÍDO FILHO DE DEUS: UMA DISCUSSÃO SOBRE O CAMINHO HEMENÊUTICO DE RM 1,3B-4A</b>	
<i>Augusto Lívio Nogueira de Moraes</i> .....	269
<b>31. ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE LUCAS 14,15-24: UM PARADIGMA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA</b>	
<i>Benedito Antônio Bueno de Almeida; Izabel Patuzzo</i> .....	277
<b>32. CONTEXTO DA REDAÇÃO FINAL DO QUARTO EVANGELHO: AMBIENTE DE PERSEGUIÇÕES E VIOLÊNCIAS EM NOME DE DEUS</b>	
<i>Cleverton Duarte Epormucena</i> .....	287
<b>33. A PEDAGOGIA DE YHWH E SEU GRANDE AMOR PELO POVO DE ISRAEL</b>	
<i>Daise Gomes da Costa</i> .....	295

<b>34. A CRENÇA NA RESSURREIÇÃO DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS – UMA ETAPA PARA SUA DIVINIZAÇÃO</b>	
<i>Daniel Salomão Silva</i> .....	303
<b>35. PRINCÍPIOS DE SINODALIDADE EM 1PD 5,1-4</b>	
<i>Érica Daiane Mauri</i> .....	311
<b>36. A MENORÁ COMO OBJETO DE ARTE: HIPÓTESE DE ARTE NO LEVANTE SUL</b>	
<i>Francisco Marques Miranda Filho</i> .....	319
<b>37. O TERMO ‘ĀFĀR COMO ADVERTÊNCIA SOBRE A CORRESPONSABILIDADE SOCIAL E POLÍTICA EM GN 3,1-19</b>	
<i>José Geraldo de Gouveia</i> .....	327
<b>38. O LIVRO DE JÓ: UMA CRÍTICA AO ESTADO</b>	
<i>Lucas Merlo Nascimento</i> .....	335
<b>39. QUE TIPO DE HOMEM É O PROFETA E SUA IMPORTÂNCIA HOJE EM ABRAHAM HESCHEL</b>	
<i>Narcélio Ferreira de Lima</i> .....	343
<b>40. A REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICO-LITERÁRIA DA EXPRESSÃO METAFÓRICA עֲוֹנוֹתָיִם COMO AGENTE RETÓRICO DO DISCURSO NARRATIVO NA BÍBLIA HEBRAICA</b>	
<i>Rodrigo Serveli</i> .....	351
<b>41. EX 2,1-10: TRÊS MULHERES SÃO FUNDAMENTAIS NO INÍCIO DA LIBERTAÇÃO DE ISRAEL DA ESCRAVIDÃO NO EGITO</b>	
<i>Reginaldo de Abreu Araujo da Silva</i> .....	359
<b>42. JERUSALÉM, LUGAR SAGRADO DESDE QUANDO E PARA QUEM?: HISTÓRIA POLÍTICA E RELIGIOSA</b>	
<i>Rita Maria Gomes; Aila Pinheiro de Andrade</i> .....	367
<b>43. A PLENITUDE DO ESPÍRITO E A PRÁTICA DA JUSTIÇA A PARTIR DE MIQUEIAS 3,5-8</b>	
<i>Sandra Morais Ribeiro dos Santos; Luiz Alexandre Solano Rossi</i> .....	375
<b>44. A IMPORTÂNCIA DA DELIMITAÇÃO PARA ENTENDIMENTO DE UMA PERÍCOPE: ESTUDO DE CASO EM LC 5,1-11</b>	
<i>Vamberto Marinho de Arruda Junior</i> .....	383
<b>45. A MERETRIZ CAVALGA A BESTA: UMA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO</b>	
<i>Vanderlei Dorneles</i> .....	391
<b>46. O LUCRO ACIMA DE TUDO: AMÓS 8, 4-8 E O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA REGIÃO PASTORAL SUL DA DIOCESE DE GUAJARÁ-MIRIM – RONDÔNIA</b>	
<i>Wilian Lino Orcesi; Luiz Alexandre Solano Rossi</i> .....	399

<b>47. IRONIA E OUTROS RECURSOS LITERÁRIOS EM 1-2SAMUEL COMO CRÍTICA ÀS ESTRUTURAS DE PODER</b>	
<i>William Lacy Lane</i> .....	407
<b>48. UM VASO PARA HONRA E OUTRO PARA DESONRA: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE RM 9,19-29 COM ÊNFASE NO MÉTODO DO USO DO AT NO NT</b>	
<i>Ygor Almeida de Carvalho Silva</i> .....	419
<b>49. A HERMENÊUTICA POLÍTICA E LIBERTADORA DO CEBI UM OLHAR A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO "CEBI QUARTO SÁBADO" EM PERNAMBUCO</b>	
<i>João Luiz Correia Júnior; Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento</i> .....	429
<b>GT 6 – PAUL TILLICH</b> .....	437
<b>50. TEOFANIA NO SAMBA: A VIRGEM MARIA AOS OLHOS E OUVIDOS DE CARTOLA</b>	
<i>Antonio Passos de Souza</i> .....	439
<b>51. ONTOLOGIA DA ANGÚSTIA E CORAGEM EM PAUL TILLICH</b>	
<i>Henrique Nilo da Silva</i> .....	447
<b>52. AS VEREDAS, O SERTÃO E A VIDA: A FÉ DE RIOBALDO</b>	
<i>Viviane de Sousa Rocha</i> .....	455
<b>GT 7 TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO</b> .....	463
<b>53. UM AMOR SEM FRONTEIRAS: PROVOCAÇÕES À FÉ CRISTÃ A PARTIR DA FRATELLI TUTTI</b>	
<i>Edmilson José dos Santos</i> .....	465
<b>54. ESPIRITUALIDADE E POESIA: ALGUNS TRAÇOS DA TEOPOÉTICA LIBERTADORA DE PEDRO CASALDÁLIGA</b>	
<i>Edward Guimarães</i> .....	473
<b>55. A UTOPIA NO PENSAMENTO ESCATOLÓGICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO</b>	
<i>Flavio José de Paula</i> .....	483
<b>56. DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E CIDADANIA: TEORIA DE CIDADANIA SEGUNDO ADELA CORTINA À LUZ DA ENCÍCLICA LAUDATO SI'</b>	
<i>Francisco das Chagas de Albuquerque</i> .....	493
<b>57. PENTECOSTALIDADE: ELEMENTOS PARA O DIÁLOGO ENTRE O PENTECOSTALISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO</b>	
<i>Francisco das Chagas de Albuquerque</i> .....	501
<b>58. FÉ E INTERCULTURALIDADE: POR UM CRISTIANISMO COM ROSTO ANDINO</b>	
<i>Luis Paúl M. Celleri</i> .....	511

<b>59. RESGATANDO AS ESTRUTURAS DA PRÁXIS</b> <i>Matheus da Silva Bernardes</i> .....	521
<b>60. A TEOLOGIA TEOANTROPOCÓSMICA: LIBERTAÇÃO E DIÁLOGO FRENTE AO COLONIALISMO</b> <i>Paulo Agostinho N. Baptista</i> .....	529
<b>61. A IGREJA NO E COM O MUNDO: PONTOS CONSONANTES ENTRE OS PAPAS SÃO JOÃO XXIII E FRANCISCO</b> <i>Rodrigo Souza da Silva</i> .....	539
<b>62. A LIBERDADE DE JESUS: FUNDAMENTO DE SUA PERSONALIDADE ALTRUÍSTA</b> <i>Rossivan Lopes da Costa</i> .....	547
<b>63. FOLIAS DE REIS E CATOLICISMO: ENTRONIZAÇÃO, EXCLUSÃO E RETORNO À IGREJA</b> <i>Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz</i> .....	555
<b>GT 8</b> <b>TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES</b> .....	563
<b>64. UMA ONTOLOGIA EUCARÍSTICA INTERSUBJETIVA</b> <i>Agemir Bavaresco; Danilo Vaz-Curado</i> .....	565
<b>65. A PSICANÁLISE EM FACE DO MAL E DA MORTE: ALGUMAS QUESTÕES PARA A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA</b> <i>Bruno Pinto de Albuquerque</i> .....	573
<b>66. CORRENTES POUCO INFLUENCIADAS PELA RENOVAÇÃO DA TEOLOGIA SOBRE O INFERNO</b> <i>César Andrade Alves</i> .....	581
<b>67. O CONCEITO DE "ORDEM DA PRESERVAÇÃO" EM DIETRICH BONHOEFFER - UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E SISTEMÁTICO-TEOLÓGICA</b> <i>Djonata Brüning</i> .....	591
<b>68. A TEOLOGIA NA ACADEMIA: A CIENTIFICIDADE DESENVOLVIDA ENTRE IMPULSOS E AMEAÇAS DA SUA NATUREZA E MISSÃO</b> <i>Elias Wolff</i> .....	601
<b>69. CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DA PAZ A PARTIR DO SEGUIMENTO DE JESUS</b> <i>Erico João Hammes</i> .....	613
<b>70. IGREJA E ESCRAVIDÃO: UMA HISTÓRIA DE CONTRADIÇÕES</b> <i>Fabiano Glaeser dos Santos</i> .....	623
<b>71. DEUS, FÉ E TOLERÂNCIA: O PIONEIRISMO DE NICOLAU DE CUSA NA OBRA DE PACE FIDEI NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO</b> <i>Henrique Mata de Vasconcelos</i> .....	631

<b>72. TEOLOGIA E CRÍTICA À VIOLÊNCIA RELIGIOSA</b> <i>Marcio Henrique S. Ribeiro</i> .....	639
<b>73. O ACESSO DO SER HUMANO A DEUS NA LITURGIA</b> <i>Marcos Vieira das Neves</i> .....	647
<b>74. O LUGAR DA COMUNIDADE NA INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ: PERSPECTIVAS BÍBLICAS E PASTORAIS</b> <i>Maria Aparecida Barboza</i> .....	655
<b>75. DIÁLOGO E INTER-RELIGIOSIDADE: A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES DE JACQUES DUPUIS E O MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO</b> <i>Marina Dias Lopes Paiva</i> .....	663
<b>GT 09 - CULTURA VISUAL E RELIGIÃO</b> .....	671
<b>76. ROMARIA DO MUQUÉM: MUDANÇAS E ADAPTAÇÕES NO PROCESSO DE MIGRAÇÃO PARA O MEIO VIRTUAL</b> <i>Aldemir Pucgo Franzin; Alberto da Silva Pucgo Moreira</i> .....	673
<b>77. SANTA ELIZABETH DA HUNGRIA E O MILAGRE DO CRISTO CRUXIFICADO, A IDENTIDADE FEMININA NO FRANCISCANISMO EMBRIONÁRIO</b> <i>Claudia Varotti</i> .....	683
<b>78. "A ÚLTIMA TENTAÇÃO DE CRISTO": UM CAMINHO ESPIRITUAL AMBÍGUO APRIMORADO POR MARTIN SCORSESE</b> <i>Elainy Fátima de Souza</i> .....	693
<b>79. SANTA ÁGATA, A IMAGEM DO PATRIARCADO ATRAVÉS DA VIOLÊNCIA</b> <i>Ellen Cristina dos Santos Oliveira</i> .....	701
<b>80. MUDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO: CONCEITO, CARACTERÍSTICAS E POSSIBILIDADES</b> <i>Helen Teixeira Sousa de Abreu</i> .....	709
<b>81. EXPRESSÕES DO IMAGINÁRIO, A MORTE NO CULTO DAS ALMAS DO CEMITÉRIO DA SOLEDADE - BELÉM-PA</b> <i>Helio Figueiredo da Serra Netto</i> .....	717
<b>82. O SAGRADO NO VIDEOGAME DRAGON AGE: ORIGINS</b> <i>Luis Carlos de Lima Pacheco</i> .....	725
<b>83. OS MOSAICOS DA TORCIDA DO FORTALEZA E A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA NA ARENA CASTELÃO</b> <i>Orlando Caldeira de Farias Junior</i> .....	733
<b>84. INTERFACES ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: FRANCISCO BRENNAND A PARTIR DA ICONOLOGIA DE PANOFKY</b> <i>Rayane Marinho Leal; Faustino dos Santos</i> .....	741

<b>85. CARTOGRAFIA RELIGIOSA COMO METODOLOGIA: USOS, DESUSOS E ABUSOS NA MÍDIA AUDIOVISUAL</b>	
<i>Victor Sotero; Rodrigo Follis; Fábio Augusto Darius</i> .....	749
<b>86. EIS QUE É CÍRIO OUTRA VEZ: O MEIO TELEVISIVO NO CONTEXTO DO CÍRIO DE NAZARÉ</b>	
<i>Wanessa de Lima Grigolett</i> .....	757
<b>GT10 – CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA</b> .....	765
<b>87. BENS COMUNS E O BEM COMUM: IMPLICAÇÕES PARA A ECOTEOLOGIA</b>	
<i>Afonso Murad; Leopoldo Santiago Patrana Mazón</i> .....	767
<b>88. NATUREZA, CRIAÇÃO E VIDA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ PRIMITIVA</b>	
<i>André Luiz Rodrigues da Silva</i> .....	779
<b>89. CUIDADOS COM O MEIO AMBIENTE: AÇÕES ECOSUSTENTÁVEIS PRATICADAS PELA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA</b>	
<i>Érico Tadeu Xavier</i> .....	785
<b>90. TEOLOGIA E POLÍTICA: APONTAMENTOS SOBRE A THEOLOGIA CIVILIS DE VARRÃO</b>	
<i>George Camargo dos Santos</i> .....	793
<b>91. TRADIÇÃO E ECOTEOLOGIA CATÓLICA: A EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL DO PAPA FRANCISCO</b>	
<i>José Reis dos Santos</i> .....	801
<b>92. RUMO A UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA: ORIENTAÇÕES A PARTIR DE FRANCISCO</b>	
<i>Lúcia Pedrosa-Pádua</i> .....	809
<b>93. A RELAÇÃO ENTRE PASTORAL E MEIO AMBIENTE NA ÓTICA DA LAUDATO SI'</b>	
<i>Luciene dos Santos</i> .....	817
<b>94. A POLISSEMIA DO CUIDADO NA ENCÍCLICA LAUDATO SI': UM PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO?</b>	
<i>Luís Gabriel Provinciatto</i> .....	825
<b>95. A DIGNIDADE DA CASA COMUM E DOS POBRES, EM BASÍLIO DE CESAREIA E FRANCISCO</b>	
<i>Marcelo Massao Osava</i> .....	835
<b>96. SEMENTES HISTÓRICAS DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E CONTRIBUIÇÕES À ECOLOGIA</b>	
<i>Marco Túlio B. S. Procópio</i> .....	843

<b>97. CRISE ECOLÓGICA E CRISTIANISMO: A NECESSIDADE DE UM DISCURSO INTEGRAL</b>	
<i>Marcos de Almeida</i> .....	853
<b>98. MISTANÁSIA, A MORTE PRECOCE DOS POBRES EM PERSPECTIVA SOCIOAMBIENTAL</b>	
<i>Oton da Silva Araújo Júnior</i> .....	867
<b>99. PORQUE DEUS AMOU O MUNDO: "IGREJA &amp; ODS"</b>	
<i>Jorge Henrique Barro</i> .....	875
<b>100. CRISE DA MODERNIDADE E ECOLOGIA À LUZ DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA</b>	
<i>Sérgio Gonçalves Mendes</i> .....	885
<b>101. O ANTROPOCENTRISMO MODERNO/COLONIAL</b>	
<i>Sinivaldo S. Tavares</i> .....	893
<b>GT 11 – RELIGIÃO, POLÍTICA E TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO</b> .....	901
<b>102. BUSCA OU PERSEGUIÇÃO? ANÁLISE GIRARDIANA SOBRE O CASO LÁZARO BARBOSA</b>	
<i>Bianca Vicêncio Leis</i> .....	903
<b>103. CRISTO NO MUNDO: A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO</b>	
<i>Célio de Almeida Garcia Junior</i> .....	911
<b>104. O NEGACIONISMO RELIGIOSO EM CONTEXTO DE PANDEMIA COVID-19: CRISE DE CONFIANÇA EM COMUNIDADE DE SENTIDO</b>	
<i>Drance Elias da Silva</i> .....	919
<b>105. A INOVAÇÃO SINODAL E PASTORAL NA IGREJA PARTICULAR DE BELO HORIZONTE</b>	
<i>Evaldo Apolinário</i> .....	927
<b>106. A AÇÃO DOS PURITANOS COMO GRUPO DE PRESSÃO PARA IMPLANTAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA</b>	
<i>Fábio José Barbosa Correia</i> .....	935
<b>107. O FUTURO DO CRISTIANISMO: SECULARIZAÇÃO, ÉTICA E POLÍTICA</b>	
<i>Felipe de Queiroz Souto; Rondinele Felipe</i> .....	943
<b>108. A DEMOCRACIA BRASILEIRA NA MIRA DO CONSERVADORISMO POLÍTICO-RELIGIOSO DA EXTREMA DIREITA: IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO</b>	
<i>Flavio Cavalcante Veiga; Fábio Henrique Sales de Lima Lau</i> .....	951
<b>109. DEMOCRACIA CRISTÃ: O CONTRIBUTO LUTERANO</b>	
<i>Francisca Jaqueline de Souza Viração; Davi Pereira Lago</i> .....	961

<b>110. MAGIA, FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO NA IMPRENSA ULTRAMONTANA DO SÉCULO XIX: UMA ANÁLISE DE SEMÂNTICA HISTÓRICA</b> <i>Giovanna Frascati</i> .....	969
<b>111. TRADICIONALISMO, FASCISMO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE O CONTEXTO POLÍTICO BRASILEIRO NA ATUALIDADE</b> <i>Glauco Barsalini</i> .....	977
<b>112. IMPRENSA, ESPAÇO PÚBLICO E ESPIRITISMO EM SÃO PAULO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX</b> <i>Grazyelle Fonseca</i> .....	985
<b>113. UMA PROPOSTA POLÍTICA-RELIGIOSA NÃO VIOLENTA PARA O ESPAÇO PÚBLICO À LUZ DE GIANNI VATTIMO</b> <i>Irineu José Bottoni</i> .....	995
<b>114. A PRODUÇÃO SOCIAL DE UM SANTO</b> <i>Ismar Dias de Matos</i> .....	1003
<b>115. A PRESENÇA PROTESTANTE NA POLÍTICA NACIONAL: INSTALAÇÃO DE UM FUNDAMENTALISMO ÉTICO OU AMPLIAÇÃO DE CONQUISTAS DEMOCRÁTICAS?</b> <i>José Roberto Limas da Silva</i> .....	1013
<b>116. TEOLOGIA DO DOMÍNIO À BRASILEIRA: ORIGENS E ADAPTAÇÕES</b> <i>Eliseu Pereira Nunes; Leonardo Davi Crespo Santana</i> .....	1023
<b>117. O AVANÇO DO FUNDAMENTALISMO CATÓLICO NAS REDES SOCIAIS NO BRASIL</b> <i>Marcelo A. Lanfranchi</i> .....	1031
<b>118. A TEORIA DO DISCURSO DE LACLAU COMO POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO EM TORNO DA POLÍTICA E DA RELIGIÃO</b> <i>Marcelo Silva de Barros</i> .....	1039
<b>119. A RELIGIÃO NO DEBATE PÚBLICO: A POSTURA DA ESCOLA CONFSSIONAL EM UM ESTADO LAICO</b> <i>Neimar Plack Brauwere</i> .....	1047
<b>120. LIBERDADE RELIGIOSA E INTERVENÇÃO DO ESTADO: O FECHAMENTO DE TEMPLOS DA UNIVERSAL EM ANGOLA</b> <i>Renato Arnellas Coelho</i> .....	1055
<b>121. AÇÃO, JUSTIÇA E PAZ: UTOPIA POLÍTICA E RELIGIOSA DE DOM HELDER CAMARA DURANTE A DITADURA CIVIL-MILITAR</b> <i>Rosildo Henrique da Silva</i> .....	1063
<b>122. SØREN KIERKEGAARD, O AMOR EDIFICANTE E O CONTEXTO SOCIAL: UMA EVOCAÇÃO À PAULO DE TARSO</b> <i>Sorel Celeste Tavarnez</i> .....	1071



<b>123. PENSAR EM LINHAS: NOTAS EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS PARA O ESTUDO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA NO ESPAÇO PÚBLICO</b>	
<i>Thiago Schellin de Mattos</i> .....	1079
<b>124. ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA PARA UMA TEOLOGIA POLÍTICA: REFLEXÕES SOBRE A POLÍTICA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA A PARTIR DOS AFETOS</b>	
<i>Tiago de Melo Novais</i> .....	1087
<b>125. JORNAL CATOLICISMO: UM PORTA-VOZ DO CATOLICISMO ANTIMODERNO ENTRE AS DÉCADAS DE 1950-1970</b>	
<i>Vinícius Couzzi Mérida</i> .....	1097
<b>126. PLACAS, DAS IGREJAS AOS PARTIDOS POLÍTICOS</b>	
<i>Vinícius Felipe Gomes</i> .....	1105
<b>127. DO SIGILO NAS LOJAS MAÇÔNICAS À MOBILIZAÇÃO NAS RUAS: PERCURSOS DO COMPORTAMENTO EVANGÉLICO NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO</b>	
<i>Wander de Lara Proença</i> .....	1113
<b>128. RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: OPORTUNIDADE PERDIDA DE INFLUENCIAR O ESPAÇO PÚBLICO</b>	
<i>Yamilka Hernández Guzmán</i> .....	1121



## APRESENTAÇÃO

A ANPTECRE, por meio da Comissão Local, tem a satisfação de colocar ao alcance de seu público os Anais do Congresso de 2021. São mais de duas centenas das quase 500 comunicações apresentadas entre os dias 28-30 de setembro de 2021. É o resultado do compromisso de toda comunidade científica abrangida pela Associação, envolvendo docentes e discentes dos programas da Área de Ciências da Religião e Teologia.

O Congresso de 2021 teve como tema *Religião e Teologia entre o Estado e a Política: uma abordagem interdisciplinar*, e foi realizado de maneira virtual, sob o forte impacto da maior pandemia nos últimos 100 anos da história humana. Centenas de milhares de mortes, só no Brasil, numa situação política constrangedora, e num contexto mundial desafiador. O quadro mais amplo do Evento, assim como foi registrado no Site do Congresso, nasceu da consciência de que “em tempos recentes, em diferentes lugares do mundo, estados modernos aparecem sob influência de poderes políticos motivados religiosamente ou recorrendo a imaginários religiosos para se justificarem. Candidatas e candidatos não apenas recorrem a linguagens, mas usam simbolismos e títulos religiosos como credenciais para seus programas eleitorais. Argumentos para justificar a discriminação e a desigualdade voltaram à cena e questionam o que se supunha serem conquistas inabaláveis da Modernidade. As instituições mais sólidas da convivência em todos os níveis e âmbitos, desde a escola à Universidade, passando pelas igrejas e religiões, desde as ciências à justiça passando pelos poderes constituídos, viraram alvo de críticas e revisões. Também o Brasil e a sociedade brasileira com suas instituições fazem parte desse contexto. Poderosas redes paralelas, servindo-se de canais comunicativos, sejam eles corporativos, individuais ou coletivos, com destaque para as mídias sociais, assumiram o papel legislativo, ético, religioso, executivo e judiciário da sociedade”.

Diante do quadro assim percebido, surgiram algumas das perguntas que mobilizaram e mobilizam as/os integrantes dos Programas de Pós-Graduação da Área, e da organização do Congresso: “Como as Ciências da Religião e a Teologia

são influenciadas por essa realidade? Como podem interagir com essa realidade? Como podem situar seu próprio papel, e com quem podem compartilhar suas descobertas? Como a Área identifica o papel da Religião e da Fé nesta hora?

A ementa do Congresso previa como temáticas: A relação entre Religião e formas recentes de ideologias de Estado, de política e de governo; as teologias emergentes da relação entre religião e sociedade; o jogo das linguagens religiosas frente às exigências do bem comum (política, religião, comunicação e economia); aspectos históricos da relação religião, poder, Estado, regimes de governo; formas históricas de teologias de poder, estado, sociedade, política e regimes de governo; Esfera pública, Religião e Teologia; demandas éticas para a Religião e a Teologia; Religião, Teologia, política, saúde em contexto de pandemia e pós-pandemia.

Foram sugeridas as palavras-chave: Religião. Teologia. Política. Pandemia. Bem Comum. Linguagens religiosas.

Como objetivos foram propostos: 1) Desenhar o quadro atual da relação entre Religião, Teologia, Estado e Política; 2) Recuperar elementos históricos da relação Religião, Teologia, Estado e Política; 3) Debater teorias atuais da relação entre Religião, Teologia, Estado e Política; 4) Identificar linhas de discernimento para a relação entre Religião, Teologia, Estado e política.

Na sua concretização, alguns temas sofreram adaptações e ajustes, dentro das limitações de tempo e de disponibilidade de pessoas e recursos, mas graças aos esforços conjugados e ao desprendimento geral em favor da pesquisa e da pós-graduação, a mobilização geral permitiu um evento à altura da qualidade investigativa da Área.

O resultado que agora chega a público é um espelho sugestivo da vida que circula em Ciências da Religião e Teologia no Brasil. O amplo material aqui reunido, é uma amostra digna de ser analisada e aprofundada. Apenas a título de exercício e de sugestão para pesquisa, seguem alguns indícios representativos para hipóteses a serem testadas.

Estão recolhidos os textos de mais de 250 comunicações, oriundos de 11 Grupos de Trabalho (GTs) e 15 Sessões Temáticas (STs). Embora sem rigor

metodológico e técnico, foi feito um levantamento superficial da frequência de algumas palavras, no arquivo completo das comunicações. Dentre alguns conceitos representativos, salta à vista a maior incidência no termo Deus (mais de 2000 ocorrências) e, em seguida, com mais de 1500 registros, a palavra Vida. A se confirmar essa correlação, tem-se aqui a hipótese de uma expressão valiosa da alma de pesquisa em Ciências da Religião e Teologia: a vida em toda sua abrangência próxima da Transcendência. Um outro conceito que salta à vista, é a História (com mais de 1000 ocorrências), possivelmente atestando a consciência de uma pesquisa que leva a sério a tradição e não se restringe ao momento presente, participa do curso dos acontecimentos e não se refugia numa atemporalidade apática. A Educação, como era de se esperar, aparece mais de 800 vezes, e pode sugerir a relação com todo o sistema educacional e a responsabilidade envolvida em favor da cidadania, um tema presente sob diferentes conotações. O termo Política, com aproximadamente 700 registros, aparece associado tanto à Teologia como às Ciências da Religião, e deixa supor uma interlocução reconstrutiva com recursos das tradições religiosas e científicas em geral. Pode ser aproximado de Bem Comum, com 118 ocorrências. Temas como Estado, Esfera pública e Bem comum, podem avizinhar-se aqui.

Ao lado das anotações mais gerais, vale a pena considerar algumas dimensões relevantes para a Área. No campo religioso, o Pentecostalismo, com 430 ocorrências, aparece mais frequentemente do que Catolicismo, com 290 aproximadamente, enquanto Protestantismo, se conta em quase 210 vezes. Ecumenismo e pluralismo, estão registrados, com bastante evidência também. No tocante aos aspectos de Ciências da Religião, Teologia e gênero, o termo mulher, com 405 registros, está próximo do de homem, 430, e de gênero com mais de 150 menções. Aparecem com destaque a Bíblia e a Mística

Quanto à consciência social, como tal, o tema da Libertação, pobreza e pobre, estão próximos do tema da vida, da saúde e da Pandemia.

Como ilustração, e sugestão de estudos adequados, vai aqui uma tabela de amostra.

Deus: 2147	Vida: 1578	Teologia: 1459	História: 1120	Jesús: 885	Educação: 818	Bíblia: 559
Política: 696	Povo: 470	Penitência: 430	Homem: 430	Libertação: 420	Mulher: 405	Castigo: 291
Estado: 284	Pandemia: 279	Linguagem: 273	Místico: 255	Ciência(s) da Religião (ões): 250	Secular: 226	Protesto: 208
Saúde: 199	Gênero: 174	Economia: 171	Pluralismo: 137	Beleza Comum: 118	Mito: 79	Laticínio: 72
Ecumenismo: 60	Internet: 52	Esfera pública: 28	Teologia pública: 15			

As abreviações visaram reunir palavras com raiz comum.

Toda obra agora publicada só foi possível graças à colaboração de muitas pessoas. Em primeiro lugar, docentes e discentes que submeteram, apresentaram e enviaram os textos definitivos de suas comunicações; em seguida, as/os coordenadoras/es de GTs e STs, que receberam e avaliaram tanto as propostas quanto os textos definitivos dos respectivos GTs e STs; ao Conselho Diretor da ANPTECRE, ao Conselho Científico da ANPTECRE, que avaliou as propostas de STs e GTs e se empenhou na revisão dos textos definitivos; à Seth Comunicações, na gestão das submissões, na recepção dos textos definitivos e na padronização básica dos textos; a toda equipe do setor de eventos da PUCRS, pela infraestrutura e logística na apresentação das comunicações, durante o Congresso; às livrarias e editoras que ofereceram preços promocionais durante o Evento; a toda Comissão Local do Congresso, docentes, discentes e egressas/os dos PPGs das Faculdades EST e PUCRS; à Editora Fundação Fênix que não mediu esforços para a finalização deste E-book.

Parabéns às autoras e autores, e bom proveito.

*Erico João Hammes.  
Pela Comissão Local.*

**GT 1**  
**RELIGIÃO E EDUCAÇÃO**





# 1. O ENSINO RELIGIOSO NOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL: CAMINHOS PARA PRÁTICAS NÃO-CONFESSIONAIS

*RELIGIOUS EDUCATION IN THE EARLY YEARS OF ELEMENTARY SCHOOL: PATHS  
TO NON-DENOMINATIONAL PRACTICES*

*Alysson Brabo Anter<sup>1</sup>*

*Marinilson Barbosa da Silva<sup>2</sup>*

GT 1 - Religião e Educação

## **Resumo**

Este trabalho é fruto de reflexões ainda em curso sobre a prática do Ensino Religioso (ER) nos anos iniciais do Ensino Fundamental, a partir de dados averiguados com professores polivalentes que atuam em escolas da rede pública estadual do Amapá. Metodologicamente utilizou-se de pesquisa bibliográfica em livros e artigos voltados para o ER e para a prática pedagógica escolar e análise documental de escritos bases para educação como a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), o Referencial Curricular Amapaense (RCA). Com efeito, é realizada uma reflexão sobre os fundamentos teórico-metodológicos do ER e os benefícios educacionais se o componente é desenvolvido conforme as legislações educacionais em vigor, ou seja, sem proselitismo e doutrinação. Ao final, pode-se inferir que atuar com ER exige planejamento e intencionalidade pedagógica, é urgente preencher a lacuna na formação dos professores que atuam nos anos iniciais com capacitação continuada e, por fim, são apresentadas sugestões de atividades e plano de aula para o 1º ano do Ensino Fundamental alinhados aos marcos regulatórios atuais para o ER. Espera-se que o presente trabalho sirva para levantar questões pertinentes a respeito da prática de um ER não-confessional nos anos iniciais do Ensino Fundamental.

Palavras-chave: Educação. Ensino Religioso. Prática docente. Atividades.

## **Abstract**

This work is the result of ongoing reflections on the practice of Religious Education (RE) in the early years of elementary school, based on data verified with multipurpose teachers who work in public schools in the state of Amapá. Methodologically, bibliographic research was used in books and articles focused on ER and school pedagogical practice and documental analysis of written bases for education such as the Law of Guidelines and Base for National Education (LDB), the Common

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: alysson.antero@academico.com

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela UFRGS, Pós-Doutor em Teologia Prática pela Faculdade EST. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB). E-mail: professor.marinilson@gmail.com

National Curriculum Base (BNCC) ), the Amapaense Curriculum Reference (RCA). Indeed, a reflection is carried out on the theoretical and methodological foundations of the RE and the educational benefits if the component is developed in accordance with the educational legislation in force, that is, without proselytizing and indoctrinating. In the end, it can be inferred that working with RE requires planning and pedagogical intention, it is urgent to fill the gap in the training of teachers who work in the early years with continued training and, finally, suggestions for activities and lesson plans for the 1st year of Elementary School aligned with current regulatory frameworks for the ER. It is hoped that the present work will serve to raise pertinent questions regarding the practice of a non-denominational RE in the early years of Elementary School.

Keywords: Education, Religious Education; Teaching practice; Activities.

## Introdução

A motivação em escrever esse trabalho surge depois de uma pesquisa de campo realizada em 2019 com professores polivalentes<sup>3</sup> dos anos iniciais Ensino Fundamental da rede de ensino estadual do Amapá. A investigação revelou que 100% dos profissionais durante a graduação não cursaram disciplinas voltadas para os fundamentos teórico-metodológicos do Ensino Religioso (ER) e, durante o exercício da docência, não recebem livros didáticos de ER e nunca participaram de cursos de capacitação voltados para esse componente específico (ANTERO; DIAS, 2020).

Consequentemente, isso acaba por gerar um mal-estar desses professores com o componente ER, pois, não tendo domínio teórico-metodológico e nem livros didáticos capazes de orientá-los na condução da disciplina, veem-se obrigados a ensinar por dever de ofício<sup>4</sup>.

Diante desse quadro, muitos profissionais acabam atuando nas aulas de ER de forma distante do que é estabelecido pelo RCA. Tal realidade acendeu em nós o desejo de subsidiar teórica e metodologicamente esses professores com modelos de atividades e plano de aula que pudesse inspirar a construção de outros planos, além disso, esperamos demonstrar que a BNCC ao definir a permanência do ER na Educação Básica, institucionalizou de forma definitiva a identidade do ER (não-

---

<sup>3</sup> Professor(a) responsável em ministrar diversos componentes.

<sup>4</sup> O artigo 33 da LDB estabelece que o ER constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental.

confessional) e estabeleceu a Ciências da Religião como área de referência.

Não temos a pretensão de afirmar que os procedimentos metodológicos apresentados são os melhores, afinal, em educação, "não existe o melhor método de ensino; existem várias possibilidades de bem equacionar o problema do ensino, todas igualmente válidas." (MARQUES, 1977, p. 22). Desse modo, aponta-se caminhos para práticas não-confessionais no ER.

### **Metodologia**

Metodologicamente o trabalho fez uso de pesquisa teórico-bibliográfica e análise documental para repensar a prática docente, tendo em vista o que diz o professor Paulo Freire (2020, p. 24): "A reflexão crítica sobre a prática se torna uma exigência da relação Teoria/Prática sem qual a teoria pode ir variando blá-blá-blá e a prática, ativismo." Saber dosar teoria e prática torna-se uma exigência para que se alcance a aprendizagem desejada em qualquer nível de ensino.

Assim, realizou-se pesquisa bibliográfica em livros e artigos voltados para o ER e para a prática pedagógica escolar, além de análise documental dos atuais marcos regulatórios para ER no Brasil e no Amapá, como a LDB/1996, BNCC/2017, RCA/2018. Nesta perspectiva, tem-se por objetivo aprimorar e aperfeiçoar a prática do ER nos anos iniciais do Ensino Fundamental.

### **Subsídios para aprofundamento**

Ao longo da educação escolar no Brasil o componente ER já foi desenvolvido segundo um modelo confessional, no qual uma igreja detinha o monopólio da disciplina; um modelo interconfessional, onde várias igrejas compartilhavam o monopólio do ER; e, mais recentemente, surge o modelo das Ciências da Religião, que rompe com os paradigmas anteriores, pois não coloca o ER a serviço de uma ou várias igrejas, antes, confere autonomia teórica e metodológica ao componente (PASSOS *apud* SILVA, 2010).

A LDB/1996, a BNCC/2017 e o RCA/2018 respaldam o modelo das Ciências da Religião de perspectiva não-confessional, plural e que valoriza a diversidade cultural e religiosa do Brasil. Nesse contexto o ER passa a ser um componente preocupado em estudar o objeto religião como fenômeno humano cognoscível e que não se

restringe as religiões institucionalizadas, devendo ser tratado a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilegio de crença ou filiação religiosa (RODRIGUES, 2015).

Conforme esse entendimento, professores que ministram ER tem diante de si o desafio de fomentar a aprendizagem e a convivência democrática, respeitar a laicidade da escola pública e pautar-se por perspectivas interculturais, dos direitos humanos e da culta da paz.

A professora Elisa Rodrigues (2021) defende ER reflexivo de abordagem fenomenológica, que na prática significa interpretar o fenômeno religioso em seus aspectos externos (aparência imediata) e internos (sentido atribuído pelo crente). Sob tal enfoque, o ER se justifica na escola não porque ensina uma prática religiosa, mas, porque busca compreender a religião em suas múltiplas manifestações.

Finalmente, torna-se imprescindível organizar as ações de trabalho em sala de aula tendo em vista os objetivos do Ensino Religioso descritos na BNCC (BRASIL, 2017, p. 436)

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos;
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania.

### **Caminhos para práticas não-confessionais no ER**

As atividades apresentadas neste tópico estão voltadas para o 1º ano do Ensino Fundamental e leva em consideração o desenvolvimento cognitivo das crianças nessa faixa etária/ano e, além disso, encontram-se alinhadas ao Referencial Curricular Amapaense.

Tema: Somos todos diferentes, cada um de um jeito.

Unidade temática: identidades e alteridades.

Objetos de conhecimentos: o eu, o outro e o nós.

Habilidades: (EF01ER01) identificar e acolher as semelhanças e diferenças entre o eu, o outro e o nós.

Objetivos: Compreender que as pessoas são diferentes umas das outras, na aparência e no modo de ser; aprender a importância de respeitar as pessoas; e, valorizar os diferentes jeitos de ser e viver de cada pessoa.

Recursos necessários: livro "Menina bonita dos laços de fita"; folha de papel A4; lápis, borracha, lápis de cor ou giz de cera.

### **Encaminhamentos metodológicos**

O(a) professor(a) solicita as crianças que deem as mãos e formem um círculo. Essa formação, além de favorecer um momento de integração, todas podem se ver, se sentir acolhidas e transmitir energias positivas. Em seguida, pede que soltem as mãos e sentem no chão e de forma descontraída conversa sobre as semelhanças e as diferenças físicas nas pessoas, sempre estimulando as crianças a falarem. Segue algumas perguntas para estimular esse diálogo inicial: Todas as pessoas são iguais? Com quem a gente se parece? Como o nosso pai ou com nossa mãe?

Para auxiliar essa aula sugerimos o livro "Menina bonita do laço de fita", de Ana Maria Machado. Essa história pode ser contada de diversas maneiras de acordo com a criatividade do(a) professor(a). As sugestões descritas aqui, além de outras informações, podem ser encontradas no Portal do Professor<sup>5</sup>.

Mostre a capa do livro as crianças e pergunte: Quem será essa menina? Quais as suas características? Como ela parece estar se sentindo? Em seguida o(a) professor(a) realiza uma explanação da história com pausas para mostrar as figuras do livro. Ao concluir propõem as seguintes reflexões: qual era a cor da pele da menina? Parecia com o que? Como era seu cabelo? O que sua mãe fazia nele? Seus olhos se pareciam com o que? Como era o coelho? O que ele descobriu? Qual a conclusão que o coelho chegou sobre a cor da pele da menina? Por que os filhotes do coelho nasceram um de cada cor?

---

<sup>5</sup> <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=18588>

Ao final desse momento de interpelação da história o(a) professor(a) faz uma síntese e expõe que cada pessoa possui características próprias, oriundas da nossa família. Sendo assim, somos únicos, diferentes, e isso torna cada um de nós especial.

### Propostas de atividades

Trabalhando com lápis de cor ou giz de cera os alunos exercitarão a coordenação motora das mãos pintando se menino ou menina em seguida consolidarão a aprendizagem das as cores pintando no espaço indicado sua cor preferida, a cor dos seus cabelos, da pele, e dos olhos. Tal atividade não deixa de ser um olhar da criança para si mesma.

### Imagem 1 – Capa do livro “Menina bonita do laço de fita” e proposta de atividade



Fonte: [www.amazon.com.br](http://www.amazon.com.br) / [www.artedeensinareaprender.com](http://www.artedeensinareaprender.com)

Outra proposta de atividade pode ser desafiar as crianças a pintar bem colorido a imagem de crianças diferentes entre si e em seguida escrever no espaço indicado a letra “S” de sim e “N” de não para as afirmações que a imagem representa. O objetivo dessa atividade é valorizar a diversidade e perceber que todos somos diferentes, porém, as diferentes não nos tornam superiores ou inferiores, mas sim, únicos.

## Imagem 2 – Somos crianças diferentes, cada um do seu jeito



Desenho: Alessandra Vilhena

Observe a imagem e complete com S (sim) ou N (não):

Todas as crianças são iguais.

Cada criança é única do seu jeito.

Devido a cor da pele, umas crianças são melhores que outras.

Todas as crianças são seres humanos.

### Considerações Finais

A sugestão de plano de aula apresentada pode e deve ser alterada, ampliada, reduzida e adaptada, levando em conta as habilidades elencadas, contexto sociocultural dos alunos, realidade da escola, além de outros fatores.

Ao construir seu plano de aula o(a) professor(a) deve tentar garantir aos alunos uma aprendizagem em Ensino Religioso que se consolide como conhecimento ao longo da vida escolar e social. Tal responsabilidade exige do docente polivalente organização, planejamento e noções básicas do componente ER pautado no modelo das Ciências da Religião.

Não obstante, os Sistemas de Ensino precisam garantir formação continuada aos professores dos anos iniciais do Ensino Fundamental, sobretudo, no trato pedagógico das competências e habilidades a serem desenvolvidas no Ensino Religioso.

## Referências

AMAPÁ. **Referencial Curricular Amapaense**. Macapá: SEED, 2019. Disponível em: <<https://rca.nte.ap.gov.br/>> Acesso em: 10 Mar. 2020.

ANTERO, Alysso Brabo; DIAS, Zenilda Rodrigues. O ensino religioso no município de Macapá pela perspectiva dos professores dos anos iniciais do ensino fundamental. *In*: MENDES, Paulo Sérgio Abreu; SOUZA, Adirleide Greice Carmo. **O desenvolvimento humano e social da cidade de Macapá e os desafios do Covid-19 na Macapá de Hoje e do futuro**. Brasília: Senado Federal, 2020.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>. Acesso em: 07 Abr. 2020.

BRASIL. **Lei n. 9.394**. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: Diário Oficial da União, de 20 de dezembro de 1996, seção I. 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br>> Acesso em: 31 Mar. 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Ed. 25. São Paulo- SP: Paz e Terra, 1996.

MARQUES, Juracy. C. **Os caminhos do professor**: incerteza, inovações, desempenhos. Porto Alegre: Globo, 1977.

RODRIGUES, Elisa. **Ensino Religioso**: uma proposta reflexiva. Editora Senso, 2021.

RODRIGUES, Elisa. Formação de professores para o ensino de religião nas escolas: dilemas e perspectivas. Ciências da Religião. **Mackenzie Online**, v. 13, p. 19-46, 2015.

SILVA, Marínilson Barbosa da. **Em busca do significado do ser professor de ensino religioso**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.



## 2. POVOS CIGANOS: O DESAFIO DA EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS FRENTE À PANDEMIA DO CORONA VÍRUS

*ROMANI PEOPLE: THE CHALLENGE OF EDUCATION FOR ETHNIC-RACIAL RELATIONS FACING THE CORONAVIRUS PANDEMIC*

*Constantino José Bezerra de Melo<sup>1</sup>*

GT 1 – Religião e Educação

### **Resumo**

O objetivo deste artigo é apresentar os desafios enfrentados na formação continuada remota de professores das ciências humanas História, Filosofia e Ensino Religioso durante a pandemia do coronavírus na Gerência Regional de Educação Recife Norte em Pernambuco. Em março de 2020, com a eclosão da pandemia no Brasil, o governo estadual promoveu medidas de distanciamento social, suspendeu as aulas presenciais e reorganizou a rede estadual de educação. A Gerência Regional reelaborou o trabalho de formação continuada de professores, adequando-o para o ensino remoto ou híbrido. A implementação do debate da educação para as relações étnico-raciais com os povos ciganos se deu em razão da demanda dos professores e da necessidade do trabalho pedagógico com os temas transversais presentes no currículo de Pernambuco. A formação continuada foi realizada na plataforma Google Meet. Realizou-se uma roda de diálogo virtual, problematizando a temática sobre história e cultura dos povos ciganos. O objetivo da formação continuada com os professores foi a superação da visão distorcida e estereotipada propagada pelo senso comum e nos meios de comunicação sobre os povos ciganos. Como resultado da formação, verificou-se a necessidade permanente da sensibilização dos professores para o trabalho no chão da escola com a desconstrução e reconstrução das representações sociais equivocadas sobre os povos ciganos. Além disso, estimula-se o exercício permanente de uma nova postura de gestores, supervisores pedagógicos, professores e estudantes frente a uma nova cultura digital para produção de conhecimentos em tempos de distanciamento social, ensino remoto e híbrido em meio à pandemia do coronavírus.

Palavras-chave: Povos ciganos. Educação para as relações étnico-raciais. Ensino remoto.

### **Abstract**

The aim of this article is to present the challenges faced with the remote continuing education of humanities teachers History, Philosophy and Religious Education during the coronavirus pandemic in the Recife Norte Regional Education Management in

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião. Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. E-mail: constantinomelo2015@gmail.com

Pernambuco. In March 2020, with the outbreak of the pandemic in Brazil, the state government promoted social distancing measures, suspended classroom classes and reorganized the state education network. The Regional Management redesigned the work of continued teacher training adapting in to remote or hybrid education. The implementation of the debate on education for ethnic-racial relations with the Romani people was due to the demand from teachers and the need for pedagogical work with cross-cutting themes present in the curriculum Pernambuco. The continuing education was carried out on the Google Meet platform. A virtual dialogue circle was held, problematizing the theme about the history and culture of the Romani people. The objective of training with the teachers was to overcome the distorted and stereotyped view propagated by common sense and in the media about Romani people. As a result of the training, there was a permanent need to sensitize teachers to work on the school floor with the deconstruction and reconstruction of misleading social representations about Romani people. Moreover, the permanent exercise of a new posture by managers, pedagogical supervisors, teachers and students facing a new digital culture for the production of knowledge in times of social distance, remote and hybrid teaching in the midst of the coronavirus pandemic is stimulated.

Keywords: Romani People. Education for Ethnic-Racial Relations. Remote Learning.

## **Introdução**

A Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco possui uma rede com 16 gerências regionais em todo o estado. A Gerência Regional de Educação - GRE Recife Norte possui sob sua jurisdição uma rede de 72 escolas do Ensino Fundamental e Médio. A Coordenação Geral de Desenvolvimento da Educação/CGDE desenvolve o processo de formação continuada de professores com a temática da educação para as relações étnico-raciais desde 2013.

O trabalho pedagógico com os professores é fundamentado no debate sobre a superação do racismo, da intolerância religiosa e do estudo e pesquisa sobre a História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, conforme as Leis federais 10.639/2003 e 11.645/2008 e seus documentos regulatórios. Nesse ano, nós professores técnicos de Ensino Religioso e Ciências Humanas, Prof. Constantino Melo e Prof<sup>a</sup>. Waldilma Santana, incluímos também a necessidade de sensibilizar os professores para o trabalho pedagógico na escola com a "História e Cultura dos Povos Ciganos".

A origem do povo cigano é tema de pesquisa em várias partes do mundo. Uma das teorias levantadas é que esses povos seriam originários da Índia e que, por

aproximadamente mil anos, dispersaram-se pelo mundo (BRASIL, 2013). Os povos ciganos estão no Brasil desde o século XVI.

No Brasil, registra-se a presença de pelo menos três etnias ciganas: Calon, Rom e Sinti. Elas possuem características linguísticas, culturais e sociais diversas (BRASIL, 2013). Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, há 800.000 ciganos vivendo em 291 acampamentos espalhados por 21 estados no território nacional (BRASIL, 2018).

O Dia Nacional do Cigano, comemorado em 24 de maio e instituído em 2006 por Decreto Presidencial, tem o objetivo de reconhecer, valorizar e respeitar este povo em território brasileiro. Em Pernambuco, os ciganos vivem nos seguintes municípios: Altinho, Arcoverde, Exu, Flores, Jaboatão dos Guararapes, Lagoa do Ouro, Manari, Ouricuri, Paulista, Pesqueira, Saloá e Tupanatinga (BRASIL, 2014, p.15).

### **Formação continuada sobre os povos ciganos: uma pauta inclusiva**

O Brasil é um país multiétnico e pluricultural. É importante ressaltar uma orientação importante estabelecida no Parecer CPE/CNE 003/2004 (BRASIL, 2006) da Lei 10.639/2003, que dá ênfase ao trabalho pedagógico com o princípio da “Consciência Política e História da Diversidade”. Foram incluídos nessa pauta os povos ciganos como temática indispensável para o estudo e pesquisa junto aos estudantes nas escolas.

Por esse motivo, convidou-se o Prof. João Domingos, da Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco – Gerência Regional de Educação de Caruaru, e o cigano Rogério Ribeiro Nascimento, jornalista e membro do Instituto Cigano do Brasil, para apresentarem a história e cultura cigana no Brasil e no mundo. Adotou-se como metodologia o formato de uma roda de diálogo virtual, instrumentalizando os professores de Ensino Religioso, História e Filosofia para uma atuação mais sólida junto às escolas, com o objetivo de inclusão de projetos e pautas sobre os povos ciganos nas ações orientadas pelo Projeto Político Pedagógico desenvolvido nas escolas.

A formação de professores foi realizada no dia 11 de março de 2021, contou com a presença de 43 professores e foi mediada pelos técnicos de Ciências

Humanas e Ensino Religioso, o professor Constantino Melo e a professora Waldilma Santana. A temática abordada foi a "Educação para as relações étnico-raciais: quem são os Ciganos?", organizada de forma virtual na plataforma Google Meet, no horário das 14 às 16h30 hrs.

Os professores participaram ativamente da formação, estando atentos à "roda de diálogo" proposta como metodologia pelos mediadores. O Prof. João Domingos utilizou vídeos para problematizar e desconstruir as representações sociais estereotipadas das populações ciganas no Brasil. A formação continuada foi marcada por um diálogo aberto entre os mediadores e os cursistas.

O Prof. João Domingos apresentou *slides* que tratavam de conceitos básicos para a compreensão da história e cultura dos povos ciganos na história do Brasil. Foram enumerados os principais pontos abordados na exposição dialogada: as teorias sobre a origem dos povos ciganos; a história da chegada dos povos ciganos e a situação de itinerância no Brasil; as etnias ciganas no Brasil: Rom, Calon e Sinti; o etnocentrismo europeu e as narrativas estereotipadas e distorcidas sobre os povos ciganos; o dia 24 de maio e a comemoração do Dia do Cigano; além da diversidade religiosa dos povos ciganos e a importância do Instituto Cigano do Brasil.

### **Desafio da formação continuada frente à pandemia do coronavírus**

A pandemia do coronavírus provocou a tomada de uma série de medidas sanitárias por parte das Secretarias de Educação, incluindo a suspensão das aulas presenciais e a necessidade do distanciamento social recomendado pelo Ministério da Saúde. O ensino remoto foi implementado nas escolas da rede estadual de Pernambuco.

No dia 11 de março de 2021, a pandemia do coronavírus ainda estava em vigor e, por determinação da Secretaria de Educação e Esportes e devido ao protocolo de biossegurança estabelecido pela Secretaria de Saúde de Pernambuco, a formação continuada de professores foi realizada no formato remoto, na plataforma Google Meet.

Em meio à ressurgência da bruma do desrespeito e racismos diversos, nunca a educação e a escola foram indispensáveis por conta do papel de reverter esse

quadro de brutalidade existencial. Urge sensibilizar os professores e os estudantes para a problematização, a pesquisa e o debate sobre as relações étnico-raciais na escola e na sociedade.

### **Metodologia e ensino remoto em tempo de pandemia**

A formação continuada de forma remota de professores de História, Filosofia e Ensino Religioso foi organizada para atender aos professores que trabalham com as escolas do Ensino Fundamental e Médio da GRE Recife Norte. O trabalho pedagógico com os professores foi baseado nas dez competências gerais propostos na Base Nacional Comum Curricular (2017) e no Currículo de Pernambuco (2018).

Concebemos a educação enquanto "ser projeto". Nossa proposição pedagógica é que a prática docente seja marcada pelo ensino dialógico, no qual professores e estudantes sejam estimulados para construir o conhecimento mediado pelo pensamento crítico, criativo e colaborativo, marcado por uma pedagogia crítica que estimule à autonomia, à reflexão crítica e à liberdade e à esperança numa aprendizagem significativa e propositada de mudanças sociais na realidade social (FREIRE, 2005a).

Como orienta a Lei 10.639/2003 (BRASIL, 2006), sua Resolução nº 1 (BRASIL, 2016) e a Lei 11.645/2008 (BRASIL, 2020), deve-se abordar a "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" e cigana, dentro de uma perspectiva voltada para uma leitura crítica da realidade social, apresentando esses povos como geradores de movimentos de resistência e de luta pela liberdade. Cabe à escola defender a bandeira de uma educação problematizadora, dialógica e antirracista, uma vez que "o diálogo não impõe, não domestica, não sloganiza" (FREIRE, 2005b, p. 193).

### **Resultados e discussão**

Os professores interagiram ativamente com os questionamentos provocados pela roda de diálogos do professor João Domingos e do cigano Rogério Ribeiro. O professor Herbton Severo Calafange da Silva, cigano da etnia Kalom, falou da

importância do Instituto Cigano do Brasil participar junto com o pesquisador nesta formação de professores. Ele fez as seguintes considerações sobre seu povo:

Com efeito, descrever o cigano não é tarefa fácil, pois requer um conjunto de conhecimentos antropológicos, históricos, teológicos, filosóficos, sociológicos e geográficos, pois o cigano caminha sobre a perspectiva do nomadismo e da itinerância. A educação cigana é diferente dos não ciganos, já na infância as crianças ciganas aprendem dos pais a língua Kale como maneira de comunicação e reconhecimento desse povo. Atualmente o cigano ainda prefere viver no meio rural a viver na área urbana, talvez seja porque não há estrutura territorial que possa abrigar no mesmo espaço uma família de trinta ou cinquenta pessoas. O fato importante é perceber que os ciganos tem suas raízes e seus princípios de valores morais que muitos não ciganos desconhecem e não respeitam.

A maior dificuldade descrita pelos professores ficou por conta do pouco material didático publicado pelas editoras no tocante à História e cultura dos povos ciganos. O material didático organizado pelo prof. João Domingos foi amplo e diversificado, facilitando o acesso para o debate junto aos estudantes.

A roda de diálogos ocorreu na plataforma Google Meet. Apesar da dificuldade técnica de conexão, houve uma dialogia proveitosa, pois os mediadores compartilharam os seus conhecimentos por meio da fala, da escuta e da reflexão junto aos professores.

### **Considerações finais**

A pandemia do coronavírus desde 2020 está sendo desafiadora para todos os profissionais da educação. O trabalho de parceira entre a Gerência Regional de Educação Recife Norte com o Instituto Cigano do Brasil possibilitou o fortalecimento e a junção de forças na elaboração de uma formação continuada de professores de forma remota.

Pensamos que, mesmo com a pandemia do coronavírus, e apesar dos contratempos de acesso aos meios de comunicação e conexão de internet, os professores participaram ativamente da formação continuada. A GRE Recife Norte, nas áreas de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e Ensino Religioso, estabeleceu como pauta obrigatória a temática da “educação para as relações étnico-raciais”, ampliando o trabalho com a História e Cultura Afro-Brasileira, Indígena e Cigana.

Por fim, é possível afirmar que os desafios são muitos, mas a reflexão crítica e as ações educativas junto aos professores e estudantes não podem parar. Urge uma pedagogia da esperança que sensibilize a comunidade escolar para as mudanças sociais como forma de superação das crises estruturais da sociedade brasileira contra "os racismos", a intolerância religiosa, a violência contra a mulher, o trabalho infantil, as desigualdades e as injustiças sociais explicitadas nas relações étnico-raciais no Brasil.

## Referências

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Dispõe da inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira.

*In: Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006, p. 257.

BRASIL. **Lei 11.645**, de 10 de março de 2008. Dispõe da obrigatoriedade no currículo oficial da temática "história e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

Disponível em: [www2.camara.leg.br](http://www2.camara.leg.br). Acesso em: 8 de mai. 2020.

BRASIL. Parecer CNE/CP 003/2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *In: Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006, p. 229-252.

BRASIL. Resolução n. 1. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *In: Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006, p. 253-256.

BRASIL. Secretaria de Políticas Públicas da Igualdade Racial. SEPPIR. **Guia de políticas para povos ciganos**. Brasília: 2013.

BRASIL. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. **Ciganos**: documento orientador para os sistemas de ensino. 2014. Disponível em: [http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/copy\\_of\\_secadi\\_ciganos\\_documento\\_orientador\\_para\\_sistemas\\_ensino-1-1.pdf](http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/copy_of_secadi_ciganos_documento_orientador_para_sistemas_ensino-1-1.pdf) Acesso em: 11 fev. 2021.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 25 out. 2019.

BRASIL. **Dados sobre a população cigana precisam ser atualizados, dizem debatedores**. 2018. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/05/29/dados-sobre-a->

populacao-cigana-precisam-ser-atualizados-dizem-debatedores. Acesso em: 01 set. 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005a.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 28 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005b.

PERNAMBUCO. **Currículo de Pernambuco Ensino Fundamental**. 2018. Disponível em:

<http://www.educacao.pe.gov.br/portal/upload/galeria/17691/CURRICULO%20DE%20PERNAMBUCO%20-%20ENSINO%20FUNDAMENTAL.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2021.



### 3. A RECEPÇÃO DO IDEÁRIO EDUCACIONAL PROTESTANTE NO BRASIL: UMA ANÁLISE NA PERSPECTIVA DECOLONIAL

*THE RECEPTION OF PROTESTANT EDUCATIONAL IDEAS IN BRAZIL: AN ANALYSIS FROM THE DECOLONIAL PERSPECTIVE*

*Luiz Carlos Luz Marques<sup>1</sup>*

*Rebeca Araújo Carvalho Nascimento<sup>2</sup>*

GT 1 - Religião e Educação

#### **Resumo**

Em resposta ao desafio do GT 1, Religião e Educação, decidimos retornar à parte do texto "A recepção do ideário pedagógico-educacional da Reforma Protestante no Brasil no final do século XIX e primeira metade do século XX", defendido como TCC pela atual mestranda, Rebeca Nascimento. Tomamos seu terceiro capítulo, "Breve contexto histórico educacional do Brasil em fins do século XIX" e o submetemos a uma releitura a partir da "perspectiva decolonial" de autores como Dussel, Lossaco e Mignolo, buscando, nas entrelinhas do seu texto as perspectivas historiográficas tradicionais recebidas de Jether Ramalho, em seu "Prática educativa e sociedade", de 1976, que apresentam os missionários reformados e especialmente os fundadores de colégios confessionais reformados, sem a historicização crítica, decolonial, de suas ideologias e perspectivas de classe, trazidas de seus países de origem. Como resultado, encontramos, nas narrativas de fundação e desenvolvimento de grandes colégios, como o Mackenzie (São Paulo), o Agnes Erskine (Pernambuco), o Bennett (Rio de Janeiro) e o Americano Batista, também no Recife, uma seleção de alunos de origem europeia, de gênero masculino, de famílias socialmente bem situadas.

Palavras-chave: Igrejas. Estado. Poder. Movimentos de Resistência. Educação confessional.

#### **Abstract**

In response to the challenge of the GT 1, Religion and Education, we decided to return to the part of the text "The reception of the pedagogical-educational ideas of the Protestant Reformation in Brazil at the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth century", defended as TCC by the current Masters student, Rebeca Nascimento. We take his third chapter, "Brief educational historical context of Brazil at the end of the nineteenth century" and submit it to a rereading from the "decolonial perspective" of authors such as Dussel, Lossaco and Mignolo, seeking, between the lines of his text the traditional historiographical perspectives received from Jether

---

<sup>1</sup> Doutor - UNICAP. Doutor em História das Religiões pela Università degli Studi di Bologna. E-mail: [luiz.marques@unicap.br](mailto:luiz.marques@unicap.br)

<sup>2</sup> UNICAP. Bacharel em Teologia. E-mail: [rebeca.2021601076@unicap.br](mailto:rebeca.2021601076@unicap.br)

Ramalho, in his "Educational practice and Society", 1976, which present the reformed missionaries and especially the founders of reformed confessional colleges, without the critical historicization, decolonial, of their ideologies and class perspectives, brought from their countries of origin. As a result, we find, in the founding and development narratives of large colleges, such as Mackenzie (São Paulo), Agnes Erskine (Pernambuco), Bennett (Rio de Janeiro) and Americano Batista, also in Recife, a selection of students of European origin, male, from socially well-situated families. Keywords: Churches. State. Power. Resistance Movements. Confessional Education.

## Introdução

Na medida em que nos aprofundamos no estudo de teóricos que, com suas propostas conceituais, abrem-nos novos horizontes interpretativos, faz-se mister olhar para nossas próprias produções intelectuais, tão arduamente construídas, com a coragem da análise de seus pressupostos, com resultados sempre promissores.

Não por acaso, orientador e orientanda, buscando estabelecer um rigoroso percurso de produção em equipe, a partir do estudo do "paradigma decolonial", resolveram repassar juntos um texto, de *per se* muito sugestivo, sobre o estabelecimento das redes de ensino de cunho reformado, no Brasil e no Recife.

Por "perspectiva decolonial" entendemos aquela proposta por Walter Dignolo, de uma "desobediência epistêmica", que rompe com os ditames do pensamento ocidental, seja pelos conceitos modernos e eurocêntricos, arraigados nas categorias, nas experiências e nas subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares. Portanto, também, seja na reconstrução da história das instituições educacionais, seja nas pedagogias nelas aplicadas, Dignolo argumenta a favor da opção "descolonial" (o autor usa, em 2008, o termo que hoje se prefere escrever como "decolonial"), como desobediência epistêmica, e o faz perpassando pela identidade, em política. Esta, por sua vez, é a única maneira de se pensar de modo descolonial. Todas as outras formas de pensar e de agir politicamente que não são descoloniais, segundo o teórico, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial/colonial de identidades (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Nesse sentido, Dignolo elucida que o desvinculamento epistêmico, não significa o abandono do que já foi institucionalizado pelo Ocidente, mas a sua substituição por uma geopolítica do conhecimento dos povos que foram

racializados, portanto obrigados a pensar com a lógica do conquistador. Por conseguinte, a opção descolonial expressa o *aprender a desaprender*, uma vez que nossos cérebros foram programados pela razão imperial/colonial. O pensar descolonial exprime e implica, também, na visão do autor, o fazer descolonial, já que a distinção entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos campos descoloniais. Ao entrar no campo do "quíchua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali etc., categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente" (MIGNOLO, 2008, p. 290-291).

Alertados por essas palavras do autor, nos damos conta que, de maneira quase inconsciente, fazemos essa reprodução de uma epistemologia imperial e colonial, seja em casa, na igreja e na escola. Parece que o conteúdo dos currículos, inclusive os de nível superior, supervaloriza o que é europeu e inferioriza aquele que não se aloca no seu universo. Onde está então o espaço do questionamento para o novo? Por que há, ainda, o silenciamento dessas vozes?

Retomando, portanto, o texto que Rebeca Nascimento defendeu, em 2019, selecionamos alguns dos seus parágrafos que se mostram especialmente suscetíveis de serem decolonizados, isto é, sofrerem a crítica do pensamento decolonial. Tais parágrafos foram retirados criteriosamente do capítulo intitulado "Breve contexto histórico educacional do Brasil, em fins do século XIX e inícios do XX.

### **Síntese do material da pesquisa**

O final do século XIX representa um período de transição da sociedade brasileira, especialmente no que tange à questão educacional. O sistema vigente no país, visto como arcaico, foi abalado pela chegada de um outro mais moderno e com nuances mais progressistas, introduzido pelos norte-americanos (RAMALHO, 1976).

Segundo Ramalho (1976), as seguintes eram algumas características gerais da prática educativa presente no Brasil, no final do século XIX e primeiras décadas do XX, através do olhar dos educadores norte-americanos, texto sobre o qual devemos exercer nossa crítica decolonial:

a) A escola tradicional secundária, e também a universitária, é extremamente autoritária e vertical. Ainda persiste o princípio do *magister dixit*. Não se encorajam os estudantes a uma participação crítica nas aulas e a discussão das proposições apresentadas pelo professor. b) A pedagogia é essencialmente memorizadora e as lições, apresentadas de forma monótona, são quase sempre ditadas. Não se dá comumente valor maior aos aspectos de assimilação e elaboração por parte dos alunos. c) A ênfase é dada nas línguas, na literatura, na filosofia e na história. As ciências físicas e naturais são apresentadas quase sem uso de laboratório e experimentação. Restringe-se o ensino das ciências a estudos livrescos, sem trabalho de campo. d) Como os programas são muito influenciados pelos sistemas europeus, principalmente o francês, não guardam muito relacionamento com a realidade brasileira, própria de um país jovem e fruto de um capitalismo, com urgente necessidade de modernização. e) O número de matérias é excessivo e oferecidas ao mesmo tempo, sem o devido relacionamento entre si e sem possibilidades maiores de aprofundamento. São "tanques isolados e rasos". Cultiva-se o "enciclopedismo". d) Não se dá a necessária importância ao preparo profissional do professor. Aceitam-se, para exercer o magistério, pessoas que, portadoras de algum diploma, disponham de horas vagas e precisem de renda adicional. A capacitação específica para a docência secundária é bastante rara. g) A co-educação não é comum. A tradição portuguesa implantada no Brasil encara o relacionamento entre alunos de sexos diferentes com muita rigidez. Há nas escolas secundárias, principalmente as de orientação católica, separação rigorosa de sexos. h) O sentido prático da educação é muito descuidado e o curso secundário é elitista, desvalorizando-se trabalhos manuais e artes industriais. i) A educação física não consta obrigatoriamente dos currículos ou lhe é dada uma atenção muito precária (RAMALHO, 1976, p. 79-80).

Essas críticas, que apontam para uma nova pedagogia emergente no Brasil, mas já consolidada nos Estados Unidos, poderiam se contextualizar dentro do que se convencionou a chamar de "Movimento da Escola Nova" que, no Brasil, teve sua expressividade maior de 1932 a 1969. Embora, antes dos anos 30, os colégios protestantes já revelassem em suas práticas, tanto educativas como pedagógicas, distinções quanto à natureza e finalidade da educação, mais consonantes com a pedagogia nova.

Lemos, em um artigo de Dr. J. W. Shepard, fundador e diretor do Colégio Batista do Rio de Janeiro, publicado em 1929, pelo *Jornal Baptista*, uma síntese dessas ideias:

O Evangelho tem uma mensagem; os Baptistas têm uma mensagem educacional para o mundo. A razão é que elles tem várias doutrinas distintivas. Elles seguem as Escripturas como a única regra de fé e prática, e creem no progresso social, mediante a regeneração individual; na democracia pura, na liberdade de consciência; na separação entre o Estado e a Igreja; na evangelização do mundo todo. Sua mensagem educacional toma o seu caráter, desta crença fundamental." "O modo de levar esta mensagem educacional evangélica do mundo é por incorporá-lo concretamente em alguns collegios. (...)Um número razoável de bons collegios evangélicos pode fazer um serviço incalculável e attingir com sua influência todo o ambiente educacional nestes paizes latino-americanos (citado por RAMALHO,1976, p. 75).

Em relação ao público, os cursos secundários eram frequentados, na maior parte, por filhos dos componentes das classes média e alta do país, o que significou uma excelente ocasião para atrair essa clientela para convertê-la ao protestantismo, ou, pelo menos, colocá-la em contato com a "cultura evangélica" e com a "cultura norte-americana" (RAMALHO,1976). Sobre a aceitação dos colégios protestantes pelas famílias mais ilustres da sociedade, Ramalho (1976, p. 77) ilustra algo que cabe ser registrado:

Relatando a fundação do Colégio Americano Taylor-Egídio, em Salvador, lê-se: "Os fundadores se felicitaram pelo fato de seus 120 alunos pertencerem às melhores famílias". "O segundo grande colégio fundado pelos batistas no Brasil foi em São Paulo, em 1902, pela esposa do Rev. Bagby, com 60 alunos das melhores famílias". Sobre o Colégio Batista do Rio: "Em 1911 contava com 200 alunos, alguns dos quais das mais altas famílias da capital". 14 Sobre o Colégio Piracicabano em 1881: "Logo começaram a affluir as crianças para o collegio que em pouco tempo foi reconhecido como o melhor collegio da cidade, sendo frequentado pelos filhos das melhores famílias do lugar.

Em 1870, na cidade de São Paulo, a esposa do missionário presbiteriano norte-americano Dr. George W. Chamberlain funda, em sua própria casa, uma escola primária, para atender alunos impossibilitados de frequentar as escolas públicas por motivos de intolerância religiosa e política. Institui-se também a co-educação, em que ambos os sexos poderiam se matricular.

O Correio Paulistano, jornal de linha republicana, no dia 20/8/1872, sobre essa escola, escreve: "mostraram todos maravilhosos desenvolvimentos, como não estamos nós brasileiros acostumados a presenciar nas nossas escolas rotineiras do

tempo colonial. Encontra-se ali o ideal americano - escola mista regida por mulher” (RAMALHO, 1976, p.83).

### **Decolonizando a nós mesmos**

Tendo em vista esses pequenos, mas sugestivos textos, e convencidos da importância de decolonizar nossas próprias perspectivas, tecemos novas considerações e indagações críticas ao modelo de educação proposto pelos pioneiros missionários norte-americanos. Em primeiro lugar, eles pensavam que o sentido prático da educação brasileira era muito descuidado e o curso secundário, elitista. Ora, para quem foi destinada a “escola americana” senão, também, para a elite? Também o seu público-alvo era formado por quem podia arcar com valores financeiros, neste caso, a elite. Ao pensar de modo decolonial nos damos conta que quem não detinha o poder aquisitivo necessário era excluído das propostas enredadas pelos seus idealizadores das Escolas reformadas. Um dos objetivos desses colégios era a formação de lideranças protestantes. Mas, se os pobres não poderiam tampouco custear seus estudos numa formação escolar desse nível, como poderiam ocupar esses espaços e serem objeto de uma liderança a posterior?

Uma segunda consideração está relacionada com as condições e a própria natureza da prática educativa proposta pelos colégios protestantes, que não poderiam atingir de forma mais direta as massas populares. Na narrativa oficial, a estratégia era diferenciada, se propunha a influenciar no preparo de uma liderança e por meio dela atuar na sociedade. Mas... caberia uma pesquisa para investigar quantos negros e pardos estudaram efetivamente na Escola Americana de São Paulo? Quantos se matricularam na primeira década? A proposta dos colégios do protestantismo de missão demonstrava não ser socialmente inclusiva, não atendendo às aspirações da educação universal, defendida por João Amós Comenius, em sua obra *Didática Magna*, de 1649, segundo a qual *se deve ensinar tudo a todos, e toda a juventude de ambos os sexos deve ser enviada às escolas*.

Uma terceira observação que ocorreu com essa releitura, seria a de identificar quais eram os ideais do Brasil República e a sua relação com a proposta dos colégios protestantes? Qual a razão da intolerância para com quem era filho de republicano

ou abolicionista? Por que o Jornal "O Correio Paulistano", de linha republicana, fez menção honrosa à Escola Americana de São Paulo? E por qual razão a escola abraçou esse público? O que tinham em comum? Para quem servia o conhecimento desses colégios?

## Conclusão

A obra *Prática Educativa e Sociedade* de Jether Pereira Ramalho de 1976 é um exemplo do retrato da propagação educacional das denominações históricas do protestantismo através da vasta rede de colégios no Brasil. Em termos gerais, o autor analisou o sistema ideológico que inspira a prática educativa e as categorias ideológicas que regem a sociedade. Apesar de considerar as características do momento histórico e formação social, e ponderar sobre os limites da autonomia na prática educativa desses colégios, não foi possível perceber uma perspectiva decolonial em sua anterior proposta. Esta perspectiva decolonial é um processo de releitura muito importante para o estudo da religião na América Latina, mormente na questão da educação confessional, e isto porque indica não apenas a possibilidade de transposições e diálogos, mas, que a decolonialidade de fato ainda não ocorreu nesses espaços. A perspectiva apresentada é uma das possibilidades que a pesquisa hoje tem para visualizar melhor a educação, a religião e a sociedade e explorar novos significados.

## Referências

COMENIUS, Iohannis Amos. *Didactica Magna*. Digitalização de Didactica Magna Introdução, Tradução e Notas de JOAQUIM FERREIRA GOMES. FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2001.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Rebeca A. C. *A recepção do ideário pedagógico-educacional da Reforma Protestante no Brasil no final do século XIX e primeira metade do século*

XX. TCC (Bacharelado em Teologia), Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, Recife, 2019.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade: um estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1976.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2007.



## 4. ENSINO RELIGIOSO PARA A COEXISTÊNCIA: PROJETO DE PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO

*RELIGION EDUCATION FOR COEXISTENCE: A RESEARCH PROJECT, TEACHING AND INTERVENTION*

*Mauro Rocha Baptista<sup>1</sup>*

GT 1 - Religião e Educação

### **Resumo**

O projeto "Ensino Religioso (ER) para a Coexistência" é desenvolvido em Barbacena, Minas Gerais, com apoio da UEMG/Barbacena e da E.E. Adelaide Bias Fortes. Seu objetivo é fomentar uma proposta integrada entre as pesquisas teóricas e a atividade prática do componente de ER, visando uma verdadeira promoção da coexistência através do conhecimento do diverso. Para tanto efetivamos a atuação do tripé ensino-pesquisa-extensão de forma a dar suporte ao ER no Adelaide vinculado ao debate da disciplina de Ciência da Religião para o curso de Ciências Sociais da UEMG; à pesquisa sobre os documentos curriculares, BNCC e CRMG, e os PETs produzidos em Minas Gerais para o ensino remoto; e à extensão com a manutenção do canal de YouTube: Ensino Religioso para a coexistência, e as publicações no Instagram @ensinoreligiosocoexist. A partir das principais carências apontadas na pesquisa sobre a adaptação da BNCC pelo CRMG e sua aplicação nos PETs, no primeiro semestre de 2021 foram publicados 37 vídeos, abordando personagens de diversas tradições religiosas e seculares, desde o herói sumério Gilgamesh, até o Sheik Ahmed Al Tayeb, passando pelas histórias brasileiras de vida e luta como de Mãe Menininha do Gantois ou Irmã Dorothy Stang, e questões históricas como a disposição das religiões no mundo. No segundo semestre iniciamos as publicações no Instagram de frases que representem essa mesma diversidade. Toda a proposta tem possibilitado a motivação do debate sobre a pertinência do componente curricular tanto na universidade como na escola e entre as famílias.

Palavra-chave: Ensino Religioso. Coexistência. Pesquisa. Ensino. Extensão.

### **Abstract**

The project "Religious Education (ER) for Coexistence" is developed in Barbacena, Minas Gerais, with support from UEMG/Barbacena and E.E. Adelaide Bias Fortes. Its objective is to foster an integrated proposal between theoretical research and the practical activity of the ER component, aiming at a true promotion of coexistence through the knowledge of the diverse. To this end, we carried out the teaching-research-extension tripod in order to support the ER in Adelaide linked to the debate of the Discipline of Religion Science for the Social Sciences course of UEMG; research on curriculum documents, BNCC and CRMG, and PETs produced in Minas Gerais for remote education; and the extent with the maintenance of the YouTube channel:

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião. UEMG/Barbacena. E-mail: mauro.baptista@uemg.br

Ensino Religioso para a coexistência, and posts on Instagram @ensinoreligiosocoexist. From the main shortcomings pointed out in the research on the adaptation of BNCC by CRMG and its application in PETs. In the first half of 2021 were published 37 videos, addressing characters from various religious and secular traditions, from the Sumerio hero Gilgamesh, to the Sheik Ahmed Al Tayeb, through the Brazilian stories of life and struggle as Mãe Menininha do Gantois or Dorothy Stang, and historical issues such as the disposition of religions in the world. In the second semester we started the posts on Instagram of phrases that represent this same diversity. The whole proposal has enabled the motivation of the debate about the pertinence of the curricular component both in the university and at school and among the families.

Keyword: Religious Education. Coexistence. Research. Teaching. Extension.

As atividades propostas no projeto “Ensino Religioso para a coexistência” procuram integrar o ensino com a pesquisa e a extensão, dimensões fundamentais do desenvolvimento do saber acadêmico. A proposta em questão leva em consideração que a educação precisa ser pensada como fruto de uma perspectiva humanista, humanismo entendido aqui em seu pleno significado de formação de um sujeito consciente e atuante na sociedade, garantias mínimas para que ele possa reivindicar a pertença à humanidade.

Compreende-se, portanto, que toda atividade em educação é uma ação em humanidades e não pode atuar senão de forma libertária e formativa. Libertária em seu papel de apresentar a multiplicidade de pensamentos sem que na diversidade um ponto de vista tenha que ser assumido rigorosamente como único aceitável, favorecendo o embate de argumentos e o respeito ao pensamento oposto. É com esta base libertária que se pretende formar o cidadão consciente, que será um professor consciente destinado a formar alunos conscientes os quais retomarão o círculo virtuoso. Formativa em seu papel de instruir sem deformar aquele a quem se instrui, fazendo uso do debate como método de integração entre o conhecimento científico e a sabedoria do senso-comum. É com esta base formativa que se pretende favorecer a atuação deste aluno na sociedade, sem criar uma ruptura entre o saber da sociedade e o da academia, mas criando entre eles uma parceria que visa não à preponderância de uma parte sobre a outra, mas a construção de uma realidade melhor.

Esta educação libertária e formativa encontra na universidade pública o seu espaço privilegiado, sobretudo pela valorização presente neste ambiente da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e pela exigência da flexibilização na formação discente. A indissociabilidade obriga a que o ensino aconteça como uma reverberação da pesquisa e da extensão, que a pesquisa seja revigorada pelo ensino e pela extensão e que a extensão seja resultado e motor ativo do ensino e da pesquisa.

A extensão é demarcada pelo contato proativo entre a universidade e a sociedade, ou seja, o contato com a comunidade não é uma possibilidade, mas o principal motor das atividades acadêmicas. E não se trata de um contato para simplesmente levar o conhecimento científico resultado da pesquisa e do ensino aos menos favorecidos, mas a possibilidade de repensar o próprio conhecimento científico e a formação acadêmica a partir de sua atuação. A extensão é base de uma troca entre a comunidade e a academia que modifica as duas, sem ela o ensino não poderia ser de fato formador de um aluno atuante na sociedade e a pesquisa não conseguiria ser libertária.

A pesquisa deve produzir o conhecimento científico a respeito dos mais variados assuntos, sua atuação deve levar em consideração o rigor acadêmico, porém este rigor não significa abandono da sabedoria popular, pelo contrário, significa uma validação daquilo que se pode validar e um clarear das motivações daquilo que não se pode. O respeito é fundamento de toda pesquisa que se pretenda humanista, pois humanos somos todos e não apenas os cientistas. Revigorada pela extensão e pelo ensino a pesquisa pode oferecer subsídios para o contato extensionista com a comunidade e legitimar o debate do ensino.

O ensino se apresenta como atividade primária das licenciaturas, é nele que a formação dos sujeitos atuantes é mais incisiva, pois se forma o grupo de reprodução que torna ilimitado os resultados parciais da pesquisa e da extensão. Entretanto, ele não deve ser assumido como atividade fim, precisa ser pensado como um meio sempre ativo capaz de se adaptar às motivações da classe, aos anseios da sociedade e às propostas da pesquisa. Um ensino que se flexibiliza na medida em que reflete a indissociabilidade e que forma mais libertariamente na medida em que se flexibiliza.

Neste contexto apresentaremos nos limites deste texto os primeiros passos do projeto desenvolvido na área de ER que procurou através de pesquisa financiada pelo PAPq/UEMG promover a identificação das habilidades presentes na BNCC e no CRMG que foram selecionadas e as que foram negligenciadas na elaboração de cada volume dos Planos de Estudos Tutorados – PETs em 2020. Visando organizar ações de extensão que possam atuar como uma intervenção diante destas carências ao longo de 2021. Das 12 habilidades previstas no CRMG para o sexto ano foram trabalhadas apenas 6, também 6 das 10 para o sétimo, 11 das 16 para o oitavo e 6 das 10 para o nono ano. Identificar quais foram utilizadas e quais silenciadas é um passo importante para compreender o movimento geral em relação às políticas governamentais para a área. Por exemplo, para o oitavo ano que tem mais habilidades, uma observação simples permite constatar que das 11 habilidades trabalhadas 7 foram criadas pelo CRMG, não constando da BNCC, mas nem todas as habilidades criadas pela BNCC foram trabalhadas, apenas 4 de 7. Habilidades criadas em Minas como: Distinguir o que é público, privado e o que são organizações do terceiro setor (EF08ER28MG), que pouca relevância tem para o desenvolvimento do ER foi preferida à outra mais profunda e original da BNCC como: Analisar práticas, projetos e políticas públicas que contribuem para a promoção da liberdade de pensamento, crenças e convicções (EF08ER06). A segunda muito mais direcionada com o objeto religião do ER.

Aprofundando a análise procuramos quantificar as aparições das diversas tradições religiosas. O primeiro volume do PET do sétimo ano pode ajudar a exemplificar a relevância deste levantamento. A primeira semana é marcada pelo tema "manifestações culturais e religiosas: o diálogo entre as religiões", o bom texto introdutório parte da exposição conceitual do respeito e do saber ouvir, cometendo um pequeno deslize na conclusão quando resume os "valores pregados pelas tradições religiosas" em "respeito e amor ao próximo" (SEE/MG, 2020b, p.126). Um detalhe que não seria tão relevante não fosse a recorrência com que o ideal cristão é assumido como ponto fulcral de todas as religiosidades. Como se o diálogo devesse conduzir à compreensão de que o cristianismo é uma religião mais elevada para onde todas as demais evoluirão em algum momento. Uma das atividades propostas nessa semana apresenta uma notícia de jornal com a manchete "Centro espírita é atacado

e tem mais de 50 imagens destruídas", a pergunta é sobre o que a manchete "revela sobre violência em nome da fé?" (SEE/MG, 2020b, p.127). Estando em sala de aula seria possível identificar como a composição da manchete já é por si só uma violência. Ela violentava a religião de matriz africana por não nomeá-la como uma Comunidade Tradicional de Terreiro, e adotar um conceito eurocêntrico, centro espírita, que não condiz com o uso de imagens. Contudo, a falta de contato presencial com os alunos inviabilizava o verdadeiro debate escondido nos silenciamentos já presentes na violência verbal da formação da manchete, fazendo com que a identificação imediata seja apenas com o gesto de violência física de quebrar as imagens. Não é possível identificar a quais das violências o autor da questão se referia, mas é possível inferir que somente a mais superficial seria compreensível sem a intermediação presente de um profissional formado para tratar do tema de religião.

A segunda semana tem um tema marcante "um projeto de amor solidário". O texto apresenta a ialorixá Mãe Gilda de Ogum, cujo falecimento marca o dia de combate à intolerância religiosa. Ótima demarcação das estratégias de promoção ao diálogo, mas novamente a religião de matriz africana tem seu lugar de fala usurpado. O bom texto é de Dom Marcelo Barros, respeitado teólogo cristão. Não chega a ser um problema usar o texto de um cristão para apresentar o que uma liderança do Candomblé perseguida por cristãos neopentecostais representou para o combate à intolerância, mas como é um segundo pequeno aspecto isso aciona um alerta maior. A terceira semana trata de "iniciativas de diálogo", na foto central o Papa Francisco junto a lideranças budistas e hindus no encontro de lideranças religiosas em Assis, 2016. Ao lado da imagem um texto, também do Papa Francisco, de outro encontro inter-religioso e ecumênico no Sri Lanka em 2015. Dois encontros para o diálogo, uma mesma liderança sendo destacada. Liderança relacionada ao autor do texto da semana anterior e ao valor máximo do primeiro texto. Neste caso já não são mais pequenos detalhes mas refletem um padrão. A intervenção extensionista precisa dar atenção a este aspecto e ampliar a visão da diversidade.

Uma vez de posse de dados quantitativos sobre as habilidades e as tradições usadas nos PETs é possível aprofundar para uma análise de cunho qualitativo. Compreender em que medida as atividades propostas são uma sequência natural da

parte teórica apresentada ou se esquivam em solicitações de respostas subjetivas que não serão trabalhadas em sala pelo contexto do Ensino Remoto, e o que isso causa de transtorno, uma vez que ao solicitar uma opinião e não trabalha-la se está reafirmando valores subjetivos e preconceitos, muito distante da valorização do diálogo e do respeito que se espera para a disciplina.

Neste sentido uma observação preliminar do volume 1 do PET do oitavo ano permite identificar a relevância deste encaminhamento. Exceto a primeira semana o restante da proposta se organiza diretamente com atividades. Iniciado com a impactante afirmação de que "crença é a forma como cada ser enxerga o mundo, onde é projetada a imagem do que cada um acredita e que, a partir desse momento, se torna verdade única" (SEE/MG, 2020c, p.126), o texto não parece muito adequado a uma discussão de religião, posto que se assenta em vários preconceitos sobre a crença. Então, quando observamos a fonte do texto tudo adquire uma justificativa mais sólida: o texto foi extraído do site do Instituto Brasileiro de Coaching. Torna-se compreensível a limitação do texto, o que não torna mais palatável o fato deste ter sido o texto escolhido para introduzir o aluno do oitavo ano à discussão da temática religiosa.

Entre as atividades da semana se encontra a pergunta: "Assim como acontece com João e Zé (Personagens de uma tirinha que discutem sobre a vida no campo e na cidade), existem opiniões diferentes da suas. Essas opiniões estão certas ou erradas? Por quê?" (SEE/MG, 2020c, p.127). Um texto que introduz a noção de crença a partir do instituto de Coaching deve servir de base para que se avalie quem está errado com relação a opiniões sobre um assunto desconhecido. Não é porque alguém pensa diferente de mim que precisa estar errado. Assim como não é necessário que eu esteja errado toda vez que alguém abre divergência. O problema é esperar que o aluno sozinho tenha vontade de fazer essas digressões diante de uma tirinha criada com finalidade pedagógica de contrapor a vida no campo à da cidade. Já que se estava disposta a criar uma tirinha para tratar de crença, por que não tratar de crença mesmo e não reduzir o problema a uma mera questão de opinião? Por que não fazer a pergunta voltada para a crença? Por exemplo: Quais são suas crenças? Você convive com quem tem crenças diferentes das suas? Você acha possível que alguém que possui crenças diferentes das suas possa estar correto?

Assim se cria uma relação de progressão entre as perguntas e se conduz para o tema da aula, "crenças e convicções pessoais", a partir do foco do componente curricular que é a religião e não os tipos de moradia.

Na segunda semana sob o tema "a influência das crenças e convicções nas atitudes pessoais", usa-se a estratégia de colocar uma tirinha e fazer perguntas sobre ela, recurso repetido por três vezes seguidas. Em duas delas a primeira pergunta é a mesma: "Escreva, com suas palavras, o que você entendeu da tirinha" (SEE/MG, 2020c, p.129 e 130). O que será repetido também na terceira semana, trocando apenas a tirinha por uma charge (SEE/MG, 2020b, p.134). Esse recurso expressa a noção do CRMG de que o aluno deve ser protagonista, mas novamente o abandona para resolver sozinho um jogo que precisa ser coletivo. Por mais que o protagonismo do aluno em gerar as primeiras compreensões da tirinha seja interessante, se ele não tiver com quem trocar ideias sobre sua interpretação só acontecerá um fortalecimento de suas próprias convicções. Um método que poderia ser bastante frutífero ao gerar debate dentro de sala se torna insosso no ensino remoto.

A semana três com o tema "diferentes posturas frente à religião como elemento motivador de escolhas e atitudes" e a semana quatro "atitudes positivas e negativas" somam juntas 13 perguntas, a partir de duas músicas e uma charge. Sem nenhum texto teórico a expressão "na sua opinião" é repetida em 5 perguntas, "você acha" em 2 outras, "a partir de sua experiência" em 1 e "com as suas palavras" em 1 também. Totalizando 9 questões completamente subjetivas de um total de 13 perguntas que deveriam fazer refletir sobre "diferentes posturas" e o positivo e o negativo. Nelas, ao trazer toda essa discussão para o âmbito da subjetividade do aluno, tudo o que não está sendo discutido é a diversidade, e o que não se está promovendo é a tolerância. Neste sentido devemos retomar o texto do instituto de Coaching e evitar que uma crença se transforme em verdade única, ainda que seja a crença de que o foco do ensino tem de ser todo no aluno.

A este PET deve ser feita a ressalva de que em um Plano de Estudo Tutorado em ensino remoto os alunos não podem ser abandonados ao seu próprio desenvolvimento solitário, o que remete à imposição de uma intervenção que se atente para esta carência originária. É necessário que o material o ajude a refletir e

não apenas a relembrar os seus próprios valores. É necessário que ele seja colocado diante de pensamentos diversos, pois só assim poderá amadurecer uma espiritualidade para a convivência harmoniosa com o diverso. Por isso o desenvolvimento da extensão intervencionista para 2021 visou a postagem de vídeos que promovessem esse debate e a produção de cartazes no Instagram que tratassem diretamente da diversidade de tradições. A extensão complementou o material fornecido nos PETs, mas o fundamental ainda é a atuação no ensino a partir da mediação do professor, mesmo que limitado pelo contexto remoto.

### Referências

SEE/MG. *Plano de Estudo Tutorado – 6º Ano. Volume 2*. Belo Horizonte: SEE/MG, 2020. Disponível em:  
<<https://drive.google.com/file/d/1luLSB1ElQddfPvVv8RGWasKmY2gSbrgP/view>>.  
Acesso em: 30 jun. 2020a.

SEE/MG. *Plano de Estudo Tutorado – 7º Ano. Volume 2*. Belo Horizonte: SEE/MG, 2020. Disponível em:  
<<https://drive.google.com/file/d/1P1dcoktB30iReWM6MboDOJct4MYQFvIP/view>>.  
Acesso em: 30 jun. 2020b.

SEE/MG. *Plano de Estudo Tutorado – 8º Ano. Volume 2*. Belo Horizonte: SEE/MG, 2020. Disponível em:  
<<https://drive.google.com/file/d/1cARjeYGVNS76WDiOAaGbPuFLjbQOLatU/view>>.  
Acesso em: 30 jun. 2020c.



## 5. O ENSINO DE IDENTIDADES E ALTERIDADES NO COMPONENTE CURRICULAR DE ENSINO RELIGIOSO SEGUNDO A BNCC EM QUESTÃO<sup>1</sup>

*THE TEACHING OF IDENTITIES AND ALTERITIES IN THE CURRICULUM  
COMPONENT OF RELIGIOUS TEACHING ACCORDING TO THE CNCB IN QUESTION*

*Sidney A. C. Damasceno<sup>2</sup>*

*Marinilson Barbosa da Silva<sup>3</sup>*

GT 1 - Educação e Religião

### **Resumo**

O presente trabalho é parte de resultados de pesquisas e estudos desenvolvidos pelos autores – orientando e orientador – para a elaboração de tese doutoral junto ao PPGCR/UFPB. O seu objetivo é examinar os dados resultantes das análises das entrevistas abertas realizadas em pesquisa de campo com professores do componente curricular de Ensino Religioso (ER) da Rede Oficial do Sistema Municipal de Ensino da cidade de João Pessoa – para que seja possível entre os pares da Área promover o fomentar do debate referente ao perscrutar esse exame. Depoimentos relacionados com o propósito da tese de analisar as inter-relações entre os entendimentos dos professores do componente curricular de ER na fundamentação do processo de ensino-aprendizagem da Unidade Temática “Identidades e Alteridades”, no primeiro ano do Ensino Fundamental, suportado pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) de acordo com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Tem o seu texto estruturado como uma pesquisa descritiva, bibliográfica, com abordagem qualitativa. Apresenta uma síntese da proposta da tese – os objetivos e a metodologia. Expõe trechos da Análise Textual Discursiva (MORAES; GALIAZZI, 2011) de professores licenciados em Ciência(s) da(s) Religião(ões) entrevistados na pesquisa de campo e três constatações resultantes de sua análise – fundamentadas na hermenêutica (GADAMER, 2011; 2015), isto é: o distanciamento das Ciências das Religiões entre o nível Superior e o da Educação Básica; a ausência de um referencial que descreva detalhadamente uma fundamentação epistêmica-teórica-metodológica das inter-relações entre a Pedagogia e a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) como suporte para o processo de ensino-aprendizagem; e a conscientização do que de fato é possível para uma criança apreender na faixa etária entre os cinco e seis anos de idade com suas respectivas justificativas. Conclui ao observar inferências resultantes dessas análises e ressaltar o registro da observação

---

<sup>1</sup> O emprego aqui do termo Ciências das Religiões segue os princípios adotados pelo Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Salvo quando empregado especificamente de uma outra forma em um texto de documento legal, em que se repete *ipsis litteris*.

<sup>2</sup> UFPB. Mestre em Ciências da Religião. E-mail: professorsacd@gmail.com

<sup>3</sup> UFPB. Doutor em Educação. E-mail: professor.marinilson@gmail.com

de três novos desafios que conseqüentemente originam-se das constatações. Dos quais, verifica-se que evocam um posicionamento de tecer exemplos de referenciais – redigidos especificadamente e que se articulem as inter-relações que atravessam o processo de ensino-aprendizagem do objeto de conhecimento – O eu, o outro e o nós.

Palavras-chave: Ciência(s) da(s) Religião(ões). BNCC. Ensino Religioso. Didática. Identidades e Alteridades.

### **Abstract**

This work came out from the results of researches and studies developed by the authors – guided student and tutor – for the preparation of a doctoral thesis at the PPGCR/UFPB. Its objective is to examine the data resulting from the analysis of open interviews. The referred interviews happened, in a field research format, with teachers of Religious Education (RE) curriculum component based in the Municipal Education System in the city of João Pessoa – so that it can be possible to promote, among the peers belonging to such Area to foment the debate regarding the scrutiny of this examination. The testimonials were related to the purpose of the thesis to analyze the interrelationships between teachers' understandings of the ER curriculum component in the foundation of the teaching-learning process of the Thematic Unit "Identities and Alterities", involving students from the first year of Elementary School. Its support comes by the Study of Religion, or Religious Studies, in accordance with the Common National Curriculum Base (CNCB). The structure of this text is a descriptive and bibliographical research with a qualitative approach. It presents a synthesis of the thesis proposal – the objectives and the methodology. The present work exposes excerpts from the Textual Discursive Analysis (MORAES; GALIAZZI, 2011) from the teachers licensed in Study of Religion, or Religious Studies, interviewed in the field research. As well as three findings resulting from its analysis – based on hermeneutics (GADAMER, 2011; 2015). That is: The distancing of Religious Studies between the Higher and Basic Education levels; The absence of a framework that describes in detail an epistemic-theoretical-methodological foundation of the interrelationships between Pedagogy and the Study of Religion and, or Religious Studies, as support for the teaching-learning process; And awareness of what is actually possible for a child to learn in the age group between five and six years old, with their respective justifications. Its conclusion came by observing inferences resulting from these analyzes and highlighting the record of observation of three new challenges that, consequently, arose from the findings. Of which, it is verified that they evoke a position of weaving examples of references – specifically written and that articulate the interrelations that cross the teaching-learning process of the object of knowledge – The self, the other and the us.

Keywords: Study of Religion/Religious Studies. CNCB. Religious education. Didactics. Identities and Alterities.

### **Introdução**

O presente trabalho pode ser considerado como a primeira socialização de

algumas inferências preliminares das pesquisas e estudos desenvolvidos para a elaboração de tese doutoral. Porquanto, como artigo científico apresenta o propósito de examinar os dados resultantes das análises das entrevistas abertas realizadas com professores de ER – para que seja possível entre os pares da Área promover o fomento do debate referente ao perscrutar esse exame<sup>4</sup>. Reflexionado com fundamentação legal a partir do sancionar da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), (BRASIL, 2018a) e das Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de Licenciatura em Ciências da Religião (DCNLCR), (BRASIL, 2018b)<sup>5</sup>.

### **Síntese da proposta**

### **Os Objetivos da Tese**

#### ***Objetivo Geral***

A pesquisa apresenta o objetivo de: analisar as inter-relações entre os entendimentos dos professores do componente curricular de Ensino Religioso na fundamentação do processo de ensino-aprendizagem da Unidade Temática “Identidades e Alteridades”, no primeiro ano do Ensino Fundamental, suportado pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) de acordo com a BNCC.

#### ***Objetivos Específicos***

Consequentemente, a dinâmica desse objetivo geral está articulada em três objetivos específicos:

1. Observar, constatar e correlacionar os entendimentos dos professores de ER em relação aos objetos de conhecimento que constituem a unidade temática

---

<sup>4</sup> Sublinhamos que se trata de uma discussão relativa a necessidade constatada de articular-se algumas inter-relações da natureza e da validade que atravessam a fundamentação epistêmica-teórica-metodológica do processo ensino-aprendizagem do objeto de conhecimento “O eu, o outro e o nós”, da Unidade Temática “Identidades e alteridades”.

<sup>5</sup> Com um recorte específico que trata desse objeto de conhecimento no 1º (primeiro) ano, do segmento dos anos iniciais, na etapa do Ensino Fundamental (EF), no nível da Educação Básica (EB).

Identidade e Alteridade.

2. Verificar quais as concepções didáticas que os professores de ER utilizam para fundamentar o processo de ensino-aprendizagem com base nos conhecimentos da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) ao considerar as orientações da BNCC.

3. Descrever e analisar as inter-relações entre os entendimentos dos professores de ER, a Didática e as bases da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) associadas na fundamentação epistêmica-teórica-metodológica dos conteúdos do componente curricular de Ensino Religioso.

### **Metodologia da Tese**

A fundamentação metodológica da tese, apropria-se das contribuições da Hermenêutica filosófica (GADAMER, 2011, 2015), posicionando-se de modo interpretativo e auto formativo quanto ao estudo dos dados extraídos da realização das entrevistas individuais abertas com cada um dos 13 professores participantes da pesquisa-ação que vai constituir a tese doutoral. E os procedimentos operacionais empregados são conforme a perspectiva da "Análise Textual Discursiva", segundo o sopesar de Moraes e Galiazzi (2011).

### **A voz do professor**

A seguir, ao apresentarmos alguns trechos de entrevista discorreremos sobre alguns aspectos do exame dos mesmos. Acentuando-se algumas características desses pontos essenciais de acordo com o que temos investigado e averiguado até o momento. Frisamos que assim como entre todos os professores entrevistados na nossa pesquisa em campo existem vários docentes que têm a graduação em Licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões) entre os três professores identificados pelos números 04, 06 e 10 também existe(m).

## **As Ciências das Religiões e o distanciamento entre o nível Superior e o da Educação Básica**

No sentido que sublinham os docentes a conclusão de que existe esse distanciamento, nestes trechos, estão relacionadas nas respostas da pergunta de número 3 (três)<sup>6</sup>, como observa-se quando o Professor 04 afirma – [19:05] referência em sua entrevista a sequência do tempo a partir dos 19 minutos e 05 segundos:

Olha, quando a gente (éh!) trata das Ciências das Religiões e muitas vezes a gente trata do Ensino Religioso a gente (éh!) é uma coisa e ao mesmo tempo a gente percebe uma separação (né?) {não é?}, a gente percebe uma separação. Porque a gente tem a impressão que a academia nem sempre ela tá {está} atrelada ao que a gente tá {está} vivenciando em sala de aula dentro do Ensino Religioso (ENTREVISTADO 4, entrevista pessoal, 2021).

Que também mostra uma “lacuna muito grande em falar de autores que trabalhem” o núcleo do conteúdo deste objeto de conhecimento (o “EU”) com uma fundamentação nas Ciências da(s) Religião(ões):

Porque o Ensino Religioso trabalha o fenômeno religioso e esse fenômeno religioso é o que que envolve as religiões (né?) {não é?}. Então, tá {está} lá as Ciências: Sociologia, Psicologia, Antropologia, pra {para} fundamentar isso e a gente na sala de aula ainda tentando pegar (éh!) conteúdos necessários pra {para} fundamentar. (éh!) Querendo ou não, dentro do Ensino Religioso a gente tem uma lacuna muito grande em falar de autores que trabalhe {trabalhem} o Ensino Religioso, não as Ciências. As Ciências a gente tem {nós temos} uma diversidade muito grande aí [...] (ENTREVISTADO 4, entrevista pessoal, 2021).

Efeito enfatizado por este Professor 04, na sequência do tempo a partir dos 22 minutos e 03 segundos ao dizer:

---

<sup>6</sup> Do “Roteiro Semiestruturado da Entrevista”, a saber: “Como docente, dada a importância do seu campo de conhecimento próprio da(s) Ciências da(s) Religião(ões) (suas subáreas como a: História da Religião, Antropologia da Religião, Sociologia da Religião, Psicologia da Religião etc.) em relação ao domínio do conteúdo do tema “O eu”, que autores e teorias o(a) senhor(a) utiliza para fundamentar epistemologicamente (a natureza e a validade) desse ensino com base nesta Ciência acadêmica?”.

É porque é uma (é uma, é uma) não há (um) uma pessoa que você beba da fonte, você fica como eu disse anteriormente, como garimpeiro, buscando. Agora eu não saberia nem lhe dizer um autor específico que a gente busque, ou que eu use como referencial pro {para} o meu trabalho no dia a dia (né?) {não é?}. Porque quando a gente vai tratar sobre o Ensino Religioso, a busca do “eu”, realmente, a gente fica garimpando. (ENTREVISTADO 4, entrevista pessoal, 2021).

### **Uma fundamentação epistêmica-teórica-metodológica neste processo de ensino-aprendizagem na qual as inter-relações entre a Pedagogia e as Ciências das Religiões estejam devidamente articuladas e pontuadas**

Por sua vez, a conclusão de uma ausência de um referencial que descreva detalhadamente essa fundamentação como suporte para o processo de ensino-aprendizagem, também tem sido verificada no contexto das respostas à pergunta de número 3 (três). Como nota-se no trecho do diálogo entre o Entrevistador e o Professor 10 – de acordo com a sequência da entrevista no tempo a partir dos 20 minutos e 21 segundos:

[20:21] Professor 10 - Quando eu trabalho com a questão da criança eu utilizo muito Piaget, me baseio mais na questão dele do desenvolvimento da criança; [20:34] Entrevistador - Aí no caso o senhor está falando (éh!, éh!) do ponto de vista da teoria...; [20:39] Professor 10 - Pedagógico!; [20:40] Entrevistador: ... teoria do conhecimento? Pedagógico, didático-pedagógico? Mas assim...; [20:43] Professor 10 - É, não seria especificamente da Ciências da Religião não!; [20:47] Entrevistador - (Mas assim...) Das Ciências das Religiões o senhor não trabalha pra {para} fundamentar (nem, nem) nem Psicologia, nem História, (nem) nem um autor, nenhuma Teoria?; [20:57] Professor 10 - Não..., não..., não! Eu utilizo mais Piaget, a questão pedagógica mesmo; [21:01] Entrevistador - Ok! (ENTREVISTADO 10, entrevista pessoal, 2021).

Consequentemente, quando no contexto dessa terceira questão consideramos as colocações dos demais Professores, o 04 e o 06, percebe-se:

[21:03] Professor 04

Então, dentro desses conteúdos necessários de trabalhar o eu [...] E venho pra {para} a

linha da Pedagogia e outras questões pra {para} poder tá {está} trabalhando isso no dia a dia dentro de sala de aula (ENTREVISTADO 4, entrevista pessoal, 2021).

[33:49] Professor 06

Olhe, eu acho assim: a gente tem que respeitar o cognitivo (né?) (da) da criança (né?). Então assim, nessa questão mais direcionada ao pedagógico (né?). Então a gente tem que procurar (éh!) trazer maneiras de se falar determinadas coisas que acaba {acabam} sendo mais complexas de uma forma mais simplória; (éh!) (e), e claro (né?), (éh!, éh!) é extrair (do) de um texto que possivelmente ele tenha assim um caráter (mais) (éh!) mais complexo (e) e fazer com que ele se torne mais simples pra {para} que a criança ela possa entender melhor (né?) (ENTREVISTADO 6, entrevista pessoal, 2021).

### **A conscientização do que de fato é possível para uma criança apreender nessa faixa etária com suas respectivas justificativas**

Ao observar-se a questão: o que uma criança pode aprender nessa faixa etária (do 1º ano)? Verifica-se que se trata de uma pergunta que abriga em suas respostas pontos essenciais, os quais atravessam diversas perguntas do "Roteiro Semiestruturado da Entrevista", mas que a seguir discorreremos sobre o sentido dessa indagação a partir da questão de número 10 (dez)<sup>7</sup>. Considerando um trecho da resposta do Professor 10:

[55:08] Professor 10

Como eu disse a você, a linguagem que a gente aprende na universidade ela não tem condições de a gente fazer isso dentro de sala de aula (né?) {não é?}. Eu uso mais uma base pedagógica, não uso uma base da Ciências da Religião. Quando eu falo sobre rito, eu não explico pros {para os} alunos um rito religioso (né?) {não é?}. Eu explico pra {para} eles, por exemplo, o rito de acordar de manhã cedo e escovar os dentes. Eu explico pra {para} eles que isso aí é um rito (né?) {não é?}. Você faz isso todo dia como um rito. Lavar as mãos antes de comer. Eu explico sem fundamento da Ciência da Religião, porque na Ciência da Religião a gente não ver isso (né) {não é?}. Então eu transporto essa questão do rito pra {para} uma linguagem que a criança consiga entender. Não baseada em conhecimento dentro da Ciência da Religião. [55:54] Entrevistador - Certo!; [56:00] Professor 10 - Faço uma adaptação (né?) {não é?}; [55:54] Entrevistador - No caso, no

---

<sup>7</sup> A saber: "Quais as principais dificuldades que o(a) senhor(a) acentua para desenvolver, com base nos saberes da(s) Ciências da(s) Religião(ões), a fundamentação epistemológica dos conteúdos do processo de ensino-aprendizagem deste aluno no componente curricular de Ensino Religioso?"

viés sempre pedagógico?; [56:00] Professor 10 - Pedagógico!; [56:01] Entrevistador - Mas nunca (éh!, éh!) pegando esse viés de uma forma introdutória (e) e ligando a alguma característica religiosa?; [56:15] Professor 10- Não!; [56:17] - Entrevistador - Certo! Ok!; [56:15] Professor 10 - De maneira simples, o mais simples possível (ENTREVISTADO 10, entrevista pessoal, 2021).

## Conclusão

Como se verifica, o exame das constatações dessas análises de entrevistas, indica a proposta de desafios a mais para os estudos que fundamentam o desenvolvimento da presente tese doutoral. Os quais, assim como desafiam aos demais pares, particularmente, mediante as responsabilidades como estudantes, pesquisadores e professores da Área das Ciências das Religiões, suspeitamos que o mais adequado a se realizar seja corresponder com o perseverar no contribuir com o processo da Didática das Ciências das Religiões no nível da Educação Básica.

O que a princípio supomos, ser da maneira mais coerente possível, face aos resultados averiguados é: tecer exemplos de referenciais – redigidos especificadamente – que pelo menos levem em conta 3 (três) pontos principais nos quais se articulem as inter-relações, a saber:

1. Uma fundamentação teórico-epistemológica de uma teoria filosófica que suporte um entender do ensinar nesta Unidade temática (“Identidades e alteridades”) esse objeto de conhecimento.

2. Uma fundamentação teórico-epistemológica dos princípios lógicos e psicológicos básicos para o aluno apreender o conteúdo<sup>8</sup>.

3. Demonstrar uma abordagem de dada sequência Didática nesta Unidade Temática “Identidades e alteridades” do objeto de conhecimento em estudo que torne possível reconhecer-se a distinção do conjunto dos caracteres do “Eu”.

Por fim, realmente o que se espera – segundo o objetivo intentado neste artigo – é que através do fomento das atuais análises esses desafios possam ser

---

<sup>8</sup> Como Sara Pain ao elaborar uma Teoria unitária do pensamento de um sujeito que aprende (ou não), ao correlacionar o par conhecimento/ignorância, pontuando “A função da Ignorância” (PAÍN,1999) e discorrer sobre a “Subjetividade e objetividade na relação entre desejo e conhecimento”, pois assim, o professor poderia abordar de modo mais adequado como o subjetivo “se constitui na esfera do desejo e é o que nos diferencia como pessoa singular” (PAÍN, 2012, p. 19).



considerados, no mesmo viés que marca a História da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil, em outras palavras, um esforço em conjunto de sua comunidade (estudantes, professores, pesquisadores, cientistas etc.). Para que, também, na Didática das Identidades e Alteridades o redigir especificadamente esses 3 (três) pontos possa ser uma construção reflexionada pelo maior número de mentes possíveis.

## Referências

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. 2018a.

BRASIL. *Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Brasília: MEC/Conselho Nacional de Educação/ Colegiado do Conselho Pleno, 2018b.

GADAMER, Hans-Georg. (1900-2002). *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Ênio Paulo Chiachini. 6. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano, v. 2).

GADAMER, Hans-Georg. (1900-2002). *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano, v. 1).

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Campo. *Análise textual discursiva*. Ijuí: Unijuí, 2011.

PAÍN, Sara. *A função da ignorância*. Tradução Maria Elísia Valliatti Flores. ed. ver. e atual. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda, 1999.

PAÍN, Sara. *Subjetividade e objetividade: relação entre desejo e conhecimento*. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. 2012.



## 6. A RELAÇÃO ENTRE AS MÍDIAS DIGITAIS E AS METODOLOGIAS ATIVAS NO ENSINO RELIGIOSO. "PERÍODO PANDÊMICO E PÓS-PANDÊMICO"

*THE RELATIONSHIP BETWEEN DIGITAL MEDIA AND ACTIVE METHODOLOGIES IN RELIGIOUS TEACHING. "PANDEMIC AND POST-PANDEMIC PERIOD"*

*Vanessa de Oliveira Fernandes<sup>1</sup>*

*Marinilson B. da Silva<sup>2</sup>*

GT 1 - Religião e Educação

### **Resumo**

A utilização das mídias digitais em concomitância com as metodologias ativas no Ensino Religioso foi a temática escolhida para esta pesquisa. Pretende-se analisar como se deu o uso desses meios e métodos dentro do ensino remoto no município de Parnamirim (RN) pelos professores de Ensino Religioso e que aprendizagens os professores tiraram desse momento na sua prática pedagógica no retorno às aulas presenciais. Para isso, busca-se responder à questão: é possível a utilização das mídias digitais e metodologias ativas, no período pandêmico e pós-pandêmico na disciplina de Ensino Religioso? Para responder à questão, essa pesquisa estruturou-se a partir dos seguintes objetivos específicos: observar a prática pedagógica dos professores, identificar os meios e métodos utilizados e dialogar com os professores sobre o processo de reconstrução de suas práticas. Para pensar as questões relativas às metodologias ativas, serão utilizadas as ideias propostas por John Dewey, Carl Rogers e Paulo Freire, que, apesar de pertencerem a tendências pedagógicas diferentes, têm em comum a proposta do aprendizado através da ação, a reflexão sobre as resoluções de problemas relacionados às vivências dos educandos, a significação dada aos conteúdos trabalhados e a valorização das experiências já vividas pelos alunos. Para refletir sobre as ideias e utilizações das mídias digitais, aplicaremos as conceituações propostas por Luís Mauro Sá Martinho. Através das reflexões desenvolvidas por José Manoel Moran, pretende-se alinhar às mídias digitais ao ambiente educacional. A metodologia a ser desenvolvida será de caráter exploratório através de pesquisa de campo e revisão bibliográfica. O processo de análise constará dos registros, entrevistas e materiais produzidos pelos professores da Rede Municipal de Parnamirim (RN). Visto que esta pesquisa está na sua etapa inicial de desenvolvimento, os resultados ainda estão em processo de construção.

Palavras-chave: Metodologias ativas. Mídias digitais. Ensino religioso.

### **Abstract**

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião. UFPB. E-mail: nessinhax116@hotmail.com.

<sup>2</sup> UFPB. Doutor em Educação. E-mail: professor.marinilson@gmail.com

The use of digital media in conjunction with active methodologies in Religious Education was the theme chosen for this research. It is intended to analyze how the use of these means and methods took place within the remote teaching in the municipality of Parnamirim (RN) by the Religious Education teachers and what learning the teachers took from this moment in their pedagogical practice in returning to classroom classes. For this, we seek to answer the question: is it possible to use digital media and active methodologies, in the pandemic and post-pandemic period, in the discipline of Religious Education? To answer the question, this research is structured around the following specific objectives: observing the pedagogical practice of teachers, identifying the means and methods used, and dialoguing with teachers about the process of rebuilding their practices. To think about issues related to active methodologies, the ideas proposed by John Dewey, Carl Rogers and Paulo Freire will be used, which, despite belonging to different pedagogical trends, have in common the proposal of learning through action, the reflection on resolutions of problems related to the experiences of the students, the meaning given to the worked contents and the valorization of the experiences already lived by the students. To reflect on the ideas and uses of digital media, we will apply the concepts proposed by Luís Mauro Sá Martinho. Through the reflections developed by José Manoel Moran, it is intended to align digital media with the educational environment. The methodology to be developed will be exploratory in nature through field research and literature review. The analysis process will consist of records, interviews and materials produced by teachers from the Municipal Network of Parnamirim (RN). Since this research is in its early stage of development, the results are still in the construction process.

Keywords: Active methodologies. Digital media. Religious teaching.

## **Introdução**

Essa pesquisa objetiva analisar o uso das metodologias ativas e dos meios digitais pelos professores da rede Municipal de Parnamirim durante o período da pandemia e refletir quais desses meios e métodos serão aproveitados também no período pós-pandêmico.

Com o advento da pandemia, causada pelo Corona vírus, que chegou ao Brasil nos primeiros meses do ano de 2020, se fez necessário uma adaptação do que já vinha sendo feito em sala de aula, para a implementação das aulas remotas. Contudo, as mídias digitais que eram usadas antes do período pandêmico não foram às mesmas usadas durante esse período. Dessa maneira, houve uma realocação de métodos e meios para que o estudante pudesse ainda participar de forma ativa do seu processo de aprendizado. Esse processo de adaptação não foi fácil, para isso me deduzi em examinar matérias de apoio e pesquisas que pudessem ajudar a

refletir a utilização desses meios e métodos dentro da disciplina de Ensino Religioso. Sem sucesso nesse processo entendi que se fazia necessário uma reflexão acerca do trabalho coletivo dos professores da Rede municipal de Parnamirim na disciplina de Ensino Religioso com relação ao uso das mídias digitais e metodologias ativas em concomitância no período pandêmico. E a partir dessas reflexões já iniciamos o diálogo sobre as aprendizagens que influenciarão nosso retorno as aulas presenciais.

Essa pesquisa caminhará dentro de uma diversidade de métodos. Quanto à abordagem, caminhará dentro da quantitativa e qualitativa, pois pretende alinhar a coleta de dados com as reflexões a partir dos diálogos com os professores da rede. Quanto à natureza será uma pesquisa aplicada, pois "objetiva gerar conhecimentos para aplicação prática, dirigidos à solução de problemas específicos. Envolve verdades e interesses locais." (GERHARDT E SOUZA, 2009, pg.35).

O trabalho metodológico se dará da seguinte maneira: 1. Criteriosa revisão bibliográfica; 2. Envio dos formulários; 3. Análise do material produzido pelos professores da rede; 4. Entrevistas com os mesmos.

### **Pensando meios e métodos**

As mudanças na sociedade, como um todo, demandam uma mudança de postura do professor em sala de aula e a isso estão atreladas as mudanças metodológicas. Apesar das metodologias ativas estarem sendo muito discutidas hoje, visto a quantidade de trabalhos produzidos nessa área, esse não é um tema novo, os teóricos da escola nova, que teve forte repercussão no Brasil, já preconizavam os ideais de valorizar o interesse dos alunos e incentivar o aprendizado pela ação, colocando o estudante no centro do seu processo de educação. (DIESEL, BALDEZ, MARTINS, 2017 p.272)

As ideias propostas pelas metodologias ativas, hoje, se resumem basicamente em:

um processo educativo que encoraja aprendizado crítico-reflexivo, onde o participante tem uma maior aproximação com a realidade, com isso possibilita uma série de

estímulos podendo ocorrer maior curiosidade sobre o assunto, pode-se propor inclusive desafios onde o participante busque solução, obtendo assim uma maior compreensão (CUNHA, CUNHA, MONTE, JESUS, 2017, p. 48).

Aprendizado através da ação, reflexão sobre as resoluções de problemas relacionados às suas vivências, dar significado aos conteúdos trabalhados e a valorização das experiências já vividas pelos alunos são ideias já pensadas por autores como John Dewey, Carl Rogers e Paulo Freire, apesar de pertencerem a tendências pedagógicas diferentes. A valorização da experiência, comum entre esses três autores, é vista ora sob perspectivas semelhantes ora sob perspectivas diferentes.

John Dewey fala sobre o “continuum experiencial” que diz respeito à qualidade das experiências vividas e sua relação com as experiências passadas e experiências futuras dos educandos: “A qualidade de qualquer experiência tem dois aspectos: o imediato de ser agradável ou desagradável e o mediato de sua influência sobre as experiências posteriores.” (DEWEY, 1979, p.16). Assim: “Desse ponto de vista, o princípio da continuidade da experiência significa que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algumas experiências subseqüentes.” (DEWEY, 1979, p.26).

Identificando que as experiências passadas modificam as experiências futuras compreende-se que é dever do professor não só respeitar os saberes que os educandos trazem, mas também discutir com eles próprios a razão de ser de alguns desses saberes em relação com o ensino dos conteúdos. (FREIRE, 2019).

Muito pertinente dentro da disciplina de Ensino Religioso, a valorização da experiência religiosa já vivenciada pelo estudante, pois a experiência religiosa não se dá somente numa dimensão relacional, com o mundo, com o outro e com o grupo, ela se estabelece também a partir de uma relação com o sagrado com o transcendente. (CROATTO, 2001). A experiência religiosa tem uma dimensão afetiva e rica de valores, é a partir da experiência religiosa que muitos alunos constroem grande parte da sua visão de mundo.

Outra característica bem marcante das metodologias ativas é o incentivo a curiosidade do aluno. Através dessa busca por novos olhares e perspectivas a

aprendizagem se torna muito mais significativa e próxima do educando. (LEITE, RAMOS, 2017).

Quando a curiosidade do aluno é aliada ao seu processo de aprender a aprender ele se torna um homem, autônomo ele compreende que nenhum conhecimento é garantido, mas que apenas o processo de procurar o conhecimento fornece a base da sua segurança (ROGERS, 2010).

Assim, se faz necessário, desenvolver em nossos alunos e alunas um espírito investigador e curioso, de quem não só procura as respostas para as questões da aula, ou para as questões da sociedade, mas para as questões da própria existência.

Aliando as metodologias ativas às mídias digitais, um conceito utilizado em geral para diferenciar da ideia de mídias analógicas, como a TV e o rádio que precisavam de uma base material. As mídias digitais não necessitam dessa base material e os dados são convertidos em sequências numéricas. (MARTINHO, 2014), tem sido cada vez mais possível para os educadores estabelecer pontes para a construção dos conhecimentos.

A educação através das mídias, sejam elas digitais ou analógicas, acontecem mesmo antes da criança ser inserida nos espaços de educação formal. Essa educação é prazerosa, nela se aprender a informar-se, conhecer aos outros e ao mundo, a sentir, a fantasiar e a relaxar. As mídias educam enquanto estamos entretidos. (MORAN, 1999).

Durante o período pandêmico essa ponte não mais foi uma opção, se tornou uma obrigação para todos os professores. O professor que não utiliza essas mídias, que podem ser potencializadas com o uso das metodologias ativas, acaba se distanciando da realidade de alguns alunos, prejudicando o processo de aprendizagem de seus educandos.

Utilizando as ideias de John Dewey (1979) sobre a qualidade das experiências oferecidas em sala de aula e a valorização da relação professor-aluno e estímulo a curiosidade proposto por Carl Rogers (2010) pretende-se elucidar os conceitos com relação às metodologias ativas. Serão utilizadas também as produções mais recentes, pois discutem a utilização desses métodos com um olhar para a realidade atual, como é o caso da coleção Metodologia Ativa Na Educação (2017), que traz um conjunto de artigos onde fazem uma reflexão sobre o uso das metodologias ativas

no fazer pedagógico. A partir do artigo Os Princípios Das Metodologias Ativas De Ensino – Uma Abordagem Teórica (2017) das autoras Aline Diesel, Alda Leila Santos Baldez e Silvana Neumam Martins pretende-se observar as convergências entre as metodologias ativas e outras abordagens já utilizadas na educação. Para refletir sobre as ideias e utilizações das mídias digitais aplicadas as conceituações propostas por Luís Mauro Sá Martinho (2014). Através das reflexões desenvolvidas por José Manoel Moran (1999) pretende-se alinhar às mídias digitais ao ambiente educacional.

Esses conceitos ideias e propostas serão sempre orientados pela pedagogia de Paulo Freire, pois entende-se que através da utilização desses meios e métodos o aluno desenvolverá uma postura de auto reflexão e de reflexão sobre o seu tempo e seu espaço. Dessa maneira, propõe-se uma abordagem das metodologias ativas e mídias digitais para uma educação não alienada e não alienante e que seja uma força para mudança e libertação. (FREIRE, 2020).

### **Considerações Finais**

Não passamos impune por nenhuma ação da qual participamos, a pandemia tendo sido um acontecimento de escala global e o ensino remoto uma adaptação que os professores tiveram que fazer também coletivamente. Entendo que essas aprendizagens deixarão marcas nas nossas práticas futuras. Por isso, se faz necessário uma reflexão sobre esse processo, e dessa maneira, retirarmos o que foi proveitoso para continuarmos colocando em prática. Esta pesquisa encontra-se na em processo inicial de elaboração, por isso os resultados ainda estão em de construção.

### **Referências**

CROATTO, José Severino. **As Linguagens Da Experiência Religiosa: Uma Introdução A Fenomenologia Da Religião**. São Paulo, Paulinas, 2001.

DEWEY, Jhon. **Experiência e Educação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.



DIESEL, Aline; BALDEZ, Alda Leila Santos; MARTINS, Silvana Neumann. **Os Princípios Das Metodologias Ativas De Ensino: Uma Abordagem Teórica**. Revista Thema. Lajedo RS, Volume 14, nº 1, p. 268 a 288, 2017. Disponível em: <http://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/404>, Acesso em: 12 Abr. 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia De A Autonomia Saberes Necessários À Prática Educativa**. São Paulo: Países e Terra, 2019.

GERHARDT, Tatiana Engel e SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos De Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MARTINHO, Luis mauro Sá. **Teoria Das Mídias Digitais: Linguagens, Ambientes E Redes**. Petrópolis RJ, Vozes, 2014.

MORAN, José Manuel. **O Uso das Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação na EAD – uma leitura crítica dos meios**. In Palestra proferida pelo Professor José Manuel Moran no evento " Programa TV Escola" - Capacitação de Gerentes", realizado pela COPEAD/SEED/MEC, Belo Horizonte e Fortaleza, 1999.

SILVA, Andreza Regina Lopes da; BIEGING, Patricia; BUSARELLO, Raul Inácio, organizadores. **Metodologia Ativa Na Educação**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2017.

ZIMRING, Fred. **Coleção Educadores: Carl Rogers**. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.



**GT 2**

**RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO**



## 7. NIETZSCHE E VATTIMO: LINGUAGEM COMO METÁFORA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PÓS-METAFÍSICA

*NIETZSCHE AND VATTIMO: LANGUAGE AS METAPHOR AND POST-METAPHYSICAL  
RELIGIOUS EXPERIENCE*

*André Luiz Alves da Silva*<sup>1</sup>

GT 2 - Religião como texto: Linguagens e produção de sentido

### **Resumo**

Para Gianni Vattimo, o anúncio de Nietzsche acerca da morte de Deus não é o fechamento definitivo ao discurso da religião. O próprio filósofo alemão, lembra Vattimo, diz que Deus ainda continua com sua sombra a projetar-se na sociedade. Também Nietzsche propõe a criação de novos deuses. Assim, Vattimo visualiza a possibilidade ainda na contemporaneidade de uma experiência religiosa pós-metafísica, entendendo-a como possível quando se refere a uma "liberação da metáfora". O objetivo desta comunicação é refletir acerca da potência da concepção de toda linguagem como metafórica, possibilitando, assim, a compreensão da experiência religiosa na contemporaneidade em uma hermenêutica pós-metafísica. Analisa-se um texto de juventude de Nietzsche, *Sobre verdade e mentira em um sentido extramoral (1873)*, no qual traça a genealogia da palavra, do conceito e da verdade, evidenciando a linguagem como invenção no tempo e, portanto, sempre desde sua origem, essencialmente metafórica. Em seguida articula-se este texto com o de Vattimo "O Deus que morreu", capítulo de seu livro *Depois da Cristandade: Por um cristianismo não religioso (2002)*, no qual o autor enfaticamente afirma a "liberação da metáfora" de seu sentido único como o que possibilitaria uma experiência religiosa pós-metafísica em mundo secularizado e plural. Espera-se, como resultado da proposta, mostrar um sentido em que a religião possa ser compreendida e estudada pelo filósofo e pelo cientista da religião, a saber, seu caráter linguageiro-metafórico. Tal caráter linguageiro-metafórico é sempre referente a um algo mais da experiência humana e, portanto, como linguagem, é um fenômeno da cultura passível de estudo científico.

Palavras-chave: Linguagem. Metáfora. Pós-metafísica. Religião.

---

<sup>1</sup> UMESP. Mestrando em Ciências da Religião. E-mail: andre@seo.adm.br

## Abstract

For Gianni Vattimo, Nietzsche's announcement about the death of God is not the definitive closure to the discourse of religion. The German philosopher himself, recalls Vattimo, says that God still continues to project his shadow into society. Nietzsche also proposes the creation of new gods. Thus, Vattimo visualizes the possibility even in the contemporaneity of a post-metaphysical religious experience, understanding it as possible when referring to a "metaphor release". The purpose of this paper is to reflect on the power of the conception of all language as metaphorical, thus enabling the understanding of contemporary religious experience in a post-metaphysical hermeneutics. We analyze a text by Nietzsche's youth, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), in which he traces the genealogy of the word, the concept and the truth, highlighting language as an invention in time and, therefore, always since its origin, essentially metaphorical. This text is then articulated with Vattimo's *Depois da Cristandade: Por um cristianismo não religioso* (2002), in which the author emphatically affirms the "metaphor release" from its meaning unique as that which would make possible a post-metaphysical religious experience in a secularized and plural world. It is expected, as a result of the proposal, to show a sense in which religion can be understood and studied by the philosopher and scientist of religion, namely, its metaphorical-language character. Such language-metaphorical character is always related to something more of the human experience and, therefore, as a language, it is a phenomenon of culture subject to scientific study.

Keywords: Language. Metaphor. Post-metaphysics. Religion.

## Introdução

Em 1882 no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* Nietzsche anuncia a morte de Deus. Este anúncio não deve ser entendido como uma forma de ateísmo. O filósofo não afirma a inexistência de Deus. Em resumo, trata-se do fim da metafísica como fundamento dos valores morais para a humanidade, depois de cerca de 2.500 anos de prevalência na história ocidental. Nietzsche constata a morte de Deus como um evento no qual a cultura europeia "abriu mão" dos fundamentos metafísicos, ao estabelecer o que a razão humana pode conhecer: não mais o mundo metafísico, mas apenas o mundo físico. São os tempos áureos do positivismo e que ainda respiram a crítica da razão pura de Immanuel Kant (leia-se "crítica" da razão, enquanto verificação dos limites daquilo que é possível a razão pura conhecer, da qual está fora o que vai além da experiência: Deus, liberdade e imortalidade). Entretanto, tal

evento, a morte de Deus, também é visto por Nietzsche como uma oportunidade. Um "mar aberto", diz no aforismo 343 do mesmo livro. Ora, com a perda do crédito da metafísica, ele visualiza a oportunidade da criação de novos valores pela humanidade. Valores diferentes dos que estavam baseados na metafísica, os quais trata-se de ilusões vindas de um além-mundo. Ilusões porque imaginavam uma permanência não vista na experiência do homem em sua vida na Terra: o Uno, o Ser, o Mundo Verdadeiro, O Bem, Deus, Alma etc. Ao passo que o que se experimenta é o contrário de tudo isso, a impermanência (nasce-se, cresce-se, sofre-se e morre-se), ou seja: multiplicidade, vir-a-ser, devir, mundo aparente etc. Aquelas ilusões metafísicas são criações que tentam lidar com essa impermanência, mas de forma negativa. Negando ao que é propriamente experimentado, vivido na pele, no corpo, de forma fisiopsicológica. Em outras palavras, valores que negavam a vida como ela é, pois é inegável seu caráter de impermanência. Por isso, o evento "morte de Deus" é oportunidade. Não para dizer que Deus não existe, mas para afirmar valores que afirmem a vida como ela é (*amor fati* – amor ao destino). Que não se tome, portanto, aquilo que diremos abaixo a respeito de Nietzsche, como simples relativismo.

### **Sobre Verdade e Mentira: Uma genealogia da palavra, do conceito e da verdade**

Em 1873, Nietzsche ditou um texto a seu amigo Carl Von Gusdorff, intitulado *Sobre verdade e mentira em um sentido extramoral*. Trata-se de um texto publicado postumamente. Entretanto, ele revela questões que serão desenvolvidas ao longo de toda a filosofia em outros de seus textos. Não é um texto que pretende apresentar uma verdade absoluta a respeito da linguagem. Isso seria uma contradição a seu próprio conteúdo. Conforme Giacóia, é todo ele uma metáfora. Uma fábula sobre a criação do conhecimento, na qual Nietzsche destituiu o caráter antropocêntrico do homem:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da "história universal": mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro

congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. Pois para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua com esse *páthos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo (NIETZSCHE, 2008, p. 25).

Tomando como ponto de partida esse excerto, extraímos três aspectos interessantes e que podem sintetizar o que Nietzsche desenvolve mais adiante: (1) o conhecimento é uma invenção humana, demasiada humana; (2) o homem não é o centro do universo e (3) a vida humana é desprovida de um sentido predeterminado e fixo.

Assim como na perspectiva da mosca, ela sente o universo inteiro como esvoaçante, o homem em sua perspectiva ilusória sente o mundo inteiro como aquilo que ele entendeu por meio do conhecimento que inventou. Por isso, Nietzsche conta nesta fábula a proveniência (a) da palavra, (b) do conceito e (c) da verdade, como invenções humanas no tempo. Estes três termos pontuam o processo que vai da invenção da linguagem e do conhecimento à falsa ilusão do sentido fixo e predeterminado.

Sobre (a), a proveniência da palavra, escreve Nietzsche "O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons" (NIETZSCHE, 2008, p. 30). Sem fazer muitas articulações argumentativas, Nietzsche apresenta a proveniência da palavra como uma reação de nossos estímulos nervosos a um objeto externo, os quais representamos por meio de um som. Portanto, desde já, uma metáfora: "De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora", da qual se seguirá outra metáfora "A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora.". Associando, portanto, processos fisiopsicológicos e linguagem, mostra o caráter inventivo da linguagem (1) e de sua proveniência: uma relação do indivíduo com as "coisas".



Sobre (b), a proveniência do conceito, escreve Nietzsche: "toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento" (NIETZSCHE, 2008, p. 34). Como decorrência da metáfora da palavra, as coisas que não são as mesmas, mas possuem apenas "semelhança de família" (GIACÓIA JÚNIOR, 2017, p. 207), são arbitrariamente reunidas sob um conceito advindo de metáforas reunidas (palavras). Consequência, diz Nietzsche, "Todo conceito surge pela igualação no não-igual" (NIETZSCHE, 2008, p. 35).

Como último estágio desse processo. Eis que surge (c), a verdade. Esta é oriunda de um esquecimento de sua proveniência como metáfora provocada ocasionalmente pelo estímulo nervoso. Isto é, referente a um momento específico e a uma situação específica. Passa pelo processo de conceituação que fixa uma suposta igualdade do que não é igual, unifica em algo único (essência) e deduz a permanência de uma suposta substância comum. A verdade é, pois, uma ilusão causada por um uso contínuo e irreflexivo das metáforas originais que acabaram por se fixar devido ao uso comum/compartilhado no decorrer do tempo:

O que é pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2008, p.36).

Não se poderia intuir de tudo isso que Nietzsche estivesse propondo uma ética do silêncio. Nietzsche reconhece o caráter comunicativo e do processo civilizatório que engendra a necessidade do conceito e da verdade. Antes, trata-se de resgatar o aspecto estético do momento originário em que nascem as palavras. Momento estético, no sentido grego de *aisthesis* – sentir o mundo. Palavras são, pois, sempre metáforas, sempre imagens transformadas em sons que se originam de nossa experiência com o mundo. Mas não são o mundo, portanto não podem estar fixadas

em verdades. Por isso, a morte de Deus, como morte de ilusórias verdades eternas, substâncias, essências, valores fixos etc. é um “mar aberto” e um convite à uma contínua invenção que não negue a experiência mesma com o mundo. Portanto, nos parece um resgate da linguagem em uma existência estética.

Entendemos que esta genealogia de Nietzsche acerca da linguagem como metáfora desdobra-se em reflexões acerca de todas as áreas da cultura humana. Para nossos interesses nas Ciências da Religião, interessa-nos verificar aí qual o “mar aberto” de possibilidades.

### **A liberação da metáfora**

Em um de seus ensaios, *Depois da Cristandade: Por um cristianismo não religioso* (2002), no capítulo intitulado “O Deus que morreu”, Vattimo propõe que o “anúncio da morte de Deus não fecha definitivamente o discurso relativo à religião” (VATTIMO, 2004, p. 20). Visualiza a possibilidade no contexto atual pós-moderno de um retorno da experiência religiosa, inclusive no âmbito da filosofia. Porém não mais com a objetividade da fixidez metafísica. Mas com o que ele denomina, inspirado em Nietzsche, a “liberação da metáfora”:

É desmantelada aquela hierarquia social entre as linguagens da qual, sempre Nietzsche, havia falado em seu longo fragmento juvenil *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Naquelas páginas, Nietzsche afirmava o caráter essencialmente metafórico da linguagem: cada um associa livremente um objeto uma determinada imagem mental e um som. Somente ao se estabelecer uma sociedade e uma casta de dominadores nasce a obrigação de se “mentir segundo uma regra estabelecida”, ou seja, de se usar, como única língua “apropriada”, as metáforas dos dominadores, fazendo com que outras linguagens sejam degradadas à condição de puras linguagens metafóricas ao campo do poético. Bem, o pluralismo, sem centro, da época pós-metafísica aboliu toda e qualquer possibilidade de se distinguir a linguagem metafórica da linguagem própria (VATTIMO, 2004, pp. 25-26).

Vattimo parte do mesmo texto de Nietzsche A expressão “liberação da metáfora” que ocorre no texto de Vattimo não chega a ser apresentada como um conceito ou categoria. Utiliza como uma forma de potencialidade discursiva que

torna possível o retorno do religioso no debate filosófico no âmbito do pensamento pós-moderno, no sentido de ser aceitável a experiência religiosa mesmo nesse novo paradigma que se apresenta como secularizado. Trata-se da "liberação da metáfora de sua subordinação a um sentido próprio" (VATTIMO, 2004, p. 26). Ou seja, que as metáforas/linguagens da cultura, incluindo a religião obviamente, são deslocadas de um sentido fixo e único. Isso é agora possível, por exemplo, devido ao encontro plural entre diversas culturas que obrigaria a uma certa relativização mútua de seus mitos, credos etc. Lembra que isto ainda está bem longe de ocorrer, pelo menos como assunção mesmo das culturas. Mas que o evento do encontro entre culturas é fatal no mundo pós-moderno. Citando Richardy Rorty, Vattimo lembra que as redescrições que as culturas fazem de si e das outras acabam se multiplicando ainda mais na necessidade de continuarem dialogando entre si (VATTIMO, 2004, p. 26). Além disso aponta que na pós-modernidade é impossível fazer defesas teístas e ateístas com base em verdades absolutas. Destaca-se, no ensaio do filósofo, o aceno que faz ao pós-colonialismo, como o terreno fértil à liberação da metáfora.

## **Conclusão**

A principal conclusão que queremos extrair de nosso excuro é o ganho epistemológico-metateórico possível para as Ciências e a Filosofia da Religião. Nosso "mar aberto" é conceber religião como metáfora. Para isso, a religião deve ser vista primeiro como linguagem. Religião é linguagem. Se é linguagem, é metáfora. Do ponto de vista do cientista da religião, este deverá ser capaz de fazer o caminho oposto que vai da metáfora religiosa ao seu momento originário, a saber, a experiência vivida pelo religioso e as relações com as "coisas" das quais houve a proveniência das metáforas que professa. A segunda conclusão é o ganho ético-estético. Do ponto de vista das religiões, o entendimento da linguagem religiosa como metáfora deve conduzir o religioso em diálogo com o outro quando enxergar em ambos as experiências originárias humanas que deram origem as mesmas, sem crer que nas próprias palavras estão a exata correspondência com o sagrado, mas apenas metáforas de sua experiência, isto é, maneiras de se referir as suas experiências singulares. Ainda, que se sinta liberado em sua relação estética com o

sagrado, não se fixando na verdade de velhas metáforas sem contato com a experiência real e concreta vivida na atualidade. Ao invés de voltar aos fundamentos, que se libere para uma estética religiosa com base em uma existência estética.

### **Referências**

GIACÓIA JÚNIOR, O. Nietzsche, antagonismos e a necessidade do ilógico: Semelhanças de família. *Limiar*, v. 4, n. 8, Campinas, p.204-226, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira. Tradução Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

VATTIMO, Gianni. Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

## 8. TEXTURA SENSORIAL-ESTÉTICA DE PILATO EN LA NARRATIVA MATEANA

### SENSORY-AESTHETIC TEXTURE OF PILATE IN THE MATTHEAN NARRATIVE

*Carlos Olivares*<sup>1</sup>

GT 02 – Religião como texto: linguagens e produção de sentido

#### **Resumo**

Esta comunicación propone examinar la figura de Pilato en el evangelio de mateo empleando las herramientas operacionales que la perspectiva sensorial-estética metodológicamente propone. El criticismo socio-retórico, es una perspectiva interpretativa que formula examinar un texto usando diferentes lentes metodológicos (ROBBINS, 1996a). Uno de estos lentes es la llamada textura interna, la cual establece el análisis literario y sincrónico de seis tejidos, siendo uno de ellos el de la textura sensorial-estética. Teniendo en mente la libertad metodológica que el criticismo socio-retórico establece (COMBRINK, 2003; ROBBINS, 2002; ROBBINS, 2004), el presente trabajo establece el examen de este último tejido al examinar la figura de Pilato en el Evangelio de Mateo. La textura sensorial-estética conjetura que la urdimbre literaria que conforma un texto expone directa o tácitamente sentidos de carácter heterogéneo. La implementación de las ejecuciones sensoriales que los personajes en un relato proyectan (pensamiento, emoción, sonido, etc.), constituyen, metodológicamente, un constructo literario. Es tarea del interprete observar la forma en que el autor o narrador de un texto caracteriza las acciones ejecutadas por los actores de una trama, sean estas expresadas en la conformación de la comunicación, la sensibilidad de un evento o la materialización de una acción.

Palavras-chave: Evangelho de Mateus. Criticismo Sócio-Retórico. Vernon Robbins. Textura Sensorial-Estética. Estudos Literários.

#### **Abstract**

This brief essay proposes to examine the figure of Pilate in the Gospel of Matthew, using the literary methodological tools offered by the sensory-aesthetic texture. Rhetorical criticism is an interpretative perspective that examines a text employing different methodological lenses (ROBBINS, 1996a). Inner texture is one of them, which establishes the literary and synchronic examination of six textures. The sensory-aesthetic texture belongs to the inner textual analysis. Having in mind the methodological freedom that rhetorical criticism offers (COMBRINK, 2003; ROBBINS, 2002; ROBBINS, 2004), this brief essay employs this last texture when analysing the figure of Pilate in Matthew's Gospel. The sensory-aesthetic texture conjectures that the literary plot of any text reveals diverse senses, directly or indirectly. Methodologically, the way the sensory actions are portrayed in a story - thoughts, emotions, sounds, etc. - need to be understood as literary constructs. The interpreter's task is to examine how authors or narrators characterize the actions

---

<sup>1</sup> UNASP-EC. Doutor em Teología.

perform by the actors of the plot in communicative and sensory events, or material actions.

Keywords: Gospel of Matthew; Socio-Rhetorical Criticism, Vernon Robbins; Sensory-Aesthetic Texture; Literary Studies.

## **Introducción**

La figura de Poncio Pilato es mencionada en más de una oportunidad en el NT (Mt 27,2- 65; Mc 15,1-44; Lc 3,1; 13,1; 23,1-52; Jn 18,29-38; 19,1-38; Hch 3,13; 4:27; 13:28 y 1 Ti 6,13). Esto ha llevado a que exista una producción literaria abundante en torno a su actividad histórica y narrativa (BOND, 1998; BOND, 1996; BOND, 2004). Sin embargo, es probable que todavía no se haya realizado un análisis literario de la textura sensorial-estética de los pasajes que mencionan a Pilato en Mateo. Este trabajo se propone explorar de una manera introductoria esta temática metodológica.

## **Metodología**

La metodología empleada en este trabajo comprende examinar la textura sensorial-estética de la figura de Pilato en la narrativa mateana. La textura sensorial-estética es parte del abanico metodológico propuesto por Vernon K. Robbins, y que él denominó criticismo socio-retórico (GOWLER, 2010; VAN ECK, 2001). Robbins establece que un texto está compuesto de diferentes tejidos, siendo uno de ellos el de la textura interna (ROBBINS, 1995; ROBBINS, 1996a; ROBBINS, 2009). Un examen de la textura interna procura entender el lenguaje como un vehículo de comunicación y persuasión, en donde el intérprete tiene la tarea de descifrar el intrincado literario que conforma un texto (ROBBINS, 1996a). En este enmarañado interno, existen asimismo otros tejidos. La textura sensorial-estética es uno de estos, la cual opera bajo la suposición de que un texto expone, narrativamente, directa o tácitamente sentidos de carácter diverso, y que estos construyen significados que conforman el accionar humano en un relato sincrónico (ROBBINS, 1996a; ROBBINS, 1996b; ROBBINS, 2004; OLIVARES, 2020).

La conformación del ser humano, a través de sus actos sensoriales, es examinada a partir de las premisas del criticismo socio-retórico, empleando la obra

de Bruce Malina (ROBBINS, 1995; ROBBINS, 1996a). Malina propone que el texto bíblico configura al ser humano a través de tres zonas del cuerpo. Estas son: (1) zona del pensamiento emocional (ojos y corazón), (2) zona del lenguaje auto expresivo (boca y oídos), y (3) zona de la acción premeditada (manos y pies) (MALINA, 1996; MALINA, 2001). Metodológicamente, estas funcionan interdependientemente, representando, antropológicamente, la personalidad del individuo.

El criticismo socio-retórico establece una libertad metodológica que le permite al interprete enfocarse en sólo un tejido, dejando el resto para estudios posteriores (COMBRINK, 2003; ROBBINS, 2002; ROBBINS, 2004). En vista de esto, el presente trabajo explora, de una manera introductoria, los resultados metodológicos que surgen al examinar la figura de Pilato en el Evangelio Mateo empleando estratégicamente una lectura sensorial-estética.

### **Lectura sensorial-estética de Pilato en Mateo**

En Mateo, Pilato es mencionado en las narrativas de la pasión y la resurrección. En cada una de ellas, el relato mateo establece descripciones sensoriales y estéticas, determinado literariamente la figura y accionar de Pilato en la narración.

Pilato es introducido por primera vez cuando los líderes religiosos llevan a Jesús para ser juzgado por él (Mt 27,1-2). La descripción sensorial-estética de Pilato en esta escena es omitida. Pilato no habla (boca-oídos), ni se mueve (manos-pies), y tampoco expone lo que piensa (corazón-ojos). Los que hablan, con todo, son los líderes religiosos que han traído a Jesús delante de él (Mt 27,12). Al hacer esto, Mateo establece la autoridad político-administrativa de Pilato, a quien llama de gobernador (Mt 27,2), y en quien descansa la aplicación de la pena capital (Mt 27,15).

En la escena siguiente, Jesús está delante de Pilato (Mt 27,11). Pilato es constituido en el centro del relato. Él es quien interroga (Mt 27,11), y a quien los líderes religiosos acuden para acusar a Jesús (Mt 27,12-13). Aquí Pilato expone la zona del lenguaje auto expresivo (boca-oídos), evidenciando el acto de hablar y escuchar (Mt 27,11-13). Asimismo, la caracterización de Mateo establece el área del pensamiento emotivo (corazón-ojos), "asombrándose" al ver la actitud de Jesús (Mt 27,14). Sin

embargo, Mateo omite una referencia explícita de la actividad premeditada (manos-pies). Esta omisión, con todo, envuelve que el plano desde el cual Pilato actúa personifica la autoridad que ejerce como gobernador, y por lo tanto su significación es tácita.

Seguidamente, Pilato deja la esfera privada en la que interroga a Jesús, presentándose junto con Jesús, y un malhechor llamado Barrabás, en frente de una multitud (Mt 27,15-26). El área del lenguaje auto expresivo (boca-oídos) está claramente retratada en el diálogo que Pilato tiene con la multitud, y en donde él escucha y hace escoger a la muchedumbre entre Jesús y Barrabás (Mt 27,17.21-23). Resulta interesante notar que Mateo, a través del uso de esta área, procure hacer notar que Pilato intenta revertir la condena de Jesús, arguyendo con la multitud qué tipo de crimen Jesús ha cometido para merecer la muerte (Mt 27,22-23). Mateo expone por primera vez la zona de la acción premeditada (manos y pies), describiendo inicialmente a Pilato como estando sentado en el tribunal (Mt 27,19). Como en el caso anterior, Pilato es el centro del relato, decidiendo lo que acontecerá con Jesús y Barrabás (Mt 27,15-26). Luego, Pilato lavará sus manos (Mt 27,24), exponiendo no sólo el área de la acción premedita (manos y pies), sino además la zona del pensamiento emocional (ojos y corazón); pues, como informa Mateo, él sabía que los líderes religiosos querían matar a Jesús por envidia (Mt 27,18). En este sentido, desde la perspectiva de Mateo, Pilato no es inocente, pues sabe que Jesús no merece la muerte, y aun así lo condena para ser crucificado.

Después de la crucifixión, Mateo informa que un discípulo de Jesús llamado José de Arimatea se presenta delante de Pilato para sepultar a Jesús (Mt 27,57-60). En esta ocasión, Mateo caracteriza a Pilato usando la zona del lenguaje auto expresivo (boca-oídos), describiéndolo como alguien que escucha y resuelve ordenar que José de Arimatea reciba el cuerpo de Jesús (Mt 27,57-58). Por otro lado, el accionar premeditado ocurre implícitamente (mano y pies), pues es Mateo quien señala que Pilato prescribe cumplir el pedido e José (Mt 27,58). Finalmente, Mateo omite mencionar una descripción explícita de la zona del pensamiento emotivo en Pilato.

Antes de la resurrección, los líderes religiosos piden que Pilato se encargue para que la tumba de Jesús esté bajo vigilancia (Mt 27,62-64). Pilato accede al pedido



y les permite usar una guardia con el fin de custodiar el lugar donde Jesús había sido sepultado (Mt 27,65-66). La única área presente en esta ocasión es la zona del lenguaje auto expresivo (boca-oídos), expuesta explícitamente por Mateo en la respuesta de Pilato (Mt 27,65). Es posible, sin embargo, que la actividad premeditada (manos-pies) ocurra en un segundo plano, describiéndolo nuevamente en una posición estática, en donde las personas acuden a él. Esto significa que Pilato continúa siendo el centro del poder civil en Mateo, y hacia el cual todos van.

En la última escena, con todo, la omisión de las áreas es completa (Mt 28,11-14). Esto ocurre pues Pilato sólo es descrito informativamente. Aun así, su mención revela la influencia de su autoridad aun cuando él está ausente (Mt 28,14).

## Conclusión

Un examen de la textura sensorial-estética de Pilato en Mateo expone una figura con autoridad, a quien todos van y de quien depende la administración del poder. Comparativamente, la única escena en la que Mateo caracteriza a Pilato con las tres zonas del cuerpo es aquella en que Jesús es juzgado públicamente. Si bien en las escenas previas y posteriores Pilato actúa con una o dos designaciones del cuerpo, en este episodio Mateo lo describe empleando explícitamente el área del pensamiento emotivo (corazón-ojos), la del lenguaje auto expresivo (boca-oídos) y la zona de la actividad premeditada (manos-pies).

Esto implica que, desde la perspectiva de Mateo, Pilato opera en el juicio público de Jesús empleando todos los sentidos y acciones que dan forma a la personalidad humana. En este sentido, al permitir que Jesús sea crucificado, él asienta esta resolución en una percepción y evaluación completa, y no parcial.

## Referências

BOND, H. K. The Coins of Pontius Pilate: Part of an Attempt to Provoke the People or to Integrate Them Into the Empire. **Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period**, v. 27, n. 3, p. 241-262, 1996.

BOND, H. K. **Pontius Pilate in History and Interpretation**. Cambridge: Cambridge

University Press, 1998.

BOND, H. K. Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor. **Expository Times**, v. 115, n. 7, p. 240-241, 2004.

COMBRINK, H. J. B. Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23. In: Gowler, D. B.; Bloomquist, L. G.; Watson, D. F. (eds.), **Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins**. Harrisburg: Trinity Press International, 2003. p. 1-35.

GOWLER, D. B. Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 33, n. 2, p. 191-206, 2010.

MALINA, B. J. **The Social World of Jesus and the Gospels**. London; New York: Routledge, 1996.

MALINA, B. J. **The New Testament World: Insights From Cultural Anthropology**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001.

OLIVARES, C. El ciego anónimo y el Ἀρχιτελώνης Zaqueo: Análisis de la textura narrativa y sensorial-estética de Lucas 18, 35-19, 10. **Theologica Xaveriana**, v. 70, n. p. 1-30, 2020.

ROBBINS, V. K. **Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation**. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996a.

ROBBINS, V. K. **The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology**. London: Routledge, 1996b.

ROBBINS, V. K. Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation. In: Eriksson, A.; Olbricht, T. H.; Übelacker, W. (eds.), **Rhetorical Argumentation in Biblical Texts: Essays from the Lund 2000 Conference**. Harrisburg: Trinity Press International, 2002. p. 27-65.

ROBBINS, V. K. The Sensory-Aesthetic Texture of the Compassionate Samaritan Parable in Luke 10. In: Ringe, S. H.; Kim, H. C. P. (eds.), **Literary Encounters with the Reign of God**. New York: T. & T. Clark, 2004. p. 247-264.

ROBBINS, V. K. **The Invention of Christian Discourse**. Blandford Forum, Dorset, UK: Deo Publishing, 2009.

ROBBINS, V. K. Social-Scientific Criticism and Literary Studies: Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation. In: Esler, P. F. (ed.), **Modelling Early Christianity: Social-scientific Studies of the New Testament in Its Context**. London: Routledge, 1995. p. 263-277.

VAN ECK, E. Socio-Rhetorical Interpretation: Theoretical Points of Departure.

**Hervormde teologiese studies**, v. 57, n. 1-2, p. 593-611, 2001.



## 9. A RELIGIÃO COMO TEXTO: PERSPECTIVA RICOEURIANA

### *RELIGION AS TEXT: RICOEURIAN PERSPECTIVE*

*Diclei Manoel da Silva*<sup>22</sup>

GT 2 - religião como texto: linguagens e produção de sentido

#### **Resumo**

Nesta comunicação temos por objetivo apresentar, por uma metodologia analítica a partir de alguns fragmentos da obra do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), características da sua prática hermenêutica e sua análise da religião considerando-a como texto. Veremos a concepção de texto e seus agregados e posteriormente a que modo a religião pode ser considerada um texto, segundo o viés do intelectual francês. Consideramos a linguagem e o discurso como elementos do texto, como uma comunicação viva. Esta, realiza-se por meio de diversos atos próprios, de modo que a leitura e a pregação, reatualizam o texto e o converte em fala portadora de significado. Há, desse modo, a libertação da presença corporal do leitor e, além disso, o fato do texto se libertar também de seu autor. Desse modo, a intenção que se espera do texto deve exprimir, da psicologia humana por trás da obra, a compreensão que o homem tem de si mesmo e de sua situação em relação ao autor com o seu primeiro público, enquanto destinatário originário do texto. Assim sendo, o texto traz em si um discurso que contém uma representação de mundo que já está criado e interpretado e, na medida em que dialoga com o outro, é capaz de gerar um novo acontecimento. Assim o é a religião enquanto prática humana que porta em si, uma possibilidade de sentido, um encontro com o transcendente que extrapola os limites da razão. Palavras –chave: Paul Ricoeur. Religião. Texto. Símbolo. Hermenêutica.

#### **Abstract**

In this communication, we aim to present, through an analytical methodology based on some fragments of the work of the French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), characteristics of his hermeneutic practice and his analysis of religion considering it as a text. We will see the conception of text and its aggregates and later how religion can be considered a text, according to the French intellectual's bias. We consider language and speech as elements of the text, as a living communication. This is carried out through various acts of their own, so that reading and preaching update the text and convert it into meaning-bearing speech. There is, in this way, the liberation of the corporeal presence of the reader and, besides, the fact that the text is also freed of its author. Thus, the intention expected from the text must express, from the human psychology behind the work, the understanding that man has of himself and of his situation in relation to the author with his first audience, as the original recipient of the text. Therefore, the text brings within itself a discourse that

---

<sup>22</sup> Mestrando em Ciências da Religião. PUC-Campinas. E-mail: padrediclei@hotmail.com

contains a representation of the world that is already created and interpreted and, insofar as it dialogues with the other, it is capable of generating a new event. So is religion as a human practice that carries in itself, a possibility of meaning, an encounter with the transcendent that goes beyond the limits of reason.

Keywords: Paul Ricoeur. Religion. Text. Symbol. Hermeneutics.

O conceito "texto" é tão relevante no sistema ricoeuriano, de modo que podemos afirmá-lo como a novidade trazida por esse filósofo francês ao pensamento contemporâneo. O entendimento desse conceito, visto como instrumento de linguagem e meio de compreensão, realça o lado simbólico do ser humano, tornando-se um paradigma epistemológico.

O texto traz em si um discurso que contém uma representação de mundo que já está criado e interpretado e, a medida que dialoga com o outro, é capaz de "gerar um novo acontecimento" (RICOEUR, 1976, p. 87).

Desse modo, o texto aparece "como o paradigma da comunicação no distanciamento, o que manifesta um caráter fundamental da historicidade humana, uma comunicação na distância e pela distância. Uma função positiva e produtora do distanciamento no centro da experiência humana, no cerne da história" (SALLES, 2009, p. 48).

Ao centralizar-se na concepção de texto, apresentado como paradigma epistemológico, Ricoeur vai além da tradição anterior na hermenêutica<sup>23</sup>. Estabelece um diálogo fecundo com os estruturalistas, os filósofos da linguagem, os mestres da suspeita, chega ao "conflito de interpretações", que opõe as perspectivas teleológicas às leituras arqueológicas. Diante desse conflito, o filósofo propõe "pensar mais e de outra forma", buscando as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica (MORI, 2012, p. 206).

Em Ricoeur há a passagem da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos". Onde o texto é uma "materialização" do símbolo. A partir dessa postura, de uma leitura fenomenológica, onde estuda as estruturas do voluntário e do involuntário, Ricoeur chega à uma leitura hermenêutica.

---

<sup>23</sup> oriunda de outros teóricos, dentre os quais, Schleiermacher (cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto), Dilthey (que opõe compreensão e explicação), Gadamer (que reitera esta oposição na dialética verdade e método), e Heidegger (que segue o "caminho curto" em sua hermenêutica da facticidade) (MORI, 2012, p. 206).

Em Ricoeur, o texto deve ser compreendido na dialética entre o evento e o sentido. É justamente em diálogo com o seu contexto específico que um texto produz o seu próprio mundo. Por mais irreal que seja, trata-se sempre de uma construção a partir do contexto da produção textual (GROSS, 1999, p. 34. 39-40).

Relacionado à concepção de texto ainda, aparece as noções "mundo do texto" e "coisa do texto". O "mundo do texto" deve ser visto como um real imaginário, um mundo ideal (GROSS, 1999, p. 34). Uma proposição de mundo expressa no texto que se dá, na medida em que no processo hermenêutico, se procura justamente a confrontação do intérprete com o que é interpretado. Interpretar um texto como um esboço de mundo a ser habitado a fim de ali esboçar possibilidades essenciais. É exatamente isso que Ricoeur denomina de "mundo do texto" (RICOEUR, 1974 p. 32, apud GROSS, p. 40). Trata-se, portanto, do ser-novo, resultante do texto.

O "mundo do texto" é, pois, o objeto propriamente dito da hermenêutica fenomenológica enquanto método ricoeuriano, uma vez que a ciência hermenêutica tem como tarefa primeira deixar aflorar esse mundo que o texto desvela diante de si (HIGUET, 2013, p. 461-462).

Adentrando na esfera religiosa, Ricoeur argumenta acerca da proposição de "mundo" que na linguagem bíblica, se chama "mundo novo", "nova Aliança", "Reino de Deus" é a "coisa" do texto bíblico mostrada na frente do texto que é visada indiretamente, sobretudo para além da suspensão do discurso descritivo, didático, informativo. Essa abolição traz referência aos objetos de nossa manipulação que faz aparecer o mundo de nosso enraizamento original (RICOEUR, 2011, p. 179).

Ao se referir a um mundo que não se situa no mesmo universo de seus leitores, a escrita não abole mas transforma, propicia um mundo que, todavia, não está no texto, o mundo do texto. Esse é o objeto da hermenêutica, que Gadamer chama de "coisa do texto" (RICOEUR, 1996, p. 186).

A expressão "coisa do texto", por sua vez, é a denominação que Ricoeur fez, da autonomia do texto e que trata do seu eixo hermenêutico. A coisa do texto não consiste em algo presente na intenção do autor, por trás do texto; nem na exclusividade da estrutura do texto<sup>24</sup>, mas se desdobra no texto e vai para além dele

---

<sup>24</sup> Assim, Ricoeur, nesse sentido, trilha um caminho distinto de Saussure, de uma redução ao sentido imanente e funcional da literalidade do texto (BARREIRA, 2014, p. 265).

(RICOEUR, 2011, p. 175). A “coisa do texto”, portanto, seria o mundo gerado e a projeção da obra fora de si mesma, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra (RICOEUR, 1989, p. 70) e que seria a tarefa primeira da hermenêutica (HIGUET, 2013, p. 460).

Ricoeur trabalha os problemas relacionados à “coisa do texto”, o Deus nomeado pelas distintas formas e gêneros literários e o leitor interessado que se sente implicado diante do texto reenviando às formas mais originárias dos textos que estão na origem do pensar a religião cristã (MORI, 2014, p. 70-71). Parte diretamente da manifestação do mundo pelo texto e pela escritura (p. 174). Questiona a função de revelação ligada à algumas modalidades de escritura, denominada por ele de “poética” enquanto categoria na qual a análise filosófica encontra sinais de revelação que - podem ou não - responder ou corresponder ao apelo não impositivo da revelação bíblica - (RICOEUR, 2011, p. 175).

Disso resulta também a categoria “mundo da obra”. Há uma homologia paradoxal que essa categoria estabelece entre uma visão de conjunto sobre algo e que é distinto, diante de outras perspectivas. Um exemplo disso é a revelação no sentido poético geral e a revelação no sentido especificamente bíblico. Disso advém a busca de uma compreensão conceitual e filosófica da revelação que leva Ricoeur a mergulhar no caráter especificamente religioso da revelação, da poética bíblica fazendo uma “filosofia da revelação”.

Na análise da religião, Ricoeur retoma Jaspers (AMBERDT, 2004, p. 279) ao remeter-se à ideia de “expressões-limite”. De modo que “Deus” como referente, é também o “inacabamento” e o que escapa a cada uma das formas originárias do discurso da fé (BARREIRA, 2014, p. 268). Ao longo dos Evangelhos, por exemplo, a parábola se torna uma forma modelar de expressão-limite que afeta todas as demais formas de discurso, tensionando-as para o limite paradoxal e imponderável de cada uma delas em separado e na circularidade de todas elas em seu conjunto (BARREIRA, 2014).

O termo revelação e sua problemática têm sua relevância para a compreensão da análise que Ricoeur faz da religião. Se a religião pode ser considerada um texto, ao analisar a religião judaico-cristã, admite que a revelação se mostra como a “coisa do texto”. Ao abordar a revelação, todavia, salienta que a presente questão caiu em



um superficialismo e que lhe cabe a tarefa de falar sem rodeios reconquistando a sua importância.

A posição que combato antes de tudo é a que opõe um conceito autoritário e opaco da revelação ao conceito de uma razão pretensamente senhora de si mesma e transparente para si mesma. Por isso meu tema será uma batalha em duas frentes: visa a conquistar um conceito de revelação e um conceito de razão que, sem nunca coincidir, podem pelo menos entrar numa dialética viva e promover juntos algo como um Inteligência da fé<sup>25</sup> (RICOEUR, 2011, p. 146).

Por outro lado, a perspectiva tradicional da revelação é resultante das ordens descendente e ascendente, ou seja, deve-se considerar a opinião do magistério (dimensão descendente) e a realidade de um povo crente (dimensão ascendente):

A doutrina de uma comunidade praticante perde o sentido do caráter histórico de suas interpretações e coloca sob tutela dos enunciados petrificados do magistério. Por sua vez, a confissão de fé perde a plasticidade e a fluidez da pregação viva e identifica-se com os enunciados dogmáticos de uma tradição e com o discurso teológico de uma escola cujo magistério impõe as categorias mestras (RICOEUR, 2011, p. 147)<sup>26</sup>.

Se a pretensão inaceitável da ideia de revelação é a de um *sacrificium intellectus* e de uma heteronomia total de acordo com o veredicto de um magistério de última instância. A pretensão antagônica da filosofia é a de uma transparência absoluta do verdadeiro e de uma autonomia também absoluta do sujeito pensante.

---

<sup>25</sup> Sobre isso ele também trabalha em Leituras 3v Sp. 327-351 onde Ricoeur reflete sobre a demonstração ontoteológica do *Proslogion* de Santo Anselmo, que para ele ocupa uma "posição estratégica sensível" (p. 327) no caminho percorrido desde as Escrituras Bíblicas até Nietzsche (cf. NR 5 in: RICOEUR, 2011, p. 145).

<sup>26</sup> "magistério" compreendemos como "a autoridade infalível da igreja no plano doutrinal, exercida no catolicismo pelo Papa e pelos Bispos (VATICANO II, LG,1964). As Igrejas protestantes, por sua vez, lembra Ricoeur não reconhecem o magistério. Afirma que achou "muito estranha" essa ideia pois, "em primeiro lugar não existe interpretação que seja simplesmente pessoal, subjetivista: ela sempre é feita numa comunidade. A condição comunitária do processo de interpretação implica, além disso, que a interpretação ocorra sempre dentro de uma tradição. É então, no contexto de uma tradição e para regular seu andamento, que se exerce algo como uma atividade de discernimento, às vezes por instrução mútua, mas mais fundamentalmente por certa relação hierárquica de mestre para discípulo. Acredito que essa relação pedagógica do poder ser eliminada, pois contém o essencial da ideia de magistério. É, portanto, numa comunidade e numa tradição que se exerce essa relação de ensinamento de mestre a discípulo, que como tal não inclui nenhum sentido jurídico e menos ainda disciplinar" (RICOEUR, 2011, nr. 7, p. 147).

A proposta de Ricoeur por uma nova perspectiva de revelação, não consiste em negar a especificidade do trabalho dogmático, nem no nível eclesial ou teológico<sup>27</sup>, mas complementá-lo. Assim, ressalta ele: "vou me esforçar para trazer a noção de revelação a seu nível original, que denominei, para simplificar, discurso da fé, confissão de fé" (RICOEUR, 2011, p. 148). Assim, a religião é passível de interpretação, resultante de um discurso de fé. Nesse sentido, portanto, a religião pode ser considerada um texto.

É essa dimensão referencial absolutamente original com obras ficcionais e poéticas que representam para Ricoeur, os mais fundamentais problemas hermenêuticos. E isso subjaz na religião.

O discurso religioso, segundo Ricoeur, é poético em todos os sentidos, uma vez que a escrita, o estilo dos grandes gêneros literários, apresenta a exterioridade de uma obra. A Bíblia, por exemplo, implicitamente abre o texto para um mundo, ou até para múltiplos mundos mostrados pela narração, pela profecia, pela prescrição, pela sabedoria, pelo hino (RICOEUR, 2011).

Ao fazer referência à poética, Ricoeur percebe que "nomear Deus" é uma atividade poética (que se expressa por uma polifonia bíblica) e excêntrica, visto que se volta para a "coisa" central: Deus, não se fechando na imanência do texto.

Ele prefere valorizar a linguagem poética para tratar da nomeação de Deus no conjunto dos textos bíblicos – linguagem esta que é afeita ao nosso "enraizamento originário" (RICOEUR, 1996, 188) e que antecede à linguagem especulativa (RICOEUR, 2011).

A inovação semântica do poético faz o leitor, simpaticamente habitar a "coisa do texto" que, no caso da herança judaico-cristã, significa uma nomeação limítrofe de Deus, que o reconhece embebido de mistério.

A hermenêutica ricoeuriana busca, trazer o texto ao mundo da ação: "Interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifesto diante do texto" (RICOEUR, 1986). A interpretação que o leitor realiza do texto, e que conseqüentemente da religião, explicita a interpretação que faz de si mesmo e do seu mundo (aqui entra o lado cultural e o que é recebido o é, segundo o modo de ser do recipiente: "quidquid

---

<sup>27</sup> Nesse sentido, Ricoeur ressalta o caráter derivado e subordinado do trabalho dogmático (RICOEUR, 2011, p. 148).

recipitur ad modum recipientis recipitur" (tudo que se recebe, de modo recipiente se recebe). Assim, compreende-se a si mesmo, diante do texto e da própria prática religiosa.

Do que foi mencionado, verificamos a existência de uma hermenêutica da religião feita por Ricoeur a partir da valorização da linguagem poética, no discurso sobre o fenômeno religioso, enquanto dimensão simbólica do ser humano de modo a definir a religião como passível de interpretação, portanto, como texto.

## Referências

AMBERDT, F.-X. **L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, en débat avec la New Yale Theology School**. Paris/Saint-Maurice: Cerf/ Saint-Augustin, 2004.

BARREIRA, Marcelo Martins. Acesso filosófico ao religioso pelos círculos hermenêuticos de Ricoeur. **Síntese - Rev. de Filosofia** v. 41 n. 130 (2014): 259-268. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2953>. Acessado em 10 de jan. de 2021.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2 n. 1 (1999): Numen 02, p. 33-49. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21748> Acessado em 02 de Fev. de 2021.

HIGUET, Etienne Alfred. Hermenêutica da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo; Paulinas, 2013, p. 457-468.

MORI Geraldo De. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. **Teoliterária** V. 2 - N. 4 – 2012 P. 203-239. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22909>. Acessado em 01 de Mai. de 2020.

\_\_\_\_\_. **Paul Ricoeur e a teologia**. 2014. Disponível em: [https://www.theoria.com.br/edicao15/paul\\_ricoeur\\_e\\_a\\_teologia.pdf](https://www.theoria.com.br/edicao15/paul_ricoeur_e_a_teologia.pdf) . Acessado: 02 de fev. de 2021.

RICOEUR, Paul, JÜNGEL, Eberhard. **Metapher**. München: Christov Kaiser, 1974, p. 5-23.

RICOEUR, Paul. **Introducción a la simbólica del mal**. Argentina: Ediciones Megápolis:1976.

\_\_\_\_\_. **O conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago Editora. Tradução de Hilton Japiassu. 1978.

\_\_\_\_\_. **Leituras 3. Nas Fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola,1996.

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986

\_\_\_\_\_. **Do texto à acção: Ensaios de Hermenêutica II**. RÉ-S-Editora, Ltda: Porto- Portugal, 1989.

\_\_\_\_\_. **Escritos e Conferências 2. Hermenêutica**. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola. 2011.

SALLES, Walter Ferreira. Paul Ricoeur e a hermenêutica de si no espelho das palavras. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 47, p. 41-57, 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2019v17n52p414>. Acessado em 01 de Mai. de 2020.

## 10. VIVÊNCIAS E MEMÓRIAS MARCADAS PELA ORALIDADE: ANÁLISE DA PRODUÇÃO DE SENTIDOS NO COTIDIANO DE BENZEDORES E BENZEDEIRAS

EXPERIENCES AND MEMORIES WELL MARKED BY ORALITY: ANALYSIS OF THE MEANINGS PRODUCTION IN THE DAILY ROUTINE OF HEALERS

Giseli do Prado Siqueira<sup>1</sup>

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro<sup>2</sup>

GT2 - Religião como texto: linguagens e produção de sentido

### Resumo

A pesquisa sobre o ofício de benzer, realizada a partir de 2015, no município de Poços de Caldas – MG, resultou no inventário para o tombamento do bem como cultura imaterial na localidade. Benzedores e benzeadeiras, nas entrevistas, descreveram aprendizagens, experiências e práticas reveladoras de uma sabedoria milenar, instigando-nos a perguntar: o ofício de benzer é um dom ou uma missão? Memórias registradas em pílulas audiovisuais tornaram-se objeto da análise da produção de sentidos no cotidiano dos agentes do ofício de benzer. Objetiva-se, com essa investigação, examinar a força motriz que impulsionou cada agente a essa prática, na dinâmica das relações sociais que são reafirmadas por suas produções discursivas. Em seu aspecto geral, o estudo de cunho qualitativo será subsidiado metodologicamente pela análise de práticas discursivas (SPINK, 2013), definidas por meio de três dimensões básicas: a linguagem (dinâmica, vozes e repertórios interpretativos), a história e a pessoa. As entrevistas cotejadas em pílulas audiovisuais, como prática discursiva, possibilitaram compreender a distinção entre os termos missão e dom, tal como emerge das falas, e não os capturar em categorias definidas *a priori*, condenadas ao uso circular de sentidos já produzidos. Mas, reconhecê-las como tessituras, num processo dinâmico, ressignificado no cotidiano oportunizando a produção de sentidos singulares.

Palavras-chave: Ofício de benzer. Produção de Sentidos. Práticas discursivas.

### Abstract

The research on the craft of blessing, held since 2015, in the municipality of Poços de Caldas – MG, resulted in an inventory for the property registration as an immaterial culture in the locality. Prayers and healers, in the interviews, described learning, experiences and practices that reveal an ancient wisdom, prompting us to ask: is the craft of blessing a gift or a mission? Memories, recorded in audiovisual pills, became the object of analysis of the production of meanings in the daily lives of agents in the profession of blessing. The objective of this investigation is to examine the motive

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutora em Ciências da Religião. E-mail: giseli@pucpcaldas.br

<sup>2</sup> PUC Minas. Bacharel em Direito. E-mail: giuquinteiro@gmail.com

force that drove each agent to this practice, in the dynamics of social relations, and that are reaffirmed by their discursive productions. In its general aspect, the qualitative study will be methodologically subsidized by the analysis of discursive practices (SPINK, 2013), defined through three basic dimensions: language (dynamics, voices and interpretive repertoires), history and the person element. The interviews in audiovisual pills, as a discursive practice, made it possible to understand the distinction between the terms mission and gift, as it emerges from the speeches, and not to capture them in categories defined for instance, doomed to the circular use of meanings already produced. However, recognizing them as tunes, in a dynamic process, resignified in everyday life, providing opportunities for the production of unique meanings.

Keywords: Blessing Craft. Meanings Production. Discursive practices.

## Introdução

O ofício de benzer em Poços de Caldas - MG tornou-se a tessitura das investigações empenhadas nos últimos anos pelo grupo de pesquisa: Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces, registrado no Diretório de Grupos da CNPQ. Etapas sucessivas dessa investigação propiciaram o reconhecimento e a valorização das práticas de benzimentos dos agentes desse ofício e do desejo de salvaguardar esse *bem* como patrimônio de cultura imaterial.

A princípio, a proposta de pesquisa visou identificar e mapear os agentes do ofício de benzer no planalto poços-caldense e, por meio de entrevistas<sup>3</sup>, conhecer suas trajetórias, suas práticas e os benzimentos mais recorrentes no cotidiano. Os registros desse percurso compõem as pílulas audiovisuais e o documentário "Saberes de Cura".

A pluralidade de informações e a singularidade dos benzimentos contribuíram para encontrar os meios legais para salvaguardar esse *bem* como cultura imaterial e preservá-lo da extinção, tendo em vista, que poucos sucessores estão sendo

---

<sup>3</sup> O roteiro de entrevistas contou com os dados básicos do entrevistado, a trajetória religiosa, o ofício de benzer e os benzimentos. Perguntas direcionaram cada eixo temático, mas havia a liberdade de discorrer sobre as questões ou não. Essa flexibilidade nos levou a considerar a entrevista como uma narrativa de vivências e memórias do ofício de benzer. As entrevistas foram realizadas na residência das pessoas, o que foi proposto e aceito por elas com assinatura do Termo de Consentimento e Livre Esclarecido. Destaca-se que a pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa, em todas as etapas, tendo recebido o parecer favorável e o número CAEE: 43649215.1.0000.5137 e posteriormente o seu desdobramento: O inventário de plantas utilizadas no ofício de benzer em Poços de Caldas, com parecer favorável e número CAEE: 01575218.5.0000.5137.

preparados para o ofício de benzer. E para essa finalidade foi importante apropriar-se do Inventário de Referência.

O inventário é a composição de um corpo documental, por vários instrumentos, do conhecimento e reconhecimento do mérito de um bem cultural que possa representar a memória coletiva e, no caso do ofício de benzer, uma sabedoria milenar perpetuada pela oralidade. Reunir toda documentação e organizá-la num *dossiê* foi mais uma fase da pesquisa.

Outro componente importante do inventário foi a catalogação, realizada, com auxílio de pesquisadores na área de botânica, das plantas medicinais empregadas nos benzimentos e indicadas para curar os males: espinhela caída, vento virado, bicha assustada, feridas, torções, vitiligo, estresse, inveja, dor de barriga, dor de cabeça, resfriado, tosse, alergia, angústia, ansiedade e até mesmo a depressão.

E, ao finalizar o *dossiê*, fez-se necessário caracterizar os agentes a partir de si mesmos. Naquele momento éramos apenas porta-vozes dos benzedores e benzedoras, pois a pesquisa se colocou a serviço da sociedade, daqueles e daquelas que praticam a alteridade; e com relação aos atendimentos, demonstram uma escuta atenta às necessidades daqueles que recorrem aos agentes do ofício de benzer.

Como pesquisadores, pautamo-nos em subsídios teóricos para sustentar ou refutar as nossas hipóteses. E, em muitos momentos, fazemos recortes das entrevistas para ilustrar os nossos relatórios, instrumentalizando-as para validar as nossas produções científicas. Não desmerecemos a importância dessas construções, mas descobrimos que isso não fazia sentido quando se tratava de dar voz e vez aos agentes do ofício de benzer.

Para resguardar as narrativas como expressões próprias e carregadas de significados, como eixo gerador do processo, precisamos nos desprender de qualquer aproximação com conceitos já construídos. Nas narrativas, foi possível identificar o que o agente traz como argumento e explicação para assumir e manter o ofício de benzer. É esse itinerário que descreveremos a seguir.

## **Dom e missão: chaves de leitura na produção de sentidos de benzedores e benzedoras no planalto poços-caldense**

Definir e caracterizar os agentes do ofício de benzer foram tarefas árduas empreendidas na análise das narrativas, buscando as aproximações e distanciamentos de cada entrevistada e entrevistado para argumentarmos a favor da valorização e revitalização dos benzimentos. Talvez, a motivação e/ou motivações para a prática de benzimentos fosse a gênese da dedicação de uma vida inteira.

Ficamos atentos a essa questão sem ignorar quaisquer pretextos e situações que situam e ressitua o mundo dos símbolos, das rezas e da cura aos males do corpo e da alma. Nessa “imersão” em linguagens, deparamo-nos com duas palavras: dom e missão e, passamos a nos perguntar: o ofício de benzer é um dom ou missão?

Após revistarmos todo acervo das narrativas<sup>4</sup>, em seus aspectos dinâmicos e interativos, chegamos à conclusão de que o alicerce das alegações estava em ressaltar que há diferenças entre os termos, mas não nega que entrelaçamentos podem ocorrer por intermédio da fé ou quando os agentes tornam-se instrumentos da ação divina. Isso emergiu das falas e não de categorias pré-definidas.

Ao nos aproximarmos das vivências e das memórias, marcadas pela oralidade, que na interação social produzem sentidos, encontramos com outro fato interessante, muitos agentes expõem que seus antepassados também benziavam. Há perpetuação de benzimentos em gerações subsequentes.

Uma benzedora assim relata: “minha mãe era benzedora, duas irmãs mais velhas também. Aprendi muitas coisas, mas continuo benzendo como minha avó me ensinou aos oito anos.” (SOUZA, 2016). O repertório familiar, a prática em ambiente de convivência e outras experiências de aprendizagem não substituíram a força ancestral da transmissão da sábia avó, que fez do seu dom a missão e jamais permitiu a interrupção.

Situações cotidianas e emergentes também são valorizadas nas falas quando tratam da disposição para o benzimento. É possível destacar que um benzedor de

---

<sup>4</sup> As narrativas podem ser entendidas como práticas discursivas, “por meio da qual se produzem sentidos e constroem versões da realidade.” (PINHEIRO, 2013, p. 159)



origem rural cresceu com o avô benzendo e fazendo remédios para distribuir aos necessitados. Depois acompanhou sua mãe atendendo as pessoas que recorriam a sua porta em busca de benzimento e, mais tarde, quando o filho pequeno chorava todas as noites e o desespero o fez reproduzir os mesmos gestos eternizados na memória, por conviver com a prática e internalizá-la sem necessidade de explicações, ou seja, aprendeu observando os mais velhos. E, segundo ele: "deu certo, resultou na minha missão, no meu ofício." (GARCIA, 2016).

Nesse aspecto, concordamos com a contextualização de ofício, missão e dom apresentada pelos autores Alves, Caldas e Teixeira, quando afirmam:

o termo ofício aqui é compreendido por missão, sacerdócio algo que vai além do que é realizado apenas profissionalmente. Portanto, quando referimos que a benzedeira exerce o ofício da benzeção estamos dizendo que ela leva consigo uma missão. Esta missão estabelece a relação entre a benzedeira e a pessoa que busca a benzeção. O dom é obtido através de uma experiência mística (Quintana, 1999) que confere à benzedeira poder e força espiritual e como consequência o compromisso de não negar atendimento a todos que buscam a benzeção. (ALVES; CALDAS; TEIXEIRA, 2016, p. 109).

Fora do ambiente familiar, a aprendizagem ganha novos personagens, mas não perde a vitalidade da transmissão e da missão. Uma benzedeira idosa descreve inicialmente todo o preconceito sofrido durante décadas pela atribuição de bruxaria às suas ações. Curiosamente apresenta que nunca soube de um familiar que benzesse, mas sabia de vários parentes que buscavam por essa ajuda. Sua iniciação no ofício de benzer efetuou-se por meio de um vizinho, que escolheu quatro crianças da comunidade para repassar tudo que sabia. De modo que ela justifica ter ouvido como orientação que: "poderia escolher o momento em que começaria a benzer, jamais estaria livre dessa missão porque tinha o dom." (SILVA, 2016).

O ordenamento da missão pode advir da tradição religiosa, por meio do líder religioso, como relata a benzedeira mais idosa que entrevistamos. Ela narra ter sido criada e iniciada num terreiro de Candomblé da Bahia, dentre algumas funções desempenhadas no ambiente religioso por ordenação, ela ouviu: "com quatorze anos, casada, você começará a benzer pessoas. Esse dom maravilhoso que você recebeu de Deus será a sua missão até a morte." (GOMES, 2016).

Outro caso curioso foi detalhado por uma benzedeira que hoje se dedica a atender crianças e animais. Ela comenta que as orientações espirituais de benzimento tiveram raízes em seus sonhos por intermédio de uma mentora. Na mesma ocasião, o esposo, com problemas de saúde, passou por atendimentos na Umbanda e foi lá que ouviu: "a preta velha já fez sua escolha, você fará limpezas espirituais e promoverá a cura através do benzimento, é a sua missão. Nunca lhe faltará assistência, ela estará com você em todos os momentos dizendo como fazer." (BRAGA, 2016)

Possivelmente, a busca por ajuda ao marido a colocou a serviço de outros que precisam de ajuda. O que pode ser corroborado pela afirmação de que: "a benzedeira possui além desta força espiritual, o seu dom, sua fé em um ser superior, capaz de proporcionar o alívio aos sintomas, mas apenas a sua não é suficiente. É necessário que aquele que busca a benzeção também creia." (CALDAS; ALVES; MENEZES, 2016, p. 170).

As dimensões apresentadas da linguagem (narrativas), das histórias (cotejamentos das narrativas que explicam as motivações e a manutenção do ofício de benzer) e das pessoas (agentes do ofício de benzer) nos possibilitou a análise das práticas discursivas em que a "reflexão teórica não constituiu apenas um apêndice à problematização dos temas estudados" (SPINK, 2013, P. 37), mas compreender a própria dinâmica da produção de sentido.

### **Considerações finais**

A pesquisa, em continuidade, é sempre velha e nova, ou seja, os agentes são velhos conhecidos, já com certo tom de intimidade, mas tornam-se novidadeiros quando descrevem suas vivências e memórias repletas de significados, ressignificados no tempo vivido, num processo dinâmico e na relação dialógica desses agentes e das pessoas que a eles recorrem.

Procuramos trazer os cotejamentos realizados nos registros da pesquisa e demonstrar que diferentes situações e motivações foram molas propulsoras no ingresso e na manutenção do ofício de benzer como produção de sentido no

cotidiano. O dom e a missão foram chaves de leitura para entender a construção social desses conceitos e dos entrelaçamentos tecidos nas histórias e nas pessoas.

A análise de práticas discursivas, como metodologia, oportunizou que as vozes dos agentes protagonizassem a descrição e a caracterização do ofício de benzer no Inventário de Referência, pelo qual se deu início ao processo de valorização e tombamento desse bem como cultura imaterial no município de Poços de Caldas – MG.

Não conseguimos esgotar aqui a totalidade da pesquisa, mas reconhecer os que limites nos permitem apresentar mais uma etapa que hora é imprescindível à sociedade na preservação do que a constitui como produtora de sentido.

## Referência

ALVES, Maria Jeane dos Santos; CALDAS, Marcus Tulio; TEIXEIRA, Zirlana Menezes. História e historicidade das benzedeadas. In: AQUINO, Thiago A. Avelar de; CALDAS, Marcus Tulio; PONTES, Alisson de Menezes. **Espiritualidade e Saúde: teoria e pesquisa**. Curitiba: CRV, 2016.

CALDAS, Marcus Túlio; ALVES, Maria Jeane dos Santos; MENEZES, Anderson de Alencar. Benzeção e busca de sentido: uma reflexão a partir das práticas das benzedeadas. **Revista Cultura Teológica**. Ano XXIV, n. 87, p. 161- 177, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i87.28558/20045>. Acesso em 27 set. 2021.

PINHEIRO, Odette de Godoy. Entrevista: uma prática discursiva. In: SPINK, Mary Jane (org.) **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2013. EBOOK. Disponível em: [https://www.dropbox.com/s/8doiy1qqvef7z0s/SPINK\\_Praticas\\_discursivas\\_e\\_producao\\_FINAL\\_CAPA\\_NOVA.pdf](https://www.dropbox.com/s/8doiy1qqvef7z0s/SPINK_Praticas_discursivas_e_producao_FINAL_CAPA_NOVA.pdf). Acesso em: 27 set. 2021.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A Ciência da Benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru: Edusc, 1999.

SABERES DE CURA. Direção: Lúcio Carvalho e Pedro Vaz Peres. Produção: Labcom PUC Minas, 2016. Pílulas audiovisuais. (26 min.) son., color.

SPINK, Mary Jane (org.) **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2013. EBOOK. Disponível em:

[https://www.dropbox.com/s/8doiy1qqvef7z0s/SPINK\\_Praticas\\_discursivas\\_e\\_producao\\_FINAL\\_CAPA\\_NOVA.pdf](https://www.dropbox.com/s/8doiy1qqvef7z0s/SPINK_Praticas_discursivas_e_producao_FINAL_CAPA_NOVA.pdf). Acesso em: 27 set. 2021.

## 11. PROTO-PALAVRAS: O ANTES DE VIR A EXISTIR

### *PROTO-WORDS: BEFORE COMING INTO EXISTENCE*

*Letícia Alves Duarte Corrêa*<sup>1</sup>

GT2 – Religião como texto: linguagens e produção de sentido

#### **Resumo**

Na narrativa da criação em Gênesis 1, a terra sem forma e vazia passou a existir através da palavra. No prólogo de João, em referência a esta criação, lemos que "no princípio era o Lógos", e este Lógos pelo qual tudo foi feito "se fez carne e habitou entre nós". A poesia enquanto *poiésis*, criação, é a forma de linguagem pela qual o Poeta maior, Deus, traz a existência aquilo que antes não existia. Como forma de linguagem, a poesia funda povos e os poetas já foram legisladores e profetas, hierofantes, os condutores da experiência do sagrado. Sendo assim, esta comunicação tem por objetivo apresentar o conceito da palavra poética trabalhada por Karl Rahner em relação à poesia "Antes do nome" da escritora mineira Adélia Prado, conduzindo assim as figuras do teólogo e do poeta em um caminho de práxis para uma teopoética. As proto-palavras são as primeiras palavras, aquelas capazes de revelar aquilo que é dito pelo Totalmente Outro, são as palavras evocadoras do mistério. Antes do mundo vir a existir uma palavra foi dita. A poesia, por sua vez, apreende a palavra primeira, e esta palavra é dita ao poeta. Sendo reconhecedores da palavra poética podemos encontrar "o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe", pois "quem entender a linguagem entende Deus".

Palavras-chave: Proto-palavras. Poesia. Teopoética. Linguagem. Palavra.

#### **Abstract**

In the creation account in Genesis 1, the formless and void earth came into being through the word. In John's prologue, in reference to this creation, we read that "in the beginning was the Logos", and this Logos by which everything was made "became flesh and dwelt among us". Poetry as *poésis*, creation, is the form of language through which the greatest Poet, God, brings into existence what did not exist before. As a form of language, poetry founds peoples and poets were once legislators and prophets, hierophants, conductors of the experience of the sacred. Thus, this communication aims to present the concept of the poetic word worked by Karl Rahner in relation to the poetry "Before the name" by writer Adélia Prado from Minas Gerais, thus leading the figures of the theologian and poet on a path of praxis to a theopoetic. The proto-words are the first words, those capable of revealing what is said by the Totally Other, they are the words that evoke the mystery. Before the world came into being a word was spoken. Poetry, in turn, apprehends the first word, and this word is said to the poet. Being recognizers of the poetic word we can find "the splendid chaos

---

<sup>1</sup> Mestra em Teologia (PUC-Rio). E-mail: ticialves@ymail.com

from which syntax emerges", because "whoever understands language understands God".

Keywords: Proto-words. Poetry. Theopoetics. Language. Word.

## Introdução

"No princípio Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. **Disse Deus:** 'Haja luz', e houve luz" (Gn 1,1-3a). A palavra é precursora da existência do mundo, na narrativa da criação tudo se forma pela palavra, é a linguagem que constitui a existência.

Por sua vez, a palavra que se encontra na criação encarna e se torna a linguagem da salvação do ser humano. O Lógos, que como nos apresenta o prólogo de João, "se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14). O cristianismo é essencialmente uma religião de palavra, antes apenas oral, depois escrita, e uma religião de linguagem.

Sem linguagem não há povos, não há comunicação, não há história, não há religião. Por sua vez, a poesia é a linguagem original, a *poiésis* da vida. Segundo Octávio Paz, é verificado pela ciência algo em comum entre todos os poetas de todos os tempos, o fato de que "a linguagem é poesia em estado natural" (PAZ, 2012, p. 42).

Mais adiante ele nos diz que "não há povos sem poesia" (PAZ, 2012, p. 74) e continua dizendo que "é inconcebível a existência de uma sociedade sem canções, mitos ou outras expressões poéticas. A poesia ignora o progresso ou a evolução, e suas origens e seu fim se confundem com os da linguagem" (PAZ, 2012, p. 74-75). Já Shelley irá dizer que "a poesia é inata à origem do homem" (SHELLEY, 2010, n.p.).

Antes de se entender poesia enquanto gênero literário, todo escritor era poeta "porque a própria linguagem era poesia" (SHELLEY, 2010, n.p.). Sendo assim, esta comunicação tem por objetivo apresentar o conceito da palavra poética trabalhada por Karl Rahner em relação à poesia "Antes do nome" da escritora mineira Adélia Prado, conduzindo assim as figuras do teólogo e do poeta em um caminho de práxis para uma teopoética. Observando a noção acerca das proto-palavras, as primeiras palavras, aquelas capazes de revelar aquilo que é dito

pelo Totalmente Outro, estas são as palavras evocadoras do mistério. Antes do mundo vir a existir uma palavra foi dita. A poesia, por sua vez, apreende a palavra primeira, e esta palavra é dita ao poeta.

### A palavra poética

No quarto volume de seus *Escritos em Teología*, o teólogo Karl Rahner nos apresenta *A palavra poética e o cristão*. Este acreditava que somente um poeta poderia falar plenamente sobre a palavra poética, mas no lugar de um não-poeta, ele fala a partir de uma reflexão teológica sobre o homem.

Para que o homem possa escutar a palavra evangélica, ele precisa da graça de Deus, a qual Rahner nos apresenta como dom. Ele apresenta quatro pressupostos para que se possa ouvir esta palavra: 1) o homem deve ter ouvidos abertos para ouvir as palavras do mistério; 2) ouvir a palavra evangélica é a capacidade de ouvir as palavras que tocam o coração; 3) a capacidade de ouvir as palavras que unem; 4) a capacidade de descobrir o mistério inefável nas palavras.

Ao tratar da palavra evangélica, Rahner chega nas proto-palavras. Este termo no qual o prefixo *proto* já nos indica aquilo que vem primeiro, é aquilo que vem antes, e um cristão precisa ter ouvidos abertos para que possa escutá-las e entendê-las. Segundo Rahner:

Tais palavras não atingem apenas a racionalidade técnica do homem e sua pseudo-objetividade desinteressada, não são apenas sinais da afirmação da existência e da condução dos instintos de rebanho, são palavras, em certo sentido, sacras e até sacramentais; isto é, eles carregam consigo o que significam e criativamente fogem para o centro original do homem.<sup>2</sup> (RAHNER, 2002, p. 414)

As palavras nomeiam as coisas e esta nomeação as divide. É um fato que para existir é necessário que se seja nomeado, porém, esta divisão ocorre já que se se separa aquilo que é objeto, daquilo que é natureza, daquilo que é humano, havendo

---

<sup>2</sup> "Tales palabras no sólo alcanzan la racionalidad técnica del hombre y su desinteresada pseudo-objetividad, non son únicamente signos de la afirmación de la existencia y de la conducción de los instintos gregarios, son palabras, en cierto sentido, sacrales y hasta sacramentales; es decir, llevan consigo lo que significan y se huyen creadoramente en el centro original del hombre".

distinção e separação. Contudo, as proto-palavras são evocadoras do mistério em meio a divisão existente, elas unem. Estas palavras "evocam uma origem única e se reúnem no centro unificador do coração. Por isso reconciliam, liberdade ou individualidade de sua solidez solitária, tornando-se tudo presente em cada ser" (RAHNER, 2002, p. 415).

As proto-palavras são as palavras verdadeiras que tornam possível compreender a mensagem cristã, que se faz por meio da realidade do mistério dos amor. Esta palavra original que alcança o coração do homem é a palavra poética, e para Rahner, ser incapaz de ouvir a palavra poética é o mesmo que ser incapaz de ser cristão.

### **"Antes do nome"**

Não me importa a palavra, esta corriqueira.  
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,  
os sítios escuros onde nasce o 'de', o 'aliás',  
o 'o', o 'porém' e o 'que', esta incompreensível  
muleta que me apoia.  
Quem entender a linguagem entende Deus  
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.  
A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,  
foi inventada para ser calada.  
Em momentos de graça, infrequentíssimos,  
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.  
Puro susto e terror. (PRADO, 2015, p. 24)

Adélia Prado é uma escritora mineira que foi definida por Carlos Drummond de Andrade como "lírica, bíblica, existencial" (DRUMMOND, 2017, p. 481). Sua poesia reflete sua vida no interior de Minas Gerais, a saudade de seus pais, e posteriormente, a sua própria velhice. Reflete o seu pensamento acerca da fonte única que produz a experiência religiosa e a experiência poética. A poesia adeliânica é constituída pela tríade: mística, erotismo e morte.

Na poesia citada acima, o que se busca é a palavra poética, as proto-palavras que fazem surgir a linguagem, de onde emerge a sintaxe. É interessante



que a poeta afirma que "quem entender a linguagem entende Deus / cujo Filho é Verbo", pois estes versos podem ser de fato relacionados ao conceito da palavra poética onde Karl Rahner afirma que a compreensão desta torna compreensível a mensagem cristã.

Através da poesia se busca e são encontradas as proto-palavras. Acerca desta poesia, Cleide Oliveira expressa que:

encontramos uma separação entre palavra e Palavra, em que a primeira é êmula do universo linguístico e a segunda, "muleta que nos apoia", conduz-nos a universos mágico-míticos onde a lógica não impera e é possível, portanto, o entendimento daquilo que se inscreve no campo do sagrado. Encena-se o mítico tempo do nascimento da palavra, que é apenas disfarce do inefável segredo divino, do silêncio inarticulado, da Palavra. (OLIVEIRA, 2020, p. 49)

De fato, para podermos descobrir o mistério inefável das palavras é necessário reconhecermos a Palavra encarnada, que eterna, habitou entre nós. Através da Palavra que se fez carne que a palavra humana pôde ser preenchida de graça e verdade.

## **Conclusão**

Deus é um deus de linguagem. Pela palavra tudo se fez. Pela palavra o conhecemos. Pela palavra somos salvos. Esta linguagem preexiste o ser humano, porém nos constitui enquanto seres e nos permite a inter-relação com o mundo. Já a poesia é esta linguagem preexistente que cria e toca o ser humano, a sociedade e todo o cosmos.

Karl Rahner irá dizer que "a poesia é necessária" (RAHNER, 2002, p. 419), e continua a dizer que "em uma época em que o humano e o poético parecem estar morrendo, enterrados sob as conquistas da engenhosidade técnica e afogados pela verbosidade das massas, o cristianismo deve defender o humano e o poético" (RAHNER, 2002, p. 419).

No que diz respeito à teologia e aos teólogos, a poesia é necessária para que as discussões que permeiam a academia possam tornar-se práxis teológica

e o teólogo possa contribuir não apenas para a academia, mas também para a comunidade na qual a teologia foi formada em sua origem. Aqui a teopoética se faz presente e adentra no âmbito de encontrar mais que uma linguagem científica, mas sim o ser humano. As proto-palavras ditas pelo Poeta maior que se fez Palavra, precisam ser ouvidas pelo teólogo que nesta condição, torna-se teopoeta.

### **Referências Bibliográficas**

*BÍBLIA Leitura Perfeita*. 1 edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

OLIVEIRA, Cleide. *O brilho que a razão não devassa: ensaios sobre a poética de Adélia Prado*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

PAZ, Octavio, *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PRADO, Adélia. *Poesia reunida: Adélia Prado*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

RAHNER, Karl. *Escritos de Teología IV*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

SHELLEY, Percy Bysshe. *Uma defesa da poesia e outros ensaios*. São Paulo, Editora Landmark, 2010.

## 12.ENTRE NARRATIVAS E MEMÓRIAS: O CASO DO DESAPARECIMENTO DE SANTOS EM VIGIA- PA

*BETWEEN NARRATIVES AND MEMORIES: THE CASE OF THE DISAPPEARANCE OF SAINTS IN VIGIA- PA*

*Rafaela do Socorro Moraes Favacho<sup>1</sup>*

GT 2 - Religião como texto: linguagens e produção de sentido

### **Resumo**

Essa pesquisa é fruto de um projeto correspondente a uma observação no município de Vigia localizado na mesorregião do Nordeste do Pará, uma das cidades mais antigas do estado, objetivando compreender como o furto de imagens sacras influenciou a memória social do povo de Vigia e quais os aspectos simbólicos perpetuados nas gerações, considerando a moral e valores que repercutiram na época e se estes estão vivos atualmente no contexto das novas gerações. A metodologia se deu por levantamentos de fontes bibliográficas tratando de furtos de arte sacra no Brasil, especificamente no Pará e suas cidades, considerando também documentos como jornais, boletins, revistas, fotos de época e outros documentos históricos, dando ênfase ao furto das imagens de Nossa Senhora de Nazaré e de São Luís Gonzaga, além de entrevistas com pessoas que vivenciaram o caso. A pesquisa teve constatações iniciais sobre a realidade das pessoas que perdem suas simbologias envolvendo a presença de furto nas instituições religiosas pesquisadas que constitui elo entre arte-crença-sociedade, ao lado de sua coletividade no que pulsa sua fé.

Palavras-chave: Memória social. Simbologias. Fé.

### **Abstract**

This research is the result of a project corresponding to an observation in the municipality of Vigia located in the mesoregion of Northeast Pará, one of the oldest cities in the state, aiming to understand how the theft of sacred images influenced the social memory of the people of Vigia and which symbolic aspects perpetuated in the generations, considering the morals and values that reverberated at the time and if they are alive today in the context of the new generations. The methodology was based on surveys of bibliographic sources dealing with thefts of sacred art in Brazil, specifically in Pará and its cities, also considering documents such as newspapers, bulletins, magazines, period photos and other historical documents, emphasizing the theft of images of Nossa Senhora de Nazaré and São Luís Gonzaga, in addition to interviews with people who experienced the case together with others from the

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião (UEPA) . E-mail: rafa.moraes25@hotmail.com

current period. The research had initial findings about the reality of people who lose their symbologies involving the presence of theft in the researched religious institutions that constitute a link between art-belief-society, alongside their collectivity in which their faith pulses.

Keywords: Social memory; Symbologies; Faith.

## Introdução

A cidade de Vigia, localizada na mesorregião do Nordeste do Pará, é uma das cidades mais antigas do estado, com registros históricos de fundação no dia 06 de janeiro de 1616<sup>2</sup>. Dispõe de um espaço bastante rico para o estudo de diversas manifestações religiosas por apresentar problemáticas passíveis de reflexões, proporcionando condições para construção de temáticas e enfoques que podem ser sistematizados na situação da pesquisa. Isso acontece por ser um campo permeado de riquezas culturais, com problemáticas sociais e de investigações acerca dos aspectos simbólicos que envolvem o imaginário coletivo rico e diversificado dos vigienses.

O interesse que condiz a problemática da pesquisa se deu através da curiosidade plantada no cotidiano em relação ao predomínio da arte sacra no Norte amazônico, expressão de sentimentos que condiz aos valores religiosos através da forte repercussão em volta de um fato acontecido há quarenta e quatro anos em relação a um furto ocorrido em uma madrugada de 10 de fevereiro de 1977, em que Vigia conhecida como a "cidade que não dorme", adormeceu (VIGIA,1977).

As imagens furtadas em Vigia referiam-se a Nossa Senhora de Nazaré e de São Luís Gonzaga, envolvendo a população de forma profunda, parando a cidade, em que os pescadores já não saíam para a pescaria e os comerciantes não abriam as portas, enquanto não tivessem as imagens de volta, tendo o caso grande repercussão na imprensa nacional, contando com um incessante trabalho de investigação policial, apoiado por inúmeras pessoas solidárias à causa, com até recompensa oferecida para quem prestasse informações sobre tal paradeiro. Após o roubo da santa e do santo, os verdadeiros "exércitos" e comitivas dos diversos setores da sociedade,

---

<sup>2</sup> Informações de cunho territorial e data de fundação da cidade são baseadas em dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística do ano de 2010.

mobilizam-se em busca de seu símbolo sagrado, busca essa que se estendeu por diversos municípios das regiões vizinhas. Depois de quatro dias de muita procura pelo povo vigiense, foram achadas em 14 de fevereiro as imagens de Nossa Senhora de Nazaré e a de São Luís, no município de Ananindeua. A imagem da santa tinha sido deixada em um fundo de quintal. Já a imagem de São Luiz Gonzaga, que era de massa, foi jogada em um córrego, e se decompôs (UM DIA, 1977).

Quando a imagem da santa regressou à Vigia, em 14 de fevereiro, o povo se reuniu, com uma imensa corrente gerada numa madrugada de festa, fogos, procissões e até missa celebrada pelo pároco da época, o Padre Manfred Knosala. A partir daí essa data passou a ser a comemoração ao "dia do achado da Santa". Ou seja, em 1977, a igreja matriz de Vigia sofreu o mais conhecido assalto de sua história. O dia 14 de fevereiro virou feriado municipal e entrou para os anais da história vigiense.

### **Caminhos metodológicos**

O caminho percorrido até a elaboração dessa pesquisa que aqui apresento, está orientada com os seguintes passos: a revisão da bibliografia sobre o assunto e a reconstrução do projeto de pesquisa do mestrado, em seguida houve a análise e discussão dos resultados. É importante informar que o processo de elaboração desse trabalho e seu refinamento iniciaram na cidade de Vigia, durante o curso de mestrado em Ciências da Religião com a elaboração do projeto de pesquisa vinculado a dissertação, estando a pesquisa ainda em andamento até o atual momento. A primeira vez que falei com os informantes sobre a possibilidade de participarem da pesquisa ocorreu quando conversei com o sacristão da igreja que me sugeriu algumas pessoas e me dirigi à residência de um senhor que já havia me falado do ocorrido ao longo da vida e aproveitei para fazer o convite para que pudesse participar da pesquisa, mostrando o meu interesse em escrever sobre o roubo das imagens.

A metodologia qualitativa foi utilizada por mim, pois assume um caráter descritivo no sentido de compreender as narrativas dos protagonistas com base nos seus pontos de vista, experiências e concepção do real, ou melhor, compreender

valores, crenças, motivações, sentimentos e seus respectivos significados. Ainda nessa esteira escolhi a mesma metodologia, por esta permitir abordar a realidade social de uma maneira conjuntural, abarcando ao longo deste processo quer as dimensões do social, do contexto histórico-cultural, quer as dimensões da subjetividade dos atores (POLLAK, 1992).

Como afirmara Pollak (1989), a memória tem sido usada em combinação com as técnicas ou instrumentos de observação que permitem ao investigador alcançar as informações desejadas com o máximo de profundidade, tendo um número reduzido de interlocutores. Ademais, a abordagem qualitativa de um problema, além de ser uma opção do investigador justifica-se, sobretudo, por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social. Segundo o mesmo autor, os estudos que empregam uma metodologia qualitativa podem analisar a interação compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais.

Como técnica de coleta de dados, adotei a história oral, pois ela parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e em seguida oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas do informante (POLLAK, 1992). Assim sendo, optei pelas entrevistas com um roteiro utilizado apenas para dar uma direção, com a intenção de ouvi-los o máximo possível, uma vez que este tipo de instrumento permite ao investigador se aproximar da realidade estudada e obter informações com maior profundidade e, ao longo das entrevistas, pode esclarecer certas dúvidas que fossem surgindo. Para a escolha do grupo alvo, foi constituído por quatro pessoas, numa escolha de informantes chaves. Como a pesquisa é qualitativa, não se baseia no critério numérico para garantir a sua representatividade, apenas na vinculação dos sujeitos sociais, mais significativos para o problema investigado.

O trabalho de campo ocorreu na cidade de Vigia, em quatro casas localizadas no centro da cidade. Ela teve duas etapas que se complementam: a teórica que consistiu na pesquisa bibliográfica que existe sobre o assunto; a prática, que consistiu no trabalho de campo. O material coletado em pesquisa de campo foi composto pelas entrevistas realizadas em dois momentos: o primeiro ocorreu entre novembro e dezembro de 2020; o segundo entre janeiro e fevereiro de 2021 na cidade

de Vigia. A pesquisa foi realizada em três etapas: na primeira, procurei me aproximar mais das casas onde eles residem fazendo visitas (onde tenho acesso pelo vínculo parental) no turno da tarde, com o intuito de ganhar certa confiança dos mesmos, conversando sobre assuntos diversos e informais. Na segunda etapa, procurei localizar as residências de origem para, em seguida, combinar a data para realizar as entrevistas.

A fim de preservar a identidade dos entrevistados, pedi para estes escolhessem nomes fictícios que gostavam para colocar no lugar dos seus nomes verdadeiros. Na terceira etapa, foram realizadas as entrevistas com os que aceitaram fazer parte deste estudo. A duração das entrevistas variou de uma hora (1h) até uma hora e meia (1h30). As entrevistas ocorreram em suas residências. Vale ressaltar que combinamos de manter o distanciamento necessário e utilizamos máscaras para nos proteger conforme a organização de saúde recomenda.

### **Narrativas envolvendo a memória social e o compartilhamento da fé**

É importante destacar o estudo acerca das narrativas que se faz importante para compreender a significação dos bens culturais móveis através das expressões culturais de uma sociedade que se reflete numa diversidade de formas e maneiras, como a literatura, as festas e tradições regionais que são referências materiais na identidade cultural de uma localidade, em grupos sociais, e revestem-se de significados materiais e imateriais, ressaltando que o caso que envolve furto sacro possibilita a identificação de situações novas a serem observadas, considerando novos atores a serem entrevistados, bem como outras fontes a serem consultadas (ALENCAR, 1999).

Dessa forma entende-se que ao longo período de predomínio do catolicismo no Brasil, e em especial no Norte amazônico, a arte sacra expressa sentimentos, pensamentos e valores religiosos. Estátuas, templos, altares e peças litúrgicas integram a estrutura do catolicismo em seus dias de religião hegemônica e majoritária (ETEZEL, 1979). No período conhecido como barroco, muitas das peças do culto eram confeccionadas em ouro e prata, muitas imagens continham esses dois metais (OLIVEIRA, 2008). As ordens religiosas competiam entre si para alcançar

reconhecimento de poder religioso. Carmelitas, franciscanos, jesuítas e outras ordens procuravam os melhores artistas para que elaborassem imagens de santos e santas, pinturas, esculturas e outras peças sagradas.

Sabe-se que em todo o Brasil, os templos católicos tornaram-se objeto da cobiça de muitos: o furto e o roubo de peças religiosas, que carregam muito significado para os fiéis católicos, são constantes e um grave problema. No Pará, território com intensa e marcante presença do catolicismo, suas cidades mais antigas contêm, ou continham, preciosidades, imagens sacras muito valorizadas, seja pelo estilo, pela autoria, pelas características artísticas e religiosas. Os templos mais antigos e tombados são os mais visados pelos ladrões por conterem imagens preciosas e cobiçadas no mercado internacional de arte sacra. Muitas questões estão envolvidas: a proteção e segurança das igrejas, as políticas públicas de valorização do patrimônio, porém, os estudos em geral não enfocam os sentimentos da comunidade religiosa afetada.

Maués (2005) conta que Nossa Senhora de Nazaré é a padroeira do município de Vigia, sendo considerada a santa padroeira dos paraenses, tendo também uma grande importância na Amazônia, como em Belém, que é um dos principais centros de devoção mariana no Brasil, sede do famoso Círio de Nazaré, que se realizam todos os anos no segundo domingo de outubro, sendo que a devoção a Nossa Senhora de Nazaré teve origem em Vigia. Por isso, em todo o município, inclusive em Itapuá, é muito forte a devoção a essa santa, considerada muito poderosa e milagrosa.

As promessas dirigidas a Nossa Senhora de Nazaré são inúmeras, sendo essa santa muito invocada pelos pescadores que se encontram em perigo no mar. Nesse sentido, me dirigi à residência do senhor João, de 80 anos para tentar conversar sobre o fato e ele ressaltou que participou das investigações na época e mostrou um jornal que guarda até os dias atuais sobre o furto. Seu João relata que:

Os pescadores já não saíam para o mar e os comerciantes não abriam as portas, enquanto não tivessem as imagens de volta. O caso teve grande repercussão na imprensa nacional, contando com um incessante trabalho de investigação policial, apoiado por inúmeras pessoas solidárias à causa, com até recompensa oferecida para quem prestasse informações sobre tal paradeiro.



Pode-se entender a simbologia religiosa como uma linguagem, uma comunicação, um modo pelo qual homens e mulheres se comunicam entre si e com entidades que fazem parte de seu mundo. Está no campo da expressão, da comunicação, portanto da cultura. Religião é um conhecimento. É uma forma de conhecer o mundo. É uma determinada visão de mundo, socializada dentro de determinado grupo social. Enquanto linguagem há nas narrativas um sistema de significados, onde diferentes elementos ganham organicidade e relação.

## **Conclusão**

A pesquisa possibilitou um contato mais próximo à realidade, onde foi possível visualizar as características e pormenores descritivos, com as mais diversas impressões e emoções tanto na análise como nas falas, sendo uma experiência inovadora e pertinente ao universo social. A experiência gerou grande aprendizado, acrescentando um conhecimento a partir dos indivíduos, sendo o aprendizado fundamental tanto de cunho acadêmico, como também laços que perpassam a pluralidade de saberes do cotidiano da sociedade, de extrema importância para as ciências da religião, já que o laboratório está implícito nas situações mais variantes possíveis, significando que a realidade é o objeto de estudo do cientista, que busca compreender o indivíduo na sua coletividade, onde o ser humano está associado e organizado, no contexto em que a sociedade está envolvida.

Foi possível entender a urgência de trazer à tona essas experiências sociais guardadas na memória dos indivíduos para alargar o presente e criar a possibilidade de construção de novos caminhos, a partir do respeito às diferenças nos modos de contar suas histórias, em que podemos visualizar novos horizontes em torno de seus sentimentos, mesmo em meio a tantas desigualdades ainda há resistência de humanos que compartilham suas vivências, servindo de aprendizado, não de forma universal, mas ressaltando a singularidade dos plurais: como a peculiaridade da fé do povo de Vigia intitulado popularmente "de Nazaré".

## Referências

ALENCAR, E. **Introdução à Metodologia de Pesquisa Social**. Lavras: UFLA, 1999.

ETZEL, E. **Imagem Sacra Brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

OLIVEIRA, M. A. R. **Barroco e Rococó nas igrejas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPHAN/MONUMENTA, 2008. v. 1.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

UM DIA de festas. **Província do Pará**, Belém-PA, 14 de fevereiro de 1977.

VIGIA parada até a volta da santa. **Província do Pará**, Belém-PA, 12 de fevereiro de 1977.

**GT 3**

**ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO**



## 13.A ÉTICA ESPIRITUALISTA E CRISTÃ DE PIETRO UBALDI E AS BASES DE UMA NOVA CIVILIZAÇÃO

### THE SPIRITUALIST AND CHRISTIAN ETHIC OF PIETRO UBALDI AND THE FOUNDATIONS OF A NEW CIVILIZATION

Alexsandro Melo Medeiros<sup>1</sup>

GT 3 - Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo

#### Resumo

Pietro Ubaldi foi um filósofo espiritualista italiano que escreveu um total de 24 obras. Dentre essas obras temos *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* que, como o próprio título sugere, aponta para a possibilidade de construção de uma *nova civilização* e pressupõe a necessidade de uma ética que, no caso em análise, é uma ética de base espiritualista e cristã. O objetivo desta comunicação é, portanto, destacar os aspectos desta ética que o filósofo italiano considera como essenciais para se pensar uma nova civilização e como metodologia adotamos a pesquisa bibliográfica. Uma *Nova Civilização* não irá se constituir sem um "homem novo", que abandone o método da força e da astúcia, em favor de uma ética altruísta: espiritualista porque leva em consideração a existência do espírito e cristã porque coincide com o preceito evangélico da Boa Nova do Cristo que define como maior mandamento o amor. Por isso, iremos levar em consideração, igualmente, a última obra de Ubaldi intitulada precisamente "Cristo" que revela, mais do que qualquer outra, a influência dos ensinamentos do Cristo no corpo teórico da obra ubaldiana. O filósofo italiano ressalta que o mandamento do Evangelho, *ama ao teu próximo como a ti mesmo*, constitui "um princípio de coordenação social", o que reforça a ideia de que a ética está diretamente relacionada com a vida em sociedade. Finalmente, é válido salientar que, embora sua ética tenha essa característica de uma ética espiritualista e cristã, Ubaldi não professa nenhuma religião específica e adota como princípio de sua filosofia o da *universalidade*, o que implica na consideração do pluralismo religioso, do diálogo inter-religioso e de que todas as religiões têm um papel a cumprir no campo social.

Palavras-Chave: Sociedade. Ética. Altruísmo. Amor. Espiritualidade.

#### Abstract

Pietro Ubaldi was an Italian spiritualist philosopher who wrote a total of 24 works. Among these works we have *The New Civilization of the Third Millennium* which, as its title suggests, points to the possibility of building a new civilization and presupposes the need for an ethics which, in the case under analysis, is a spiritualist and Christian ethic. The purpose of this communication is, therefore, to highlight the

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia (UFAM). E-mail: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

aspects of this ethics that the Italian philosopher considers essential for thinking about a new civilization and, as a methodology, we adopted bibliographical research. A New Civilization will not be constituted without a "new man", who abandons the method of force and cunning, in favor of an altruistic ethic: spiritualist because it takes into account the existence of the spirit and Christian because it coincides with the evangelical precept that defines love as the greatest commandment. Therefore, we will also consider Ubaldi's last work entitled precisely *Christ* which reveals, more than any other, the influence of Christ's teachings in the theoretical body of Ubaldi's work. The Italian philosopher emphasizes that the command of the Gospel, love your neighbor as yourself, constitutes "a principle of social coordination", which reinforces the idea that ethics is directly related to life in society. Finally, it is worth noting that, although his ethics has this characteristic of a spiritualist and Christian ethics, Ubaldi does not profess any specific religion and adopts *universality* as a principle of his philosophy, which implies the consideration of religious pluralism, of interfaith dialogue and that all religions have a role to play in the social field.

Keywords: Society. Ethic. Altruism. Love. Spirituality.

## Introdução

Pietro Ubaldi foi um filósofo espiritualista italiano que escreveu um total de 24 obras. Sua obra tem início com a escrita das chamadas *Grandes Mensagens* que, por si só, revelam o caráter cristão da sua obra: *A Mensagem do Natal* (1931), *A Mensagem da Ressurreição* (1932) e, no mesmo ano,

no verão, já em Gubbio, surge a "Mensagem do Perdão" que ficou conhecida como a "Sublime Mensagem". Na Páscoa de 1933, em Gubbio, também recebe a "Mensagem aos Cristãos no XIX centenário da morte de Cristo" e a "Mensagem aos homens de boa vontade". Para mencionarmos aqui todo o ciclo das Mensagens, devemos acrescentar as duas últimas, com o intervalo de dez anos cada uma: em 1943, em plena guerra, a "Mensagem da Paz" e em 1953, já no Brasil (país do futuro!...) a "Mensagem da Nova Era" (EMYGDIO, 2015, p. 12-13).

A obra que mais nos interessa é *A Nova Civilização do Terceiro Milênio*, que faz parte da chamada segunda trilogia<sup>2</sup> dos escritos iniciais de Ubaldi e servirá de base para destacar os aspectos de uma ética que o filósofo italiano considera como

---

<sup>2</sup> As primeiras obras escritas por Ubaldi e que compõem, por isso, a primeira trilogia, são: 1) *Grandes Mensagens* e *A Grande Síntese*; 2) *As Noúres*; 3) *Ascese Mística*. A segunda trilogia é composta por: 1) *História de Um Homem*; 2) *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*; 3) *A Nova Civilização do Terceiro Milênio*.

essenciais para se pensar uma nova civilização. Além disso, devemos levar em consideração igualmente a obra *Cristo*, a última escrita por Ubaldi, que revela, mais do que qualquer outra, a influência dos ensinamentos do Cristo no corpo teórico da obra ubaldiana.

Nosso objetivo, portanto, é ressaltar como para o filósofo italiano a ideia de uma *Nova Civilização* não deve prescindir de uma ética e mais do que isso: essa civilização não será possível sem um "homem novo", que abandone o método da força, da astúcia e do egoísmo, em favor de uma ética altruísta: espiritualista porque leva em consideração a existência do espírito e cristã porque coincide com o preceito evangélico da Boa Nova do Cristo que define como maior mandamento o *amor*.

No campo religioso é válido salientar que, embora sua ética tenha essa característica espiritualista e cristã, Ubaldi não professa nenhuma religião específica e adota como princípio de sua filosofia o da *universalidade*, o que implica na consideração do pluralismo religioso, do diálogo inter-religioso e de que todas as religiões tem um papel a cumprir no campo social.

### **Uma Nova Civilização**

A primeira grande obra de Ubaldi, *A Grande Síntese*, é composta de uma síntese filosófica, teológica, científica, em torno de diferentes problemas tendo como eixo central uma visão espiritualista, evolucionista e que tem como base o pensamento criador de Deus. No Cap. 86 de *A Grande Síntese* é dito que "A natureza deste escrito sintético não me permite descer a pormenores" (UBALDI, 2017, p. 428). *A Grande Síntese* propõe uma análise geral, sem se demorar em particularidades, inclusive de temas sociais.

Já a obra *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* é o momento em que o filósofo "desce a tais pormenores". A teoria social da filosofia de Ubaldi é então exposta em detalhes e logo no prefácio desta obra Ubaldi revela que, embora esta possa ser lida de forma autônoma, ela serve "como comentário sobre **A Grande Síntese**" (UBALDI, 1982, p. 13 – grifo no original).

Se *A Grande Síntese* opera por dedução (do geral para o particular), *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* procura aprofundar os aspectos mais particulares da teoria social ubaldiana.

Temos então que, através de um processo evolutivo milenar, a humanidade chegou às complexas relações sociais existentes hoje. É a lei da evolução que determina o sentido da vida e da História. História que é feita de ciclos, e por isso se aproxima de um novo momento, pois a vida é dinâmica, a vida "não para, é movimento que não se pode fazer parar" (UBALDI, 1982, p. 18).

O século XX encerrou um ciclo de barbárie, de destruição, de guerras, em que o progresso técnico e científico incidiu de maneira quase catastrófica, aumentando o poder humano de interferir no dinamismo fenomênico do planeta. "O homem de hoje em dia, moralmente deficiente, foi tomado de surpresa diante das novas possibilidades que a ciência lhe oferecia" (UBALDI, 1982, p. 21).

Se o século XX se caracteriza por uma fase negativa, onde predominou o materialismo, é natural que se espere uma fase inversa, construtiva, pois o ciclo da vida é feito de períodos opostos que se sucedem (como o dia sucede a noite ou a primavera sucede o inverno).

Por isso Ubaldi afirma que estamos no limiar de uma grande curva em que se encerra um ciclo e se prepara outro: estamos no limiar daquela que será conhecida como a *Civilização do Espírito*, a *Nova Civilização do Terceiro Milênio*, superando o desmoronamento da onda descendente causado pelo ciclo anterior. E o espírito deve dizer: "eu sou, esta é minha vez, posso criar" (UBALDI, 1982, p. 25).

Isso é o que, irresistivelmente, a lei de Deus quer agora. As forças do mal tiveram o seu dia. Mas Deus disse: basta. Em todo lugar, ato, fenômeno do universo estão presentes Seu pensamento e Sua vontade. A História está pronta; os tempos, maduros. Quer dizer: no ritmo da sinfonia dos acontecimentos humanos, no concatenamento de causas e efeitos, no desenvolvimento da fatal evolução do mundo, o caminho do tempo está próximo dessa maturidade e a vida não pode recusar-se a percorrer e concluir essa evolução (UBALDI, 1982, p. 25).

Todavia, para alcançar um novo equilíbrio, é preciso aliar ao progresso científico já alcançado um progresso moral. O problema político e social não é



meramente um problema técnico e inclui fundamentalmente uma questão de ordem moral e espiritual.

Repitamos: a formação da nova civilização do espírito, do novo tipo humano do terceiro milênio depende não apenas do progresso técnico e científico, mas do progresso moral do espírito.

Não é apenas um progresso exterior e dependente de uma revolução social. Trata-se de uma maturação biológica, psíquica, espiritual, profunda e íntima. A transformação social é necessária, mas depende profundamente da formação de um novo homem. E aqui nós temos então a necessidade de complementar esta análise sobre a possibilidade de uma nova civilização a partir do que chamamos de uma ética espiritualista e cristã.

### **A Ética Espiritualista e Cristã de Ubaldi**

A nova civilização do terceiro milênio exige uma transformação profunda de homens e mulheres que irão fazer parte dessa nova sociedade, implica em um amadurecimento cada vez mais significativo do espírito. “Os novos homens não exibirão sinais exteriores, que o vestuário possa mudar, mas sinais interiores impressos no coração e na mente” (UBALDI, 1982, p. 173-174). É um trabalho lento, que se desenvolve no íntimo de cada um.

Serão homens e mulheres que irão se destacar não pela forma exterior, pela condição social ou posição hierárquica que ocupa, mas pela sua maneira de ser e dar o exemplo: “de não pretender pregar moral antes de poder dizer: eu também faço assim” (UBALDI, 1982, p. 175). Vemos assim que a ética e a moral são temas fundamentais na estrutura do pensamento ubaldiano pois representam normas que devem dirigir nossas ações para a vida em sociedade. De que moral estamos falando? Em essência, é a moral do Evangelho do Cristo.

“Vamos agora – diz Ubaldi no capítulo *O Sermão da Montanha*, da obra *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* –, focar nossa atenção especialmente nesse sublime pensamento do Evangelho” (UBALDI, 1982, p. 219).

Para muitos, o Evangelho do Cristo pode parecer uma mera utopia. Mas Ubaldi o considera de forma utilitária, uma sólida e prática lei da vida, onde o amor ao próximo não constitui mero sentimentalismo.

A transformação da Nova Civilização encontra sua lei no Evangelho e em Cristo o seu centro:

Só nos resta gravitar em torno d'Ele. Por mais que, através dos milênios, pensadores e líderes procurem lei que resolva e regule os problemas da vida humana, ninguém a encontrou nem jamais encontrará outra igual à lei selada com sangue na cruz. Por isso devemos examinar de perto o pensamento social de Cristo, porque esse pensamento constitui o fundamento da "Construção" (UBALDI, 1982, p. 222-223).

A moral do Evangelho do Cristo é o caminho que deve servir de exemplo para todos aqueles que se pretendem "construtores" de uma nova civilização:

Hoje, depois de dois mil anos de luta, compreendemos a impossibilidade de enfrentar o problema social sem levar em consideração o humilde e simples Evangelho. Sempre vivo e atual, torna-se fundamental para quem, como nós, se proponha o problema de construir (UBALDI, 1982, p. 229).

Vamos detalhar um pouco mais este programa que tem o Evangelho como base. Seus princípios residem na justiça e no amor, ao contrário dos valores da nossa civilização, baseada na força, na astúcia ou no egoísmo.

O Evangelho ensina-nos a construir com as armas da justiça e do amor e não com as armas da força: "a força não convence, a força não resolve, a força não vence" (UBALDI, 1982, p. 230). A força e a violência, uma vez posta em movimento, se tornam impossíveis de controlar senão por meio de mais força e mais violência. "Por isso Cristo aconselhou a não resistir ao maligno, mas oferecer-lhe a outra face, contrapondo a bondade à ofensa" (UBALDI, 1982, p. 231).

A moral do Evangelho está "nos antípodas da moral do mundo. Não é, pois, com a força que podemos construir. Esse é o princípio novo [...] Construção estável só se torna possível com o sistema evangélico e equilibrado da justiça" (UBALDI, 1982, p. 231).

Na obra *Cristo*, sobretudo na segunda parte que trata do "Evangelho e problemas sociais", percebemos como a moral do Evangelho está diretamente relacionada com a vida em sociedade e, por isso, o preceito *ama ao teu próximo como a ti mesmo* constitui um princípio de coordenação social: "Apresentamos um Cristo [...] de maneira que o homem novo possa continuar utilizando, de forma mais adequada aos novos tempos, a ideia salvadora por Ele oferecida" (UBALDI, 2001, p. 10-11).

O homem prático moderno pode achar confusa a mistura do Evangelho com problemas sociais. O Evangelho pode parecer utópico e até anacrônico, mas só o é "em relação às involuídas leis biológicas de nosso mundo, mas não o é perante a Lei de Deus que sabe, todavia, funcionar perfeitamente na Terra, no baixo nível evolutivo desta" (UBALDI, 2001, p. 135).

## Conclusão

A obra de Ubaldi apresenta uma visão evolutiva e cíclica. Através da evolução, a História da Humanidade se desenrola através dos séculos.

Como parte dessa visão cíclica, Ubaldi analisa o século XX e conclui que o mesmo representou um período negativo de barbárie, destruição e guerras. Por isso deve suceder, de acordo com essa visão cíclica (feita de períodos opostos como queda e ascensão), uma fase inversa, construtiva. É assim que o filósofo italiano pôde afirmar que estamos no limiar de uma *Nova Civilização*, superando o desmoronamento da onda descendente causado pelo século XX.

Mas essa Nova Civilização, esse novo ciclo, para que seja de fato construtivo, precisa de "novos construtores". Homens e Mulheres que se destaquem não apenas pelo seu saber, mas pelo seu agir e pela sua ética que, em última análise, se identifica com a moral do Evangelho do Cristo: a boa nova de amor que deverá unir a todos em um grande amplexo de fraternidade e solidariedade.

A construção da Nova Civilização encontra seus alicerces na lei do Evangelho. Nós somos os seus construtores e a moral do Cristo é o cimento que tornará essa construção sólida e duradoura.

## Referências

- SILVA, Manuel Emygdio da. **O Gênio de Ubaldi e a Evolução da Humanidade** (colóquios e correspondências). Brasília: Ontoletras, 2015.
- UBALDI, Pietro. **A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito**. Trad. Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, 2)
- \_\_\_\_\_. **A Nova Civilização do Terceiro Milênio**. Trad. Oscar Paes Leme. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1982. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, 7).
- \_\_\_\_\_. **Cristo**. Trad. Manuel Emygdio da Silva e Romano Galeffi. 4. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2001. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, 24).

## 14. A SABEDORIA DA FLORESTA: AYAHUASCA, EXPERIÊNCIA MÍSTICA E IMPACTO PÚBLICO

*Amanda Juliane Vicentini*<sup>1</sup>

GT 3 - ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO

### **Resumo**

O Santo Daime é uma religião brasileira que incorpora no seu eixo doutrinário fundamentalmente elementos do xamanismo amazônico e do cristianismo popular. Essa doutrina fundada em 1930, no interior do Acre faz uso da ayahuasca, uma bebida psicodélica sagrada, usada há milhares de anos pelos povos indígenas da floresta amazônica. O objetivo desta comunicação é ajudar na reflexão e conhecimento sobre a experiência mística com a ayahuasca no contexto do Santo Daime e como esta, pode impactar a esfera pública. O uso da ayahuasca vem evidenciando grande potencialidade terapêutica em casos de males como a depressão e a dependência química. O trabalho foi desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica, dados quantitativos e um trabalho de observação em campo na igreja Daimista Céu da Nova Vida, conhecida como uma "casa de cura". A pesquisa compreendeu que a religião do Santo Daime oferece um campo profícuo de reflexão entre religião, experiência espiritual e impacto público Além disso, compreendemos que o Santo Daime também pode desenvolver importantes e produtivos diálogos entre cristianismo e xamanismo e oferecer novas ferramentas hermenêuticas para a teologia. Acreditamos que o tema da pesquisa aqui apresentada abre um campo de possibilidades para futuras pesquisas que se dediquem a compreender a dimensão pública da teologia e da experiência espiritual. Aqui duas perspectivas devem ser levadas em consideração: a perspectiva enteogênica da ayahuasca que fornece novas dimensões para a compreensão teológica, mas também do diálogo e valorização dos saberes ancestrais e nativos que nos ajudam a recuperar parte de uma espiritualidade perdida, além de nos ajudar no combate das mazelas do nosso tempo. Palavras Chaves: Santo Daime; Ayahuasca; Experiência Mística; Teologia Pública.

### **Abstract**

Santo Daime is a Brazilian religion that fundamentally incorporates elements of Amazonian shamanism and popular Christianity in its doctrinal axis. This doctrine, founded in 1930, in the interior of Acre, uses ayahuasca, a sacred psychedelic drink, used for thousands of years by the indigenous peoples of the Amazon rainforest. The purpose of this communication is to help with reflection and knowledge about the mystical experience with ayahuasca in the context of Santo Daime and how it can impact the public sphere. The use of ayahuasca has shown great therapeutic potential in cases of illnesses such as depression and chemical dependency. The work was developed from bibliographical research, quantitative data and a field observation work at the Céu da Nova Vida Daimista church, known as a "house of

---

<sup>1</sup> Mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, amandajvicentini@gmail.com

cure". The research understood that the Santo Daime religion offers a fruitful field of reflection between religion, spiritual experience and public impact. Furthermore, we understand that the Santo Daime can also develop important and productive dialogues between Christianity and shamanism and offer new hermeneutical tools for theology . We believe that the research theme presented here opens up a field of possibilities for future research dedicated to understanding the public dimension of theology and spiritual experience. Here, two perspectives must be taken into account: the entheogenic perspective of ayahuasca that provides new dimensions for theological understanding, but also for the dialogue and appreciation of ancestral and native knowledge that help us recover part of a lost spirituality, in addition to helping us in the combat of the ailments of our time.

Keywords: Santo Daime; Ayahuasca; Mystical Experience; Public Theology.

A religião que nasceu na floresta O Santo Daime é a mais conhecida religião ayahuasqueira (LABATE, 2002). Surgiu na década de 1930, no interior da floresta Amazônica, mais especificamente na cidade de Brasiléia no Acre. Tudo teve início quando Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, como ficou conhecido mais tarde, teve contato com a ayahuasca. A história mítica que se conta sobre a origem do Santo Daime começa quando Irineu Serra bebeu a ayahuasca pela primeira vez, tendo-a conhecido através de ayahuasqueiros peruanos. Ao tomar a bebida, Irineu ouviu uma voz que pedia para que se retirasse na mata sozinho, durante oito dias, comendo somente macaxeira insossa e bebendo a "bebida sagrada". Na mata, Irineu tem a visão de uma mulher muito bela, de nome Clara. Ele a vê sentada no meio da lua, trazendo na cabeça uma águia e entrega a ele uma laranja, que seria a representação do mundo. Esta mulher seria a "Rainha da Floresta", ou ainda a "Virgem da Conceição", e ela teria muitos ensinamentos, "muitas coisas finas", para entregar a Irineu. É através dessa entidade espiritual feminina que ele aprendeu a chamar a bebida de Daime, expressão que se relaciona ao verbo "dar" e aos rogativos "dai-me força", "dai-me luz", "dai-me amor" (MACRAE, 1992, p. 67). A bebida sagrada Ayahuasca é uma palavra de origem quíchua. Aya quer dizer, alma, espírito, e huasca, cipó. Na tradução para o português, "cipó das almas". Esse é o mais conhecido dos 42 nomes usados para denominar a bebida milenar considerada sagrada e utilizada em contextos religiosos e rituais por pelo menos 70 povos indígenas. "Caapi", "Yagé", "Kamarampi", "Honixua", "Hoasca" e "Daime" são alguns dos outros nomes dados para a ayahuasca. A partir de estudos feitos pelo Museu Etnológico da Universidade

Central de Quito, Equador, estima-se que a bebida é usada há pelo menos 2050 anos (LUNA, 1986). A bebida é preparada a partir da cocção de um cipó de nome científico *Banisteriopsis caapi*, conhecido por "jagube" ou "mariri" e das folhas de um arbusto, o *Psychotria Viridis*, conhecida popularmente como "chacrona" ou "rainha". Farmacologicamente, o cipó contém dois principais alcaloides: a Harmina e a

Harmalina. As folhas da *psychotria viridis* contém um potente princípio psicotrópico, a Dimetiltryptamina (DMT). O CENTRO ESPIRITUAL CÉU DA NOVA VIDA O Céu da Nova Vida é uma das maiores igrejas de Santo Daime do Brasil e do mundo. Está localizada no município de Pinhais, na região metropolitana de Curitiba. Desde a sua fundação em 2001, recebeu estimativamente mais de 50 mil pessoas. Como colocado em seu próprio site, "O Céu da Nova Vida se apresenta como um serviço de utilidade pública que tem como principal propósito a promoção da dignidade humana através do despertar da consciência". A Igreja Céu da Nova Vida é conhecida como uma casa de cura. Esse reconhecimento comunitário é dado porque a igreja recebe uma grande quantidade de pessoas com problemas graves como depressão, alcoolismo e dependência química procurando ajuda. As sagradas medicinas O consumo de plantas e fungos com propriedades psicodélicas tem sido usado há milhares de anos por diferentes povos e culturas com fins medicinais e religiosos (SCHULTES et al. 1992). As "sagradas medicinas" como muitas vezes foram chamadas, auxiliavam em uma série de doenças físicas, psicológicas, síndromes ligadas à cultura e desarmonia comunitária e social (SCHULTES e WINKELMAN, 1996). Essas terapias tradicionais eram verdadeiras panaceias e, o seu uso envolvia tanto manipulações farmacológicas, como o preparo de uma ambientação adequada para o seu consumo. Ou seja, tanto a bebida com seus métodos de preparação e dosagem, como um processo ritualístico para o seu consumo, eram fundamentais para um efetivo efeito medicinal, evidenciando mais uma vez, a importância do setting no processo de utilização da bebida (WINKELMAN, 2014). A medicina moderna tem redescoberto a sabedoria medicinal dos nossos ancestrais e, apontando a partir de inúmeras pesquisas, que a utilização de plantas com propriedades psicodélicas podem contribuir de maneira revolucionária com novos métodos e tratamentos na psiquiatria, mostrando inclusive, que o sucesso dos tratamentos depende de maneira substancial do contexto e do ambiente em que o

tratamento é realizado. Ayahuasca e depressão De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2017), o ano de 2020 já estava marcado como o ano no qual a depressão seria a doença mais incapacitante do mundo. Em 2030, será a mais comum ao redor do planeta, afetando mais pessoas do que qualquer outro problema de saúde, como o câncer ou doenças cardíacas. Além disso, é uma desordem psíquica com significativas repercussões tanto sociais, como econômicas, devido a gastos públicos com tratamentos e as perdas na produtividade. Quando colocado no site de pesquisa Google as palavras em inglês "Ayahuasca and Depression" são encontrados aproximadamente 827.000 resultados para a pesquisa. Fernanda Palhano-Fontes (2014), em <sup>2</sup> artigo intitulado "Os potenciais terapêuticos da ayahuasca no tratamento de depressão", apresenta diversos estudos que indicam que o uso regular da ayahuasca promove novas modulações nos sistemas de serotonina no cérebro. Essa modulação pode aumentar a função do sistema serotoninérgico, um mecanismo que estaria aliado aos efeitos positivos em pacientes deprimidos Ayahuasca e dependência química Problemas relacionados ao abuso de substâncias psicoativas sejam elas lícitas ou ilícitas promovem graves problemas de saúde pública. De acordo com o recente relatório Mundial sobre Drogas divulgado pelo Escritório das Nações Unidas para a Droga e o Crime (UNODC, 2020), 35 milhões de pessoas ao redor do mundo sofrem de algum tipo de transtorno decorrente do abuso de drogas. Em pesquisa feita no site de pesquisa Google com os termos "Ayahuasca and addiction"<sup>3</sup> encontramos aproximadamente 590.000 resultados para a pesquisa. José Carlos Bouso e Jordi Riba (2014) em seu artigo "Ayahuasca e o tratamento de dependência" apresentam alguns dados e diagnósticos clínicos que tentam compreender os mecanismos da ayahuasca no cérebro e seus possíveis potenciais terapêuticos no tratamento da dependência química. Eles conduziram entrevistas informais com vários pacientes diagnosticados com dependência química e com líderes xamãs e dirigentes de religiões ayahuasqueiras que oferecem a ayahuasca em contexto ritual para o tratamento do abuso de drogas. As informações coletadas sugerem que o potencial terapêutico da ayahuasca vem das visões que os indivíduos têm quando estão sob o efeito da

---

<sup>2</sup> Ayahuasca e depressão

<sup>3</sup> Ayahuasca e depressão



bebida e de uma condição somática da experiência conhecida como purga. A "purga" que se manifesta muitas vezes através de vômitos, diarreias ou choros, teria um importante papel de desintoxicação corporal e espiritual. As visões induzidas pela ayahuasca podem proporcionar aos indivíduos acesso a memórias reprimidas que agora podem ser trabalhadas, resignificadas e reestruturadas. Emergem novos pensamentos e sensações que permitem uma avaliação de como eles estão conduzindo suas vidas e a possibilidade de reorganizá-la. (BOUSO e RIBA, 2014).

**Considerações Finais** Essa comunicação se propôs a direcionar a reflexão evidenciando os aspectos públicos e as potencialidades da atuação - através da modalidade religiosa e terapêutica - da ayahuasca no contexto do Santo Daime, em enfermidades que assolam muitos indivíduos e se tornam problemas de ordem social. Acreditamos que a reflexão feita aqui, sustenta que o Santo Daime pode abrir um caminho pioneiro de análise para a Teologia Pública, além de aumentar a legitimidade dessa religião. Fica evidente para nós, que a experiência com a ayahuasca em um contexto ritual como o Santo Daime, está indo além das fronteiras do seu culto e dos seus fiéis, pois se mostra disposta, aberta, consciente dos problemas sociais, além de apresentar grandes e promissores resultados de auxílio aos que precisam. Nesse sentido, fica claro seu serviço de diaconia. É especialmente aos mais necessitados, aos que sofrem das mazelas mais debilitantes, como a dependência e a depressão, que o Santo Daime vem prestando seu serviço. E é a partir da experiência espiritual na doutrina, que se expressam legítimos testemunhos de vida, de superação e recuperação que são determinantes na reorganização de suas vidas e apresentam para esses indivíduos, uma nova perspectiva de vida e atuação no mundo.

## Referências

- BOUSO, José; RIBA, Jordi. Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Nancy. *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014.
- LABATE, Beatriz. A literatura Brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Cayubi; SENA ARAÚJO, Wladimyr. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 231-273.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

OMS – Organização Mundial da Saúde. *Depressão, o que você precisa saber*. 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/topicos/depressao>. Acesso em 30/11/2020.

PALHANO, Fernanda et al. *The Therapeutic Potentials of Ayahuasca in the Treatment of Depression*. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Nancy (Org.). *The Therapeutic use of Ayahuasca*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014. p. 23-39.

SCHULTES, Richard; HOFMANN Albert; RATSCH, Christian. *Plants of the gods: Their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992.

SCHULTES Richard; WINKELMAN, Michael. *The principal American hallucinogenic plants and their bioactive and therapeutic properties*. In: WINKELMAN, Michael (Org.). *Yearbook of crosscultural medicine and psychotherapy*. Berlin, 1996. p. 205-240.

UNODC/WHO [United Nations Office on Drugs and Crime – World Health Organization]. *Principles of drug dependence treatment*. Discussion paper, 2008. Disponível em: <http://www.unodc.org/documents/drug-treatment/UNODC-WHO-Principles-of-Drug-Dependence-Treatment-March08.pdf>. Acesso em: 22 out. 202

WINKELMAN, Michael. *Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines*. In LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (Orgs.). *The Therapeutic use of Ayahuasca*. Berlin/ Heidelberg: Springer-Verlag, 2014. p. 1-22.

## 15. ESPIRITUALIDADE DE CONVÍVIO PLURAL: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS PARA A MISSÃO EM DIÁLOGO

*SPIRITUALITY OF PLURAL COEXISTENCE: THEOLOGICAL PERSPECTIVES FOR  
MISSION IN DIALOGUE*

*Dirce Gomes da Silva<sup>1</sup>*

GT 3 – Espiritualidade contemporânea, pluralidade religiosa e diálogo

### **Resumo**

Nos tempos atuais percebe-se que a existência humana cada vez mais está necessitada de conviver com as diferentes formas de crer. Tal realidade impulsiona a igreja a refletir sua missão considerando a importância do diálogo e da espiritualidade para o convívio plural. O propósito deste estudo é percorrer o tema apresentando possibilidades de compreender a realização da missão da igreja tendo por base a espiritualidade dialogante como algo dinâmico, o qual envolve não somente conhecimento mútuo, mas também mútuo enriquecimento, ou seja, uma disposição sincera em aprender e receber dos outros e, por intermédio deles, os valores positivos de suas tradições. Neste sentido, implica-se um caminho de esvaziamento sem pretensões absolutas, com permuta fraterna dos respectivos dons que favorecem uma maturidade cada vez maior, a qual gera a comunhão e o convívio no contexto contemporâneo de pluralidade. Objetivo: Abordar as questões da missão em diálogo a partir de uma epistemologia que emana da espiritualidade de convívio plural. Método: O método utilizado será uma análise bibliográfica e documental, principalmente de teólogos e teólogas que apresentam o exercício de reflexão teológica, em conexão com os princípios e valores do convívio conversacional plural. Como resultado, espera-se a compreensão teológica da experiência no convívio em uma sociedade eminentemente plural, sociocultural e religiosa. Conclusão: Faz-se mister, portanto, considerar a importância da missão em diálogo, cuja espiritualidade transforma a perspectiva da prosperidade em gratuidade, o narcisismo em altruísmo e o egoísmo em gestos de fraternidade e solidariedade.

Palavras-chave: Missão. Diálogo. Espiritualidade. Convívio. Plural.

### **Abstract**

In current times, it is perceived that human existence increasingly needs to live with the different ways of believing. This reality impels the church to reflect on its mission, considering the importance of dialogue and spirituality for a pluralistic coexistence. The purpose of this study is to go through the theme by presenting possibilities of understanding the realization of the mission of the church based on a spirituality of dialogue as something dynamic, which involves not only mutual knowledge, but also mutual enrichment, that is, a sincere willingness to learn and receive from others, and through them, the positive values of their traditions. In this sense, it implies a path of

---

<sup>1</sup> Mestra em Teologia Sistemático Pastoral. PUC PR. missoedircegomes@gmail.com

emptying without absolute pretensions, with fraternal exchange of the respective gifts that favor an increasing maturity, which generates communion and coexistence in the contemporary context of plurality. Objective: To address the issues of mission in dialogue from an epistemology emanating from the spirituality of plural coexistence. Method: The method used will be a bibliographical and documental analysis, mainly of theologians who present the exercise of theological reflection, in connection with the principles and values of plural conversational conviviality. As a result, it is expected the theological understanding of the experience of living together in an eminently plural, sociocultural, and religious society. Conclusion: It is necessary, therefore, to consider the importance of mission in dialogue, whose spirituality transforms the perspective of prosperity into gratuity, narcissism into altruism, and selfishness into gestures of fraternity and solidarity.

Keywords: Mission. Dialogue. Spirituality. Conviviality. Plural.

## Introdução

Considerando o contexto plural em que se vive a atual sociedade polarizada por atitudes exclusivistas, fundamentalistas e intolerantes, marcadas cada vez mais por discursos de ódio, emerge a questão: espiritualidade vislumbra o convívio plural, o diálogo e a paz? Considerando que a missão é um de processo de encarnação e proximidade, a percepção que temos e de que missão em diálogo constitutivo delinear missionário é eminentemente essencial para o convívio frente ao contexto plural no qual estamos inseridos/inseridas.

Desta maneira, por uma metodologia desenvolvida através da pesquisa exploratória bibliográfica com o método de análise qualitativa-crítica, teologicamente fundamentada nas Escrituras Sagradas, nos documentos do Concílio Vaticano II, em outros documentos do magistério e livros catalogados, apresentaremos o tema com a intuição de que a espiritualidade cristã vem do verdadeiro *ruah*, que sopra e gera a vida, Espírito Santo, o mesmo condutor da missão de Jesus.

Portanto, pelo conceito e implicações do objeto estudo, e a importância da missão como espaço dialógico, o estudo propiciará o aprofundamento de atitudes missionárias asseguradas por uma espiritualidade de convívio plural, de proximidade, de diálogo, de respeito, de sensibilidade e de compaixão, na relevância de que Teologia se faz acolhendo as dores e os sofrimentos do mundo.

## Por uma espiritualidade de convívio plural: conceitos e práxis

Casaldáliga (1993, p. 15) parte da premissa que a espiritualidade Cristã não se fundamenta em vivências desencarnadas, mas no seguimento do Verbo encarnado. Uma experiência mística de êxodo, profecia e criação. Ainda afirma Casaldáliga que, etimologicamente, o conceito de espiritualidade, a partir do hebraico *ruah*, significa vento, respiração, hálito. Isto é, vento ligeiro, potente e envolvente. O vento que no qual a pessoa respire e se oxigene para poder continuar a viver. “Quem respira está vivo, quem não respira está morto”. Expressão essa, tão marcante em toda humanidade asfixiada pelo Coronavírus, como também o último clamor do afro-americano George Floyd, asfixiado selvagememente por Derek Chauvin no dia 25 de maio de 2020, “eu não posso respirar”.

Dessa maneira, o espírito, a espiritualidade, não é outra coisa senão o melhor da vida, o que faz com que ela seja o que é, dando-lhe caridade e vigor, sustentando-a e impulsionando-a. Diremos que algo é espiritual por causa da presença que em si tiver de espírito. Portanto, para Casaldáliga, o espírito é substantivo concreto, ao passo que espiritualidade é substantivo abstrato, por isso,

Do mesmo modo que amigo é o substantivo concreto do substantivo abstrato amizade. Amigo é aquele que tem a qualidade da amizade; e o caráter ou a forma com que a viver o fará ter um tipo ou outro de amizade, mais ou menos intenso, mais ou menos sincero. O mesmo ocorre com espírito e espiritualidade. Podemos entender a espiritualidade de uma pessoa ou de uma determinada realidade como seu caráter ou forma de ser espiritual, como o fato de estar adornada desse caráter, como o fato de viver ou de acontecer com espírito, seja esse espírito o que for (CASALDÁLIGA 1993, p. 23).

Por isso, nos tempos atuais, o contexto plural com suas diversas formas de experiências espirituais desafia a realização da missão de Deus, em cujas implicações está a espiritualidade da encarnação, da libertação, profecia, da política e do ecumenismo e de abertura às outras tradições religiosas. Como bem diz Maria Clara Luchetti Bingemer, o presente nos mostra que devemos “não só “tolerar” os elementos da espiritualidade das outras religiões, mas, mais do que isso, dialogar e aprender com as mesmas” (BINGEMER, 2015, p. 370).

Deste modo, uma práxis espiritual, aberta à pluralidade, paulatinamente anuncia o amor fontal de Deus, que eminentemente se destina a toda criação, onde a presença do Espírito dinamiza a vida com seus dilemas e possibilidades. Neste sentido, tornar-se imprescindível refletir o que assegura Claudio de Oliveira Ribeiro,

“Na vivência humana está à incessante busca de superação de limites, do ir além das contingências e das ambiguidades históricas, da procura por absolutos que possam redimensionar a relatividade e a precariedade da vida. As experiências religiosas historicamente pretenderam e pretendem possibilitar respostas para essa busca” (RIBEIRO, 2013, p. 18).

Neste sentido, a espiritualidade, na perspectiva do convívio plural, não está desligada da vida humana. Em toda dimensão, na economia, na cultura, na política, na religião, na família, no trabalho, na educação, nas amizades há um significado espiritual que legitima as situações que constroem a história dos indivíduos. Uma inserção que conduz ao discernimento das realidades, expressão de uma real fidelidade à história, verdadeiro espaço da experiência do mistério (WOLFF, 2016, p. 32). Como afirma o Papa Francisco: “a espiritualidade não está desligada do próprio corpo, nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia” (LS n 216).

No que se refere à espiritualidade dialogante, recordamos que o diálogo é constitutivo do ser humano, expresso em seus comportamentos e convicções como um ato de exteriorizar a interioridade. É a expressividade da própria pessoa que se comunica, logo, é vitalidade, troca, intercâmbio, interação e comunhão. Portanto, em um contexto plural, pelo diálogo convivemos com o outro a partir do que somos e cremos. Por conseguinte, “o ser humano não apenas tem uma espiritualidade ou um espírito, ele é espiritual em sua própria constituição (WOLFF, 2016, p. 19.52).

Coelho (2013, p. 21) descreve que, para a concretude da espiritualidade de convívio plural, se faz necessário o reconhecimento do dinamismo da comunhão, da gratuidade nas relações, disposição para o encontro, abertura à alteridade. Além disso, ainda, sustenta a importância da sensibilidade em relação à riqueza vinda do próximo e profunda compaixão com o sofrimento e a vida dos mais fragilizados. Importante também é a virtude da humildade que permite a hospitalidade mútua,

fidelidade às próprias convicções sem torná-las absolutas. Também, a busca conjunta da verdade, da beleza, da bondade, da unidade. Desta forma, concomitantemente, o autor lista tópicos dos quais brota o clamor pela alteridade e pelo diálogo:

a) O universo inteiro, do microcosmo ao macrocosmo, é feito de diálogo. b) O planeta Terra é uma complexa trama dialogal. c) A comunidade da vida é uma refinadíssima experiência de diálogo. d) A humanidade, feita da terra, é comunicação dialogal com toda a natureza. e) Mulheres e homens expressam-se em diálogo espiritual com o Mistério Divino. f) Em cada núcleo comunitário humano está presente o chamado à comunhão dialogal. g) Em cada fragilidade está um reclamo por encontro e diálogo solidário. h) Em cada criatura caída na estrada está um clamor para que alguém se torne próximo (COELHO, 2013, p. 38).

Assim, toda obra missionária é um processo de comunhão de atividades conjuntas e comunitárias, não de atividades individualistas e isoladas. Neste sentido, missão de Deus não pode prescindir de uma organização eclesial, um caráter comunitário que conduz ao aprofundamento da fé e um estilo de vida marcado pelo despojamento e por ações solidárias (RIBEIRO, 2013, p. 120).

Portanto, o ser missão da igreja a faz uma igreja em diálogo com toda a humanidade, como presença do Reino de Deus. Por isso, ela é chamada a estar "em saída", como o seu Senhor que "[...] sabe ir à frente, sabe tomar iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos" (EG 24). Dizer igreja é dizer missão: "[...] "a igreja nasce da missão e existe para a missão: existe para os outros e precisa ir a todos" (CNBB, 2011, Doc 94, 76, p. 68).

Assim sendo, Amaladoss (2000, p. 56) conceitua a missão como um chamado e envio para um serviço. Por isso, ela deve começar como contemplação que se torna diálogo e continua profecia. Neste processo, o enviado ou enviada pela motivação de uma espiritualidade de convívio plural, descobre Deus presente na vida das pessoas não só olhando, mais ouvindo e respeitando suas experiências históricas, culminando assim em um diálogo de experiências espirituais que leva à comunhão com Deus, fonte da missão. Desta forma, o ato de missionar será pela simples

presença e pelo testemunho vivo da vida (EN 21), com a consciência e experiência de um “tesouro levado em vasos de argila” (2Cor 4,7).

### **Missão como espaço de convívio dialógico**

O Concílio Vaticano II (1962-1965), como marco extraordinário de uma espiritualidade além das fronteiras, convoca a igreja à repensar a sua ação missionária. Isto é, longe da vivência de uma prática de doutrinação, antidualogante e de exclusividade salvífica, a novidade é um novo impulso missionário, tendo como caminho promissor o vocábulo “diálogo”. Esta busca se dá no desejo de transformação de uma Igreja hegemônica para uma igreja dialogante considerando, acima de tudo, o interlocutor na sua prática evangelizadora. O propósito antes de tudo é a *Missio Dei*, realizada a partir do sair de si para o outro, na perspectiva do Deus Criador e Salvador. Esta saída na direção do outro constitui o movimento missionário, também expresso como sair de uma cultura para outra, ou sair de um lugar para outro, estabelecendo assim um diálogo de salvação entre sujeitos que se encontram (ANDRADE, 2018, p. 479).

Deus é missão e a missão vem de Deus. No qual sua ação revela a essência de um Deus que dialoga e cria relação com a humanidade. Este amor é revelado através de Jesus Cristo, o missionário do Pai, é anunciado ao longo dos séculos pela Igreja a todos os povos. Que por sua encarnação se uniu de algum modo a todo homem e mulher. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana e amou com um coração humano. Tornou-se verdadeiramente um de nós, exceto no pecado. Neste sentido, o Vaticano II descreve “a Igreja peregrina” como “[...] missionária por natureza” (AG 2).

Com este adjetivo, “missionária”, o Concílio afirma que a igreja, enquanto vocacionada a cooperar na *Missio-Dei*, sua missão implica a vivência de sua identidade, sua razão de ser, sua essência ao serviço da humanidade como mistério de Deus Amor, testemunhada pela santidade de vida de uma comunidade cristã (GS 2). À vista disso, descreve o documento Diálogo e Missão apontando para a vivência do cristão:



Segundo os Evangelhos, ele manifesta-se com o silêncio, com a ação, com a oração, com o diálogo e com o anúncio. A sua mensagem é inseparável da ação; anuncia Deus e o seu Reino, não só com as palavras, mas também com os fatos, e com as ações que realiza. Aceita a contradição, o insucesso e a morte; a sua vitória passa pelo dom da vida. Tudo nele é meio e caminho de revelação e de salvação (cf. EN 6-12); tudo é expressão do seu amor (cf. Jo 3,16; 13,1; 1Jo 4,7-19). Assim devem fazer também os cristãos: "Por isto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros" (Jo 13,35) (DM 15).

Assegura-se, portanto, que o objetivo da missão não é levar a salvação a um lugar marcado pelo vazio soteriológico, privado de salvação, até porque este lugar não existe. O Deus Trindade sempre chega antes do missionário. Este Deus nunca fez, nem faz, acepção de pessoas ou de povos. Acolhe qualquer um que ama e pratica a justiça, seja de qual nação for. Além disso, em matéria de salvação, não há povos, eleitos estes para ser salvadores de outros povos eleitos para viver em situações gravemente deficitárias de salvação (VIGIL, 2006, p. 383.410).

Desta maneira, é o diálogo que irá permitir o convívio conversacional plural formando opiniões corretas sobre os vários aspectos da missão no contexto de vida das diversas denominações cristãs (UR 1-4). Conforme afirma Amaladoss,

Missão é olhar, contemplar, discernir, escutar, aprender, responder, colaborar. Assim ele completa que o caminho fundamental de tal missão é o diálogo com Deus e com as pessoas. Através de um diálogo respeitoso. Não impaciente, agressivo (AMALADOSS, 2000, p. 65).

Assim, dialogar não é uma estratégia sofisticada da missão, mas é uma teologia que emana do diálogo de Deus com a humanidade. Nesta teologia, a alteridade não é apenas tolerada, mas reconhecida como elemento constitutivo da liberdade do outro e da própria identidade (SUESS, 2017, p. 88-89). Desta forma, Paul F. Knitter afirma que no mundo atual, somente através da inclusão do diálogo, a igreja pode servir ao Reino de Deus. Por isso, se faz necessário "anunciar que missão é diálogo" (KNITTER, 2010, p. 175). A proposta de processo de aproximação, relação fraterna, interpessoal, que implica abertura e disposição sincera para ouvir. Ainda

mais, por mais alheio que pareça, é um se colocar no lugar do outro, em uma atitude de respeito dialogante (SILVA, 2020, p. 85).

## Conclusão

Pela sua dimensão teológica, geográfica e escatológica, o horizonte da missão é sempre um movimento de sair de si, de proximidade de convívio e cooperação. Independente da fé professada, uma espiritualidade de convívio plural tem a tônica da missão em diálogo. Uma experiência mística cuja força dinamizadora está nas relações, na convivência fraterna e respeito à multiculturalidade, a pluralidade, tendo em vista o compromisso na *Missio-Dei*, isto é, a vida plena para toda a humanidade (cf. J0,10,10). Estamos certos de que “a esperança não decepciona” (Rm 5,5). Portanto, faz-se mister considerar a importância da missão em diálogo, cuja espiritualidade aberta e dialogal, ancorada sobre a beleza da diversidade, transformará a perspectiva da prosperidade em gratuidade, o narcisismo em altruísmo e o egoísmo em gestos de fraternidade e solidariedade no esperar de um convívio plural.

## Referências

AMALADOS, Michael. Missão e Inculturação. Tradução Barbar Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2000.

ANDRADE, Joachim. Tradições, transições e transformações: missão além de ad gentes. Revista. Pistis Prax, Teologia. Pastoral, Curitiba, v. 10, n. 3, 477-504, set./dez. 2018.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Luchetti. Espiritualidade, Dicionário do Concílio Vaticano (Orgs) João Décio Passos e Wagner Lopes Sanches. São Paulo: Paulus, 2015. p 366-372.

CASALDÁLIGA, Pedro. Espiritualidade da Libertação / Pedro Casaldáliga, José Maria Vigil; tradução Jaime A. Clasen. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, Documento da CNBB, 94, 2011-2015. Brasília: Edições CNBB. 2011.

COELHO, Antônio Salvador. Missiologia e Diálogo Inter-religioso. Batatais: Claretianos, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje. In: Compêndio do Vaticano II, Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 143-256.

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo. In: Compêndio do Vaticano II, Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2015. p.309-332.

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja. In: Compêndio do Vaticano II, Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2015.p.351-399.

FRANCISCO, Carta Encíclica, Evangelii Gaudium, A alegria do evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Carta Encíclica, Carta Encíclica, Laudato si', sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2013.

KNITTER, Paul, F. Jesus e os Outros Nomes: Missão cristã e responsabilidade global. tradução Leszek Lech, São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

PAULO VI. Carta Encíclica, Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi A evangelização no mundo contemporâneo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

VIGIL, Jose Maria. Teologia do Pluralismo Religioso para uma releitura pluralista do cristianismo / Jose Maria Vigil, [tradução Maria Paula Rodrigues]. São Paulo: Paulus, 2006.

RIBEIRO, O, Claudio, Libertação e gratuidade: reflexões teológicas sobre a espiritualidade, São Paulo: Paulinas, 2013.

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. Igreja e as outras religiões: Diálogo e Missão. São Paulo: Paulinas, 1984.

SILVA, Gomes Dirce. Missão em diálogo: uma proposta para o ser e agir da igreja na perspectiva do Concílio Vaticano II. Dissertação (Mestrado em Teologia), Programa, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

SUESS, Paulo, Missão e Misericórdia, A transformação missionária da Igreja segundo a Evangelii gaudium. São Paulo: Paulinas, 2017.

WOLFF, Elias. Espiritualidade do diálogo inter-religioso: Contribuições na perspectiva cristã, São Paulo: Paulinas, 2016.

## 16. THOMAS MERTON: UM PEREGRINO NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

### *THOMAS MERTON: A PILGRIM IN INTERRELIGIOUS DIALOGUE*

*Francilaide de Queiroz Ronsi<sup>1</sup>*

GT 3 - Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo

#### **Resumo**

O pluralismo religioso nos convida a buscar formas para que seja possibilitado o bom convívio em nossa sociedade. Para o cristianismo, em particular, a realidade do pluralismo religioso, com sua atual configuração, conduz-nos a um reconhecimento de outras religiões em sua identidade. Segundo Thomas Merton, um problema relacionado ao diálogo inter-religioso está no que se refere à compreensão do outro. Para ele, no diálogo existe uma tendência e um permanente risco de traduzi-lo nas categorias que dizem respeito a si mesmo. Como sair desse impasse? Como falar do outro, com solicitude e abertura, sem reduzi-lo aos parâmetros de um eu? Para estas e outras perguntas, contaremos com a contribuição de Thomas Merton, um místico consciente do valor da solidão para seu crescimento espiritual e da necessidade de se comunicar com as outras pessoas. Veremos que a sua relação com Deus acontecia a partir da realidade humana. Seu diálogo com outras religiões e, principalmente, com a mística budista se dava, dentre outros motivos, por entender que Deus nos fala através dos acontecimentos no mundo e que os sinais de crise devem ser interpretados pelos homens de religião. Por fim, encontraremos um peregrino que se sentia responsável pelo bem do outro e de toda a sociedade, à medida que crescia sua experiência de Deus.

Palavras-chave: Diálogo. Religião. Contemplação. Identidade.

#### **Abstract**

Religious pluralism invites us to seek ways to enable good coexistence in our society. For Christianity, in particular, the reality of religious pluralism with its current configuration, leads us to a recognition of other religions in their identity. According to Thomas Merton, a problem related to interreligious dialogue is in the understanding of the other person. For him, when people dialogue there is a tendency and a permanent risk to translate the dialogue into categories that concern themselves. How to get out of this impasse? How to talk about the other person, with solicitude and openness, without reducing them to the parameters of ourselves? For these and other questions, we will count on the contribution of Thomas Merton, a mystic man aware of the value of solitude for his spiritual growth and the need to communicate with others. We will see that his relationship with God happened from human reality. His dialogue with other religions and, especially, with Buddhist mysticism happened, among other reasons, for understanding that God speaks to us through events in the world and that the signs of crisis must be interpreted by men of religion. Finally, we

---

<sup>1</sup>Doutora em Teologia (PUC-Rio). francilaide@puc-rio.br

will find a pilgrim who felt responsible for other people's well-being and the whole society, as his experience of God grew.

Keywords: Dialogue. Religion. Contemplation. Identity.

## Introdução

Merton, no decorrer de sua busca interior, revelou-nos que a contemplação é sinal de maturidade cristã, que se inicia com o despertar do eu interior para a vida ao entrar em contato espiritual com Deus, a partir da fé.

A contemplação é sinal de vida cristã perfeitamente madura. Faz com que o crente não seja mais escravo ou servo de um Mestre Divino, não esteja mais possuído de temor na observância de uma lei difícil, e mesmo não seja mais um filho submisso e obediente, demasiadamente jovem ainda para participar das decisões de seu Pai. A contemplação é aquela sabedoria que faz do homem um amigo de Deus (MERTON, 1966, p. 20).

Em Cristo, o abismo que separa o ser humano de Deus foi transposto pela encarnação e, no próprio ser humano, esse abismo é transposto pela presença do Espírito Santo, que se faz presente em todo ser humano. Segundo Merton, nele 'nos tornamos outros Cristos' e está gravada nas raízes do próprio ser humano a imagem de Deus, recordando-o sempre quem é e para que foi criado.

Para reconhecer essa imagem no próprio ser, não basta entrar em si mesmo. Não basta estar consciente de que a espiritualidade de sua natureza o torna, potencialmente, semelhante a Deus. Essa potencialidade tem de ser atualizada. Como? Pelo conhecimento e o amor. Ou, mais precisamente, por um conhecimento de Deus inseparável de uma experiência de amor (MERTON, 2007, p. 98).

Como podemos perceber em Merton, a total e incondicional docilidade à vontade de Deus concede ao ser humano o gosto pelas coisas espirituais. Esse delicado gesto de ceder ao mais leve movimento do amor de Deus é o que torna a pessoa um contemplativo. Descobre-se a presença de Deus na profundidade do ser da pessoa que marca a mudança de uma vida exterior para uma vida interior.

A expressão "vida interior" é a descrição válida para qualquer espécie de busca pela prece e autodisciplina. Ou seja, a vida interior desperta a consciência espiritual

e interior e, enquanto não há esse despertar, o "homem interior" permanece morto ou ao menos adormecido (MERTON, 2007, p. 130).

A contemplação, aqui apresentada, não se refere a um misticismo puro e simples, mas a uma intuição direta da realidade a *simplex intuitus veritatis*. Ou seja, "a pura percepção que é e deve ser o fundamento não só da especulação metafísica genuína, como também da experiência religiosa madura e sapiencial" (MERTON, 2006, p. 236).

Em sua busca, Merton foi um peregrino essencialmente humano. Quando estava viajando para conhecer experiencialmente a Ásia, ele escreveu em seu diário: "nossa verdadeira viagem na vida é interior: é uma questão de crescimento, de aprofundamento e de uma entrega sempre maior à ação criadora do amor e da graça em nossos corações" (MERTON, 1978, p. 232).

### **Diálogo entre as religiões**

Para Merton, "um dos aspectos mais importantes do diálogo entre as religiões tem sido, até agora, um dos menos discutidos: a contribuição especial que a vida contemplativa pode trazer ao diálogo" (MERTON, 1978, p. 235). A contemplação é um "dom" (uma graça) e uma "arte". Pode-se admitir que seja quase 'uma arte perdida' (MERTON, 1966, p. 140).

O contemplativo não é simplesmente uma pessoa que vive enclausurada. Pelo contrário, o contemplativo possui certa abertura para o mundo e uma participação genuína em sua angústia. E assim, diante do diálogo inter-religioso, Merton dirá que

um diálogo genuinamente produtivo não pode se contentar com um interesse diplomático cortês por outras religiões e suas crenças. Procura um nível mais profundo, no qual as tradições religiosas sempre afirmaram testemunhar um conhecimento mais elevado e mais pessoal de Deus daquele que é simplesmente expresso no culto exterior e na doutrina formulada. (MERTON, 1966, p. 140).

Por muito tempo, os cristãos consideraram as experiências religiosas não cristãs com suspeita e acreditavam não valer a pena nem mesmo estudá-las. O

Concílio Vaticano II reconheceu a legitimidade do “profundo sentido religioso” que capacitou os homens e as mulheres de todas as raças e povos a reconhecerem Deus, a “contemplarem o mistério divino e a expressá-los”, e a buscarem a libertação da angústia da condição humana em suas práticas religiosas.

Antes da realização do Concílio Vaticano II, Merton já acreditava que em todas as raças e tradições religiosas se encontra a capacidade para a experiência contemplativa. Sendo esta verdadeira e não um narcisismo consagrado, a contemplação deve ser capaz de se mostrar repleta do alimento oferecido pela palavra de Deus e dessa forma, fortalecido e animando pelo Espírito, a pessoa pode “conhecer o amor de Cristo que excede a todo conhecimento para ser plenificado com toda a plenitude de Deus” (Ef 3,17-19). Para Merton, esta não é meramente uma técnica esotérica e mágica. Para ele,

Realizamo-nos plenamente quando toda a nossa atenção consciente está voltada para um outro. Aquele que é inefavelmente “Outro” que todos os seres, porque é infinitamente superior a todos. A imagem de Deus toma a vida em nós, quando nos liberta, rompendo através da mortalha e do sepulcro no qual a atenção a nós mesmos o manteve prisioneiro e se perde numa total tomada de consciência daquele que é Santo. Esse é um dos principais caminhos nos quais “quem quer salvar sua vida perdê-la-á” (Lc 9,14) (MERTON, 1966, p. 98-99).

Assim, para o diálogo inter-religioso, o cristão assumi que está consciente das dimensões religiosas da pessoa e do mistério que ele carrega.

O papel que o contemplativo pode desempenhar seria então, idealmente falando, muito importante. Se as ordens contemplativas estão hoje à altura dessa tarefa é outra questão. A renovação da vida contemplativa, exigida no esquema sobre os religiosos propostos pelo Concílio, certamente requer algo mais do que o cumprimento das disciplinas da clausura, do silêncio e da regularidade da oração canônica. Mas, ao mesmo tempo, as ordens contemplativas devem tomar um cuidado especial para evitar uma acomodação superficial que, em nome de uma *aggiornamento* mal compreendido, acabaria por privá-las das riquezas autênticas de sua tradição mística e profética (MERTON, 2006, p.247).

Um dos paradoxos da vida mística é que não pode alguém penetrar no mais



íntimo de seu ser, chegando a Deus, se não for capaz de sair inteiramente de si mesmo, esvaziando-se de si mesmo e dando-se aos outros na pureza de um amor que não se busca a si próprio.

Essa unidade é algo que não podemos compreender e saborear a não ser na treva da fé. Mesmo aqui, porém, quanto mais formos Um com Deus, tanto mais estaremos unidos uns com os outros; e o silêncio da contemplação é sociedade profunda, rica, incessante, não só com Deus, mas com os homens. O contemplativo não está isolado em si mesmo; está liberto de seu eu externo, egoísta, pela humildade e a pureza de coração - não há mais, portanto, obstáculo algum ao amor simples e humilde para com os outros (MERTON, 2006, p. 70-71).

O ser humano que alcança a integração do seu ser, não mais se encontra limitado pela cultura em que está inserido. Este aceita não somente sua própria comunidade, sua sociedade, seus amigos e sua cultura, mas a humanidade toda; não permanece atado a um único padrão de valores limitados de maneira tal que a elas se oponha com agressividade ou na defensiva com os outros.

No mais profundo do coração de Merton, pulsava o sincero desejo de amar a tudo e todos; uma paixão pela unidade e a paz entre os homens, um sentimento fortemente enraizado de levar adiante ocupações que contribuem para a unidade e harmonia de todos os seres humanos, quais forem suas crenças, sua condição social, sua origem e cultura.

Por essas razões e porque havia percorrido em profundidade os caminhos de sua própria tradição, acolhe com entusiasmo a possibilidade que logo se tornaria realidade, sua viagem à Ásia que preparou conscientemente e que cristalizaria anos de interesses por outras religiões e expressões místicas. Nesta viagem ele afirma:

Acredito que mediante a abertura ao budismo, ao hinduísmo, e a essas grandes tradições asiáticas nos traz uma oportunidade maravilhosa para aprender mais sobre a potencialidade das nossas próprias tradições. [...] A combinação das técnicas naturais, graça e outros fatores manifestados na Ásia com a liberdade cristã do Evangelho, deveria levar-nos todos, por fim, a essa liberdade plena e transcendente situada além das meras diferenças culturais das meras exterioridades e meros isto ou aquilo (MERTON, 1978, p. 267).

A experiência de profundidade que viveu Merton em sua fé nos chama a atenção acerca da nova situação em que se encontra o cristianismo, de colaborar para que seus crentes realizem uma experiência de mergulho em sua fé e se reconheçam como imagem e semelhança de Deus. Para que não se viva uma religiosidade epidérmica, recuperando a dimensão da experiência íntima do mistério de Deus e da experiência da unidade com ela.

### **A viagem à Ásia: uma peregrinação para dentro de si**

Sua peregrinação à Ásia foi também uma peregrinação para dentro de si, na constante busca por aprofundar seu compromisso religioso e monástico. Essa peregrinação se deu, também, pelo contato com lideranças de outras religiões, que acontecia antes de sua viagem. Como podemos perceber, quando, no momento da decolagem, indo para o oriente, ele revelou em seu diário:

Eu, com mantras cristãos e profundo sentido de destino, de estar, enfim, no meu verdadeiro caminho depois de anos de espera, inquirição e perambular. Que eu não volte sem resolver a grande questão. E sem ter encontrado também *mahakaruna*, a grande compaixão (MERTON, 1978, p. 3).

Em sua palestra sobre Vida Monacal, ele falou sobre a crise que enfrenta o monasticismo, no ocidente, e convidou os monges do oriente a se manterem fiéis às suas antigas tradições, a não terem receio dessa fidelidade. Ele gostou muito da ideia de que outros encontros como esses serão possíveis de fazer, no entanto, "deixando claro que esses deverão ser no nível da experiência. E que não sejam apenas entre instituições monásticas, mas entre pessoas que estejam buscando o diálogo. A condição básica disso é que cada qual permaneça fiel à sua própria busca". Finalizando sua palestra, afirmou:

E entre essas pessoas, - se elas são fiéis ao seu chamado, à sua própria vocação, à mensagem que lhes vem de Deus, - a comunicação é possível em nível mais profundo. E o nível mais profundo de comunicação não é comunicação, é comunhão. Sem palavras. Além das palavras. Além do poder da palavra, além do conceito. Não se descobre uma

nova unidade; descobre-se uma unidade antiga. Caros irmãos, nós já somos um; apenas, imaginamos não o ser. O que nos é preciso é recuperar a nossa unidade original. Temos de ser o que já somos (MERTON, 1978, p. 242).

Em sua fala, Merton lembrou aos participantes que "em todas as grandes religiões do mundo há alguns indivíduos e comunidades que se consagram de maneira especial a levar até o fim todas as consequências e implicações de sua fé" (MERTON, 1978, p. 243). E destacou as várias formas de vida monástica, sua disciplina e distinção entre os tipos de consagração. Sobre a possível unidade entre as religiões, ele ressaltou:

Mesmo havendo irreconciliáveis diferenças de doutrina e de crença formulada, há grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa. [...] As diferenças culturais e doutrinárias devem ser conservadas, mas elas não invalidam uma qualidade muito real de semelhança existencial. E que nesse nível de experiência existencial e de maturidade espiritual é possível fazer contatos reais e significativos e, talvez, muito mais do que isso MERTON, 1978, p. 245-246).

Merton está convencido de que a "comunicação em profundidade não somente é possível agora e desejável como é da maior importância para o destino do Homem do Século XX" (MERTON, 1978, p. 246). Para terminar, reafirmou a importância da comunicação, chegando à comunhão entre contemplativos de tradições diferentes, de diferentes disciplinas e religiões. Para ele,

a comunicação verdadeira no nível mais profundo é mais do que uma simples troca de ideias, de conhecimento conceitual ou de formulações da verdade. A espécie de comunicação necessária neste nível profundo deve ser também "comunhão" acima do nível das palavras - uma comunhão na experiência autêntica, partilhada não só em nível "pré-verbal", mas também em um nível "pós-verbal" (MERTON, 1978, p. 248).

Estava próximo o dia da realização do Congresso, em que ele iria falar para cristãos e budistas, na Tailândia. Em sua fala, sobre o monasticismo asiático, ele destacou que o cristão deve buscar um melhor aprofundamento, procurando romper o superficial da experiência asiática. Merton concluiu suas observações com uma

apreciação sincera dos valores monásticos do oriente como complemento para o monacato ocidental cristão, ele disse:

Acredito que a abertura ao Budismo, ao Hinduísmo e a essas grandes tradições asiáticas nos traz uma oportunidade maravilhosa para aprender mais sobre a potencialidade das nossas próprias tradições porque eles penetram, do ponto de vista natural, muito mais profundamente nisso do que nós. A combinação das técnicas naturais, graça e outros fatores manifestados na Ásia com a liberdade cristã do Evangelho deveria levar-nos todos por fim, a essa liberdade plena e transcendente situada além das meras diferenças culturais, das meras exterioridades e meros isto ou aquilo (MERTON, 1978, p. 267).

Para Merton, na experiência religiosa há uma real 'semelhança existencial', em que possibilita 'uma comunicação em profundidade'. E em consequência do aprendizado, na disciplina e nas experiências dos budistas e hindus se tem, não só o aperfeiçoamento, mas também a qualificação da vida monástica cristã. Sua experiência, então, no diálogo com estas religiões, não diminuiu ou causou difusão pela influência que obteve, mas contribuiu para que pudesse encontrar no cristianismo dimensões que não conseguiria perceber sem a ajuda destas.

*"And now I will disappear"* (MERTON, 1978, p. 256-267). Com estas palavras, Merton terminou a conferência. O calor era sufocante e ele desejou voltar logo para o hotel, tomar um banho e descansar. Ao sair do banho, um fio exposto calou para sempre um dos grandes místicos do século XX. Merton estava com 53 anos, era 08 de dezembro de 1968.

## **Conclusão**

Merton nos apresenta a contemplação como sinal de maturidade cristã. Essa experiência permite ao crente alcançar a comunhão com o Deus vivo, colocando-o em uma constante metanóia. Aqui, o conhecimento de Deus está inseparável da experiência de amor. Essa experiência é no mais elevado sentido, comunhão; em que a própria realidade do crente está unida à Deus. Nessa união, o crente se torna livre, capaz de encontrar Deus nas outras pessoas. A presença de Deus na profundidade

do ser da pessoa, desperto para a consciência espiritual, marca sua vida por uma mudança: abandonar a vida exterior para uma vida interior.

Logo, a contemplação tem uma significativa contribuição para o diálogo inter-religioso, quando o cristão assume a sua condição de discípulo de Jesus de Nazaré e tem nele aperfeiçoada a sua imagem divina, enchendo-se de vida e liberdade. Torna-se, assim, possível o diálogo mais profundo, que permita o crescimento e a aprendizagem mútua.

### **Referências**

MERTON, Thomas. *Místicos e mestres Zen*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERTON, Thomas. *O homem novo*. Rio de Janeiro: Agir editora, 1966.

MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte: Ed. Vega, 1978.

MERTON, Thomas. *A experiência interior: notas sobre a contemplação*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



## 17. PENSAMENTO DECOLONIAL NA TEOLOGIA DE JOSÉ COMBLIN E NO MINISTÉRIO PASTORAL DO PAPA FRANCISCO

*DECOLONIAL THINKING IN THE THEOLOGY OF JOSÉ COMBLIN AND THE POPE'S  
FRANCISCO PASTORAL MINISTRY*

*Artur Peregrino<sup>1</sup>*

*José Artur Tavares de Brito<sup>2</sup>*

### **Resumo**

Destaca a importância da pluralidade de pensamento no mundo atual. Objetiva dialogar sobre alguns conceitos do pensamento decolonial presentes na teologia e na prática do teólogo José Comblin e do Papa Francisco. Para tanto, propõe-se a percorrer alguns escritos e as práticas dessas duas figuras que marcam e influenciam a história da Teologia e das Ciências da Religião. Este escrito quer ser um ponto de partida nesta reflexão aqui iniciada. Não pretende dar-se por findada, mas, sim, permanecer em aberto com a possibilidade de que sejam instigadas novas iniciativas de pesquisa que avancem no aprofundamento do pensar decolonial. No contexto de mudanças culturais mais amplas, busca-se compreender o discurso sobre a decolonialidade. Esta pesquisa situa-se dentro do marco teórico e metodológico transdisciplinar, que destaca o conhecimento brotado entre e além das diversas áreas e sujeitos. Para entender a dinâmica do pensamento decolonial o estudo aprofunda o próprio conceito como também faz uma aproximação prática desta abordagem. A pesquisa mostrou que o discurso e a prática pastoral levada adiante pelo teólogo Comblin e o Papa Francisco contribuem bastante para a reflexão do pensamento decolonial que se mostra pertinente nos dias atuais porque permite perceber e interagir com o outro em pé de igualdade, em uma situação de respeito mútuo. O tema da decolonialidade colabora na reflexão contra-hegemônica no ambiente acadêmico, nas salas de aula da educação básica ou ensino médio, na formação de professores e também ser um grande contributo para os movimentos populares que buscam uma sociedade mais justa, tolerante, amorosa e solidária. Palavras-chave: Pensamento decolonial. Opção pelos pobres. Teologia pastoral.

### **Abstract**

It highlights the importance of plurality of thought in today's world. It aims to discuss some concepts of decolonial thought present in theology and practice of theologian José Comblin and Pope Francisco. Therefore, it is intended to go through some writings and practices of these two figures that mark and influence the history of Theology and the Sciences of Religion. This writing aspires to be a starting point in this reflection initiated here. It does not expect to conclude the analysis, but rather to remain open with the possibility of instigating new research initiatives that advance the deepening of decolonial thinking. In the context of broader cultural changes, it

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião (UNICAP)

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião (UNICAP). E-mail: artur.peregrino@unicap.br

seeks to understand the discourse on decoloniality. This study is located within the transdisciplinary theoretical and methodological framework, which accentuate the knowledge that has sprung up between and beyond the various areas and subjects. To understand the dynamics of decolonial thinking, the examination deepens the concept itself as well as a practical approach to this method. The research showed that the discourse and pastoral practice carried out by the theologian Comblin and Pope Francisco contributes a lot to the reflection of decolonial thinking, which is pertinent today because it allows us to perceive and interact with the other on an equal footing, in a situation of mutual respect. The theme of decoloniality adds to counter-hegemonic reflection in the academic environment, in primary to secondary education classrooms, in teacher training and also promotes a lot to popular movements that seek a more just, tolerant, loving and solidary society.

Keywords: Decolonial thinking. Option for the poor. Pastoral theology.

## Introdução

A colonialidade continua operando para a inferioridade de grupos humanos não europeus do ponto de vista da divisão racial do trabalho, do salário, da produção cultural e dos conhecimentos" (*Luiz Fernandes, História da África e dos africanos na escola*).

O Brasil foi colonizado, como muitos outros povos, por povos de origem europeia e esse dado é fundamental para entender o processo de formação do pensamento dominante. A colonização não só dominou economicamente, mas explorou e destruiu saberes e milhares de povos. Impuseram sistemas jurídicos, políticos, ideológicos, religiosos e culturais que justificaram todas as atrocidades cometidas e impregnaram de inúmeros desqualificativos o que era próprio dos povos originários. É daí que surge os binômios: civilizado e não civilizado – progresso e atraso.

Chamamos pensamento decolonial o intento de fazer um resgate e afirmação pluralista de vozes e caminhos numa permanente abertura para o pensamento do outro.

Quando falamos em colonialidade nos referimos a continuidade de um processo colonizador amplo e que está presente nos nossos dias atuais dentro de um sistema-mundo moderno (lógica da modernidade capitalista). Esta colonialidade se expressa, principalmente, por meio da pobreza e da opressão sofrida pelos colonizados.



Se faz necessário perceber que a decolonialidade está ligada a uma luta de resistência histórica. Não podemos concordar com as abordagens redutoras que colocam de um lado a ciência, a filosofia e a teologia e, de outro, como menores e desqualificados, todos os conhecimentos que não seguem a racionalidade e cientificidade.

É nesse sentido que destacam-se discursos e práticas que vão reforçar o pensamento decolonial. A decolonização dos saberes busca a desconstrução das hermenêuticas redutoras que discriminam e estreitam a visão e a vida do ser humano.

### **O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática**

O pensamento decolonial aponta para uma saída no combate às hermenêuticas redutoras nos dias atuais (*Artur Peregrino, A experiência de peregrinação hoje*).

A decolonialidade é um termo que quer ir além da ideia de que a colonização foi um evento acabado. Por esse motivo, entendemos a necessidade de ampliar categorias e conceitos adequados à América Latina. A abordagem decolonial é um pensamento que se desprende de uma lógica de um único mundo possível (lógica binária da modernidade capitalista). É um pensamento que se abre para uma pluralidade de vozes e caminhos. É nesse sentido que o pensamento decolonial rompe com as hermenêuticas redutoras.

Refletindo sobre o campo epistemológico das ciências da religião, o professor Gilbraz Aragão (ARAGÃO, 2013) vai mais além quando diz que as Ciências da Religião, devem nos levar a ficarmos mais atentos aos fe-“noumenos” do que ao “noumeno”.

Muitos intelectuais no mundo acadêmico e fora dele contribuíram e contribuem no aprofundamento da abordagem decolonial. Inclusive aqueles que não usam esse termo. Podemos citar contribuições importante como a do antropólogo francês, Gilbert Durand (1921 – 2012); do filósofo e teólogo espanhol Raimon Panikkar (1918 – 2010); do educador e filósofo brasileiro Paulo Freire (1921 –1997); do antropólogo-sociólogo e filósofo francês Edgar Morin (1921...); da filósofa e

teóloga brasileira Ivone Gebara (1944...); da biblista e teóloga costa-riquenha Elza Támez (1951...); da teóloga cubana Maria Lopez vigil (1944...).

O pensamento decolonial é uma luz na estrada porque permite perceber e interagir com o outro em pé de igualdade, em uma situação de respeito mútuo, considerando, como propõe o próprio Comblin (2005) e o Papa Francisco (2014).

### **O teólogo comblin e o papa francisco: renovação a partir da experiência originária**

A esperança somente pode existir entre os pobres e dominados porque somente eles estão despostos a mudar – ou podem dispor-se a isso. Os privilegiados dos sistemas nunca estão dispostos a mudar (*José Comblin, O caminho*).

José Comblin (2021 – 2011), belga, teólogo da Teologia da Libertação, teve uma obra vastíssima publicada e traduzida em vários idiomas. Foi um dos importantes assessores de D. Hélder Câmara e um dos maiores teólogos da América Latina. Esteve presente e assessorou a II Conferência Episcopal Latino Americana de Medellin (1968).

Para quem teve a oportunidade de conviver com Comblin, concorda com a afirmação que

a sua análise afiada da realidade social e das repostas eclesiais e pastorais causavam desconforto a uma parte significativa da Igreja. Seu olhar sempre ia mais longe, vislumbrava cenários futuros que muitos taxavam de pessimismo, mas que com o passar dos anos se revelavam verdadeiros (MUGGLE, 2012, p. 214).

Para Comblin, o ser Igreja não é um local como uma instituição ou comunidade dirigida pro estruturas infundáveis que sufocam o povo, pois a missão destas se resume a servir somente a si e se protegerem do mundo sem a força do Espírito, mas o ser Igreja se define como povo de Deus e instrumento para estar em movimento circular ativo produzido pelo Espírito que tem origem no encontro com o Pai e por consequência nos leva a cooperar com o outro em suas necessidades no mundo. Para ele, “toda cumplicidade com o poder afasta as pessoas que buscam uma libertação” (MUGGLER, 2013, p. 214).

Compreende o povo Deus como um povo peregrino, pois ele faz caminho histórico entre a promessa e o cumprimento. Para Comblin o que constitui um povo é, em primeiro lugar, a vida comum, a vida sofrida e assumida em comum. "O povo Deus é um povo peregrino, pois ele faz caminho histórico entre a promessa e o cumprimento" (COMBLIN, 2005, p. 64).

Comblin oferece alguns traços característicos que constitui o povo como comunidade Igreja: agir juntos; sentir juntos; a presença física (conhecer-se); experiência de convivência (solidariedade); comidas e bebidas comuns; festas comuns; calendário comum; emoção (sentimento). Para ele os pobres são a verdadeira Igreja, o verdadeiro povo de Deus ainda que a sua presença no sistema religioso possa ser muito fraca. Encontram-se nos grandes santuários de romarias populares. "Não se encontram nas igrejas paroquiais e muitas vezes nem sequer nas capelas. Mas Jesus sabe reconhecê-los e os integra no seu corpo como o verdadeiro povo de Deus" (COMBLIN, 2005, p. 64).

O teólogo Comblin tinha uma intuição refinada que se juntava com uma boa dose de ironia. Sua crítica permanente derrubava todas as montanhas de colonialismo na Igreja e fora dela. Ele tinha uma refinada sensibilidade e incrível capacidade de observar a realidade concreta de vida das pessoas, ao mesmo tempo em que era trabalhador intelectual incansável.

Para muitos contemporâneos esse teólogo da libertação foi um grande pensador e se equipara a um Padre da Igreja, isto por sua influência como teólogo, professor e mestre. Influenciando as novas gerações de teólogos e presbíteros, com certeza, influenciou o bispo argentino Jorge Mario Bergoglio, que se tornaria o Papa Francisco, eleito no conclave de 13 de março de 2013. No leme da Igreja Católica Romana está um papa que leva a Roma a marcante experiência pastoral e missionária latino-americana.

A reflexão do Papa Francisco permanece marcada pela sua própria experiência, que pode ser percebida a partir de sua prática. Ele quis chamar-se bispo de Roma, em vez de Papa, demonstrando uma maneira colegiada de governar a Igreja. Deixou o palácio papal e foi morar numa hospedaria onde os padres que vêm a Roma se hospedam. Come junto com todos, na fila, dizendo, com humor: "assim é

mais difícil que me envenenem". Esse modo de vida cria escândalo para alguns e é sinal de "uma Igreja pobre e para os pobres" (BARROS, 2019, p. 88).

Francisco atraiu a ira de muitos porque rompeu com o casulo que aprisionava o bispo de Roma. Prefere o encontro existencial com Cristo à proclamação de doutrinas sobre Cristo. Deixa claro, em seus discursos, que é a pessoa de Cristo que salva e não as doutrinas. Incentiva o diálogo inter-religioso. Toma uma atitude ativa na inclusão de pessoas, grupos, igrejas e religiões. O bispo de Roma tem a compreensão de que a Igreja deve ser como uma espécie de hospital de campanha que olha a pessoa humana em suas necessidades. Por isso, para o Papa, "é nas favelas, nas vilas miséria, onde se deve ir buscar e servir a Cristo" (BRIGHENTI, 2021, p. 188).

Um exemplo muito claro de uma prática decolonial foi o Papa Francisco convocar o 3º Encontro Mundial de Movimentos Populares, realizado no Vaticano de 2 a 5 de novembro de 2016. Participaram mais de 200 delegados de 60 países, representando movimentos inseridos nas lutas sociais de três áreas: trabalho, terra e teto. Quando o Papa Francisco falou a grupos de Igreja, disse claramente que não importa a quantas missas de domingo você foi porque se você não tem um coração solidário, sua fé está doente ou morta. E convidou bispos, padres e agentes de pastoral a mudar a compreensão que muitos ainda têm da missão eclesial. Não é cristã uma Igreja voltada para si mesma e cujo trabalho seja meramente religioso.

A Igreja em "saída", desejada pelo Papa Francisco, significa uma Igreja que, desprovida de poder, ostentação e discriminação, acolha os seres humanos e vá ao encontro daqueles que fazem a amarga experiência da exclusão e do abandono. Aqui tanto Comblin como Francisco apontam para uma pastoral de fronteira como tão bem o teólogo Agenor Brighenti expressou quando diz que

uma pastoral de conversão missionária leva a uma 'Igreja em saída', superando uma 'Igreja autorreferencial'. Para sair é preciso fazer processo, o que implica uma ação pensada. Enquanto ação pensada, a pastoral é uma ciência, em relação intrínseca com a teologia e em relação interdisciplinar com as ciências auxiliares da pastoral, como são sobretudo as ciências humanas e sociais (BRIGHENTI, 2021, 173).

## Considerações finais

Comblin foi guia para descoberta da Verdade da vida. Foi Profeta para denunciar a mentira dos sistemas de opressão e anunciar a Verdade do Reino de Deus. É santo para nos inspirar a perseverar no Caminho (Sebastião Armando, Entre laços do coração).

Neste artigo optamos por fazer uma aproximação de duas figuras importantes no mundo da teologia: José Comblin e o Papa Francisco. Ambos partem do princípio que o catolicismo vivido deve expressar um elemento muito forte de resistência ao colonialismo imposto secularmente em países empobrecidos.

A Igreja é para Comblin e Francisco muito mais do que uma instituição orgânica e hierárquica. É sobretudo povo de Deus a caminho que se caracteriza por um povo peregrino e evangelizador com o próprio testemunho que transcende também toda a necessária expressão institucional. Deixam muito claro uma prática teológica/pastoral que rompe com uma visão colonialista da religião. Para dentro e fora da Igreja desenvolvem uma prática decolonial.

## Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Inculturação da fé cristã na religiosidade popular. **Vida Pastoral**, São Paulo, ano 54, n. 289, abr. 2013. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/inculturacao-da-fe-crista-na-religiosidade-popular/>. Acesso em: 12 out. 2019.

BARROS, Marcelo. **Teologias da Liberação para os nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BRIGHENTI, Agenor. **Teologia pastoral**. A inteligência reflexa da ação evangelizadora. Petrópolis: Vozes, 2021.

COMBLIN, José. **O Caminho. Ensaios sobre o seguimento de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2005.

CONBLIN, José. **O Espírito Santo e sua missão**. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus: Loyola, 2014.

MUGGLER, Monica Maria. **Padre José Comblin**: uma vida guiada pelo Espírito. São Paulo: NHANDUTIEDITORA, 2013.

## 18.ESPIRITUALIDADE TRANSHUMANISTA: ENTRE O SONHO DE BABEL E AS PROMESSAS DA TERRA PROMETIDA

### *TRANSHUMANIST SPIRITUALITY: BETWEEN THE DREAM OF BABEL AND THE PROMISES OF THE PROMISED LAND*

*José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral<sup>1</sup>*

GT 3: Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

#### **Resumo**

O termo espírito é polissêmico. De modo geral, diz respeito a disposição de ânimo, estado de espírito, espírito forte e outros. Para o que se intitula espiritualidade transhumanista, da palavra espírito, escolhe-se a acepção disposição de ânimo para traduzir a seguinte ideia: há no ser humano uma força motriz que o torna capaz de visualizar, conceber e atuar a superação de limites biológicos, assimilados antropologicamente como próprios da finitude humana. Esta comunicação tem como objetivos 1) abrir um espaço de discussão sobre o transhumanismo; 2) apresentar traços de uma possível espiritualidade transhumanista; 3) favorecer ao campo das Ciências da Religião uma temática controversa. Quanto à metodologia, recorrer-se-á aos textos transhumanos e aos autores transhumanistas. O autor desta comunicação, no primeiro momento, compartilhará contexto, definições e fundamentos do movimento filosófico transhumanista. Seguidamente, apresentará um elenco de características em perspectiva comparada que manifesta uma possível espiritualidade. Em ato contínuo, demonstrará três escolas de pensamento que se transmutam em três posturas de crença: utopistas digitais, tecnocéticos e membros da IA benéfica. Sobre os resultados encontrados, a saber: 1) um frutuoso objeto de pesquisa, o transhumanismo; 2) uma temática pertinente e controversa, logo apropriada às Ciências da Religião; 3) uma fonte de debates que instiga, apaixona e engaja, porque talvez seja um dos temas de maior importância da atualidade, a IA, da qual se serve o transhumanismo. O autor desta elaboração teórica aventura-se a trabalhar ideias em desenvolvimento que visualizam o transhumanismo como um movimento filosófico que em seu projeto não pode ser ignorado.

Palavras-chave: Transhumanismo. Homo sapiens versus Homo deus. Trans-espiritualidade.

#### **Abstract**

The term spirit is polysemic. Generally speaking, it concerns willingness, state of mind, strong spirit, and others. For what is called transhumanist spirituality, from the word spirit, the willingness is chosen to translate the following idea: there is in human beings a driving force that makes them capable of visualizing, conceiving and acting to overcome biological limits, assimilated anthropologically as proper to human

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP)  
rodriguesoggi@gmail.com

finitude. This communication aims to 1) open a space for discussion about transhumanism; 2) present traces of a possible transhumanist spirituality; 3) to favor a controversial theme in the field of Sciences of Religion. As for the methodology, we will use transhuman texts and transhumanist authors. The author of this communication, at first, will share the context, definitions and foundations of the transhumanist philosophical movement. Then, it will present a list of characteristics in comparative perspective that manifest a possible spirituality. Moving forward, three schools of thought that transmute into three postures of belief will be demonstrated: digital utopians, technoskeptics, and members of beneficial AI. About the results found, namely: 1) a fruitful research object, transhumanism; 2) a pertinent and controversial theme, therefore appropriate to the Sciences of Religion; 3) a source of debates that instigates, enthuses and engages, because it is perhaps one of the most important topics of the present time, AI, which transhumanism makes use of. The author of this theoretical elaboration ventures to work on developing ideas that view transhumanism as a philosophical movement that in his project cannot be ignored.

Keywords: Transhumanism. Homo sapiens versus Homo Deus. Trans-spirituality.

## **Introdução**

Este texto intitulado *Espiritualidade transhumanista: entre o sonho de Babel e as promessas da terra prometida* apresenta brevíssimas ideias, porém, sistemáticas e concatenadas, a respeito do transhumanismo, através de conteúdos norteadores e imagens ilustrativas da temática em questão. Deseja-se com o que será exposto, oferecer rasos voos reflexivos, em razão da brevidade do texto, tendo como objeto de aprofundamento o contexto de algumas aspirações do movimento filosófico transhumanista. Aventurar-se em *um novo* é uma postura necessária ao conhecimento que não se conforma com o já conhecido.

## **Conceito, contexto e obstinação**

Na ambiência das aspirações, o que deseja o transhumanismo? Antes de responder, é válido ressaltar que evocar a objetividade conceitual é adequado e elegante, então este labor reflexivo ao recorrer à elegância da objetividade une-se ao que afirma Luc Ferry (2018, p. 1) sobre o transhumanismo: "um amplo projeto de melhoria da humanidade atual em todos os aspectos, físico, intelectual, emocional e moral", assim define o autor do livro *A revolução transhumanista*.



O *deus*<sup>2</sup> veterotestamentário faz algo inusitado: [...] a “luz” (Gn 1,1); o “homem e [a] mulher” (Gn 1,27). O inusitado *deus* das origens do mundo e da humanidade segundo a teologia judeu-cristã cria em um contexto de trevas e abismo. A obra dos seis dias relatada pelo livro do Gênesis afirma que o ser humano foi criado por *deus* “à sua imagem” (Gn 1,27). Ao modo de *deus* os ditos protagonistas do pensar iluminam o interior humano obscurecido pelas *trevas*<sup>3</sup> e estreiam uma nova idade, o Iluminismo.

O transhumanismo decorre do Iluminismo não enquanto consequência imediata, mas como origem. Os humanistas do Iluminismo

rebelaram-se contra as autoridades tradicionais, como a da Igreja e da aristocracia; desejavam que a razão prevalecesse em todas as esferas da vida; trabalhavam pela educação das massas; acreditavam no progresso cultural e técnico; desejavam libertar a religião do fanatismo e do dogma, e lutavam pela inviolabilidade do indivíduo, pela liberdade de expressão, pela justiça, filantropia e tolerância (GAARD, 2000, p. 235).

### O transhumanismo segundo os que o encabeçam pode ser visto

como uma extensão do humanismo, do qual é parcialmente derivado. Os humanistas acreditam que os humanos são importantes, que os indivíduos são importantes. Podemos não ser perfeitos, mas podemos melhorar as coisas promovendo o pensamento racional, a liberdade, a tolerância, a democracia e a preocupação com nossos semelhantes. Os transumanistas concordam com isso, mas também enfatizam o que temos potencial para nos tornar. Assim como usamos meios racionais para melhorar a condição humana e o mundo externo, também podemos usar esses meios para melhorar a nós mesmos, o organismo humano (THE TRANSHUMANISM FAQ, 2003, p. 4, tradução nossa).

Como se pode perceber o humanismo e o transhumanismo convergem e divergem. Para o primeiro, o investimento deve-se realizar sobre a *condição humana*;

---

<sup>2</sup> Optar-se-á em escrever o *nome divino* em letras minúsculas e modo itálico, em razão de ser adequado ao tema da pesquisa, o *movimento transhumanista*, e à preferência do autor deste texto.

<sup>3</sup> “Termo adotado pelos humanistas do século XVII, onde generalizaram toda a civilização da Europa do século IV ao século XV como um tempo de ruína e flagelo”. Disponível em: <<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia/idade-media-idade-trevas.htm>>. Acesso em: 23 set. 2021.

para o último, a atuação estende-se ao organismo humano por não se limitar “aos métodos humanísticos tradicionais, como a educação e o desenvolvimento cultural. [Porque] também podemos usar meios tecnológicos que eventualmente nos permitirão ir além do que alguns considerariam humano” (THE TRANSHUMANISM FAQ, 2003, p. 4, tradução nossa).

O transhumanismo, movimento filosófico e cultural, intelectual e tecnológico, é “uma visão de mundo que busca uma qualidade de vida que produza progresso perpétuo, autotransformação, otimismo prático, soluções visionárias e pensamento crítico” (VITA-MORE, 2020, tradução nossa). Entretanto, não se pode esquecer que um conjunto expressivo de autores afirma que

o transumanismo é uma controversa perspectiva de investimento na transformação da condição humana. Visando ao melhoramento biotecnológico da natureza humana, ele protagoniza o debate acerca do futuro (pós-)humano. Na base da concepção transumanista está o investimento na biotecnociência como um modo de Iluminismo humanista de raízes biológicas (VILAÇA; DIAS, 2014, p. 341).

O movimento filosófico em questão ao modo das aspirações alquímicas<sup>4</sup> tem como uma de suas obstinações principais a superação do “paradigma médico tradicional, o da terapêutica, cuja finalidade principal é “reparar”, curar doenças e patologias, para um modelo “superior”, o da melhoria, ou até “aumento” do ser humano” (FERRY, 2018, p. 1). A finalidade do *paradigma da melhoria* torna-se uma *crença*, como ver-se-á a seguir.

### **Crença, tipificação espiritual e otimismo**

O que é crença? Igualmente ao termo religião ela é um desafio teórico-

---

<sup>4</sup> “Alquimia é a palavra que indica uma ciência mística conhecida como química da Antiguidade ou da Idade Média, que tinha como principal objetivo a transmutação de um elemento em outro. Um dos principais objetivos da alquimia era transformar metais não preciosos em ouro, como por exemplo, chumbo em ouro. Assim, foram feitos vários esforços para criar a pedra filosofal, que teria a capacidade de transformar metais em ouro. Outro dos alvos da alquimia era a criação do elixir da vida ou da imortalidade, que daria a imortalidade ou vida prolongada a quem o bebesse”. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/alquimia/>>. Acesso em: 24 set. 2021.

conceitual imposto propriamente pela diversidade de suas acepções. No entanto, optar-se-á por refletir *crença* na esteira da filosofia. Para a filosofia, "*crença* é mais forte que a opinião, e mais fraca que o conhecimento. Pode ser um estágio no caminho para o conhecimento, se não puderem ser recolhidas evidências mais conclusivas" (CHAMPLIN, 2013, p. 952).

No contexto de *crença* supracitado, o transhumanismo atualmente afasta-se da "opinião" e aproxima-se do "conhecimento", por causa de uma dupla e simultânea conquista: de um lado, a alta e sistemática produção teórica dos pensadores transhumanistas, por outro, os avanços exponenciais da biotecnociência. A *crença* extrapola os limites de um poder por trás de uma ideia e passar a ser uma poderosa ideia, porque substanciada e localizada em um cenário teórico-científico-técnico-prático.

Ao modo da *crença*, a palavra *espírito* é polissêmica. De modo geral evoca

muitas imagens. Espírito, antes de tudo, lembra *espírituoso*, vivaz, engraçado, inteligente. De modo geral, refere-se à disposição de ânimo, "estado de espírito", "espírito forte". A palavra sugere também uma série de contrastes, da maneira mais óbvia, entre espírito, ou alma, ou mente de um lado e o mundo material e o corpo humano meramente físico do outro" (SOLOMON, 2003, p. 37).

Este labor reflexivo opta da palavra *espírito* pela acepção "disposição de ânimo" para referir-se à *espiritualidade transhumanista*<sup>5</sup> e para traduzir a seguinte ideia: há no ser humano uma força motriz que o torna capaz de visualizar, conceber e atuar a superação de limites biológicos, assimilados antropologicamente como próprios da finitude humana.

A *trans-espiritualidade* movida por sua *crença* fundamental – otimismo tecnocientífico inabalável –, adentra no contexto de compreensão conceitual ressaltado por Pondé (2018, p. 35-36), a saber: "toda espiritualidade é uma viagem ao olho do furacão do vazio humano", porque as mais variadas práticas espirituais ao longo da história se configuram em grande parte a "um enfrentamento prático e

---

<sup>5</sup> Utilizar-se-á a expressão *trans-espiritualidade* (expressão ainda em desenvolvimento). O que se apresenta neste texto como *trans-espiritualidade* é apenas lances curtos de reflexão.

teórico do abismo do vazio humano" (PONDÉ, 2018, p. 37). O enfrentamento mencionado faz-se sinônimo de *gap evolutivo*.

### **Gap evolutivo, inteligência artificial e bênção**

Enfrentar o vazio enquanto *gap evolutivo* é um dos escopos do crescente movimento transhumanista. Ao referir-se ao transhumanismo como um movimento deseja-se destacar o engajamento de um grupo de pessoas mobilizadas por um mesmo fim, qual seja, a manifestação de uma "fé no progresso comparável à que animava filósofos e eruditos no tempo do Iluminismo" (FERRY, 2018, p. 28).

A "fé no progresso" de outrora na atualidade ressurgiu num contexto de esperanças, polêmicas e problemas de caráter ético, econômico, social e religioso. A "fé no progresso" assume um nome mundialmente conhecido, a saber: IA (= Inteligência Artificial). A IA conta com os favoráveis como os "utopistas digitais" (TEGMARK, 2020, p. 41) – os que acreditam que a *inteligência artificial geral* (IAG) em nível humano é boa e que acontecerá em breve; os da "IA benéfica" (TEGMARK, 2020, p. 41) – os que acreditam que a IAG é boa, mas precisa de regulamentação; e conta também com os desfavoráveis como os "luditas" (TEGMARK, 2020, p. 42) – os que são totalmente contrários porque acreditam ser algo ruim, mas não formam uma escola. Por fim, há os "tecnocéticos" (TEGMARK, 2020, p. 41) – os que acreditam na alta dificuldade de construir uma IAG em nível humano, por isso veem a preocupação como desnecessária.

Os que pertencem às escolas de pensamento intituladas *utopistas digitais* e os da *IA benéfica* formam o grupo da *experiência de fé* ao modo da que movia os pensadores do iluminismo renascentista. Os *utopistas digitais* e os da *IA benéfica* identificam-se em suas aspirações com as manifestações das pretensões das narrativas veterotestamentárias, a saber: "A torre de Babel" (Gn 11,1-9) e "A vocação de Abrão" (Gn 12, 1-9), títulos utilizados tendo como referência a Bíblia do Peregrino.

No contexto do movimento transhumanista, em suma, a construção da "torre" (cf. Gn 11,5) torna-se um resgate do projeto Babel: assaltar o céu e destronar *deus*. E a peregrinação à "terra prometida" (Gn 12, 4) faz-se a visualização e a iminente concretização das promessas, dentre elas, a da "bênção" (Gn 12, 2); "bênção"

enquanto símbolo dos benefícios (= dádivas, *checklist* inusitado), a saber: “alturas intelectuais tão acima de qualquer gênio humano atual quanto os humanos estão acima de outros primatas; ser resistente a doenças e impermeável ao envelhecimento; ter juventude e vigor ilimitados”, e outros (THE TRANSHUMANISM FAQ, 2003, p. 5, tradução nossa). A “bênção” mencionada é curiosa, intrigante e coisa do fim de um mundo.

## Conclusão

Este labor reflexivo terminou o último tópico mencionando a palavra “bênção” como coisa que marca o fim de um mundo, talvez o prenúncio do fim do mundo da existência do *homo sapiens* e a inauguração, em um futuro próximo, ou não, do *homo deus*, a nova especiação ao modo de um ser “bioantropocibereletrônico, digital e que teria consciência de si mesmo” (MORIN, 2020, p. 105). Este novo ser ainda teria necessidade do *deus* da experiência espiritual veterotestamentária? Com a predição de um novo ser, que espaço ainda haverá para as realizações das esperanças das teologias escatológicas, fomentadas pelas religiões? Um mundo “fantástico” se faz ver – “fantástico” ou o que se pode tornar a mais real e iminente possibilidade? –, este mundo “fantástico” pertence ao *aqui* da história e não ao *além* da eternidade da transcendência religiosa. No espaço e no tempo da mais ordinária experiência, a historicidade, encontra-se, segundo o transhumanismo, apoiado nas possibilidades da biotecnologia, a tão sonhada *salvação* (será?).

## Referências

CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia e bíblia, teologia e filosofia*. Vol.1 A/C. São Paulo: Hagnos, 2013.

DUTRA, Uriel. *Idade Média: “idade das trevas” ou uma “belle époque”?* Contexto europeu do século X ao século XIII. 2021. Disponível em: <<https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/historia/idade-media-idade-trevas.htm>>. Acesso em: 23 set. 2021.

FERRY, Luc. *A revolução transhumanista*. São Paulo: Editora Manole, 2018.

GAARD, Jostein. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MORIM, Edgar. *Conhecimento, ignorância e mistério*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

NICK, Bostrom. *The Transhumanism FAQ*. (2003). Disponível em: < <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2021.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Espiritualidade para corajosos: a busca de sentido no mundo de hoje*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

SIGNIFICADOS. *Significado de alquimia*. Disponível em:<<https://www.significados.com.br/alquimia/>>. Acesso em: 24 set. 2021.

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

TEGMARK, Max. *Vida 3.0: o ser humano na era da inteligência artificial*. São Paulo: Benvirá, 2020.

VILAÇA, Murilo Mariano; DIAS, Maria Clara Marques. Transhumanismo e o futuro (pós-)humano. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 24 [2]: p. 341-362, 2014. Disponível em:< <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/iciict/9596/2/Transumanismo%20e%20o%20futuro%20%28p%3b3s-%29humano.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2021.

VITA-MORE, Natasha. *Transhumanism Manifesto*. 2020. Disponível:<<https://natashavita-more.com/transhumanist-manifesto/>>. Acesso em: 23 set. 2021.

**19. SANTIDADE NO COTIDIANO ENSINAMENTOS E PROSPECTIVAS DA  
GAUDETE ET EXSULTATE  
NO CONTEXTO DAS COMUNIDADE ECLESIAIS MISSIONÁRIAS**

*HOLINESS IN EVERYDAY TEACHINGS AND PROSPECTIVES OF GAUDETE ET  
EXULTATE IN THE CONTEXT OF MISSIONARY ECCLESIAL COMMUNITIES*

*Ludinei Marcos Vian<sup>1</sup>*

*Rafael Martins Fernandes<sup>2</sup>*

GT3 - Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

**Resumo**

Na Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, o Papa Francisco tem por objetivo fazer ecoar o chamado à santidade no contexto atual. Tal objetivo nos desafia a encontrar meios e aprofundar o sentido de viver a espiritualidade no cotidiano. A presente pesquisa analisa os ensinamentos da Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* e propõe sua aplicação nas comunidades eclesiais missionárias. Os questionamentos que nortearam a pesquisa foram: de que forma a Igreja pode incentivar a busca da santidade no cotidiano para os cristãos do século XXI? Como as comunidades eclesiais missionárias podem favorecer a espiritualidade do cotidiano? Qual a contribuição que a exortação apresenta para as diversas linhas de espiritualidade existentes no Brasil? O método utilizado é de pesquisa bibliográfica. A pesquisa ainda está em andamento, mas já apresenta algumas conclusões prévias e que são críveis de avaliação, cita-se: a busca da santidade vivida no cotidiano recebe, em Francisco, sua orientação fundamental nas Bem-aventuranças (Mt 5,1-12); o testemunho impulsiona a busca da santidade; a urgência de aceitar que também fora da Igreja Católica é possível a vivência da santidade; a urgência por uma espiritualidade de comunhão que perpassa as diferentes linhas de espiritualidade cristã no Brasil; a busca da santidade, segundo as Bem-aventuranças, conduz o cristão à transformação da realidade social. A Exortação *Gaudete et Exsultate* é uma luz em tempos de fundamentalismo religioso, de incompreensões sociais e de falta de diálogo. Uma espiritualidade do cotidiano, a partir das Bem-aventuranças, tem a força propulsora da transformação social, a partir do fundamento da fé.

Palavras-chave: Espiritualidade. Santidade. Sociedade. Cotidiano. Papa Francisco.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (PUC RS). [lmvian@hotmail.com](mailto:lmvian@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Teologia (Pontificia Università Lateranense de Roma). Bolsista pelo Programa Nacional de Pós-doutorado (CAPES). [padrerafaelfernandes@gmail.com](mailto:padrerafaelfernandes@gmail.com)

### **Abstract**

In the Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate*, Pope Francis aims to echo the call to holiness in the current context. This objective challenges us to find ways and deepen the meaning of living spirituality in everyday life. This research analyzes the teachings of the Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate* and proposes its application in ecclesial missionary communities. The questions that guided the research were: How can the Church encourage the pursuit of holiness in everyday life for Christians in the 21st century? How can ecclesial missionary communities foster everyday spirituality? What contribution does the exhortation make to the different lines of spirituality existing in Brazil? The method used is bibliographic research. The research is still in progress, but it already presents some previous conclusions that are credible for evaluation, it is cited: the search for holiness lived in everyday life receives, in Francis, its fundamental orientation in the beatitudes (Mt 5,1-12); witness drives the search for holiness; the urgency of accepting that even outside the Catholic Church the experience of holiness is possible; the urgency for a spirituality of communion that cuts across the different lines of Christian spirituality in Brazil; the search for holiness, according to the Beatitudes, leads Christians to transform social reality. The Exhortation *Gaudete et Exsultate* is a light in times of religious fundamentalism, social misunderstandings and lack of dialogue. A daily spirituality, based on the beatitudes, has the driving force of social transformation, based on the foundation of faith.

Keywords: Spirituality. Holiness. Society. Daily. Pope Francis.

### **Introdução**

A Exortação do Papa Francisco *Gaudete et exsultate*, publicada em 2018, veio trazer luzes e novo vigor para a reflexão da Igreja Católica sobre a vivência da santidade no cotidiano. É nosso objetivo trazer alguns ensinamentos e perspectivas dessa Exortação, nos âmbitos do diálogo inter-religioso e do compromisso social, para a vivência da santidade nas pequenas Comunidades Eclesiais Missionárias.

Diante da tendência atual da formação de espiritualidades intimistas e de grupos sectários, perguntamos: quais elementos da “santidade no cotidiano”, apresentados na *Gaudete et exsultate*, podem ajudar as pequenas comunidades a desenvolverem uma espiritualidade integral e encarnada nas diferentes realidades? Como associar o diálogo inter-religioso e o compromisso social ao programa de vivência da santidade dessas comunidades?



Nossa pesquisa possui três seções. A primeira apresenta as espiritualidades das Comunidades Eclesiais Missionárias a partir de dois enfoques: o institucional da CNBB, de cunho idealizador, e o sociológico. A segunda seção discorre sobre a santidade no cotidiano na perspectiva da *Gaudete et exsultate*. A terceira seção expõe algumas prospectivas dessa Exortação do Papa Francisco para a vivência da santidade, dentro do contexto das Comunidades Eclesiais Missionárias.

### **Espiritualidades das Comunidades Eclesiais Missionárias**

O Episcopado da Igreja Católica tem insistido na formação de pequenas comunidades eclesiais há mais de sessenta anos, desde o Plano de Emergência (1962). No último quinquênio, essas comunidades são postas como prioridade nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAE 2019-2023). Elas representam o modelo eclesial popular, centrado na vivência comunitária do Evangelho. Com o acréscimo do adjetivo "missionárias", o Episcopado quis reforçar a espiritualidade encarnada dessas comunidades nas diferentes realidades brasileiras.

Nas DGAE 2019-2023, a espiritualidade das Comunidades Eclesiais Missionárias é inspirada no relato da comunidade primitiva de Jerusalém, presente em At 2,42-47. O relato apresenta quatro pilares para a vivência da espiritualidade do seguimento de Cristo: a) o *pilar da Palavra*; b) o *pilar do Pão*; c) o *pilar da Caridade*; e d) o *pilar da Ação Missionária*. Busca-se uma espiritualidade cristã integral, que una a fé cristã com a vida do povo, que integre oração, liturgia, ação social e missionária. A Palavra de Deus possui um lugar privilegiado nessas comunidades.

Quanto ao enfoque sociológico das pequenas comunidades no Brasil, observa-se uma pluralidade de formas comunitárias. Existem as CEBs, as comunidades discipulares, os círculos bíblicos, as células, as novas comunidades, os grupos de movimentos laicais, como a Renovação Carismática Católica, e outros. Todas essas formas comunitárias são chamadas pelo Episcopado a desenvolverem uma espiritualidade integral e encarnada, preservando as características históricas de cada uma delas.

Contudo, é fato que algumas dessas organizações comunitárias possuem fortes dificuldades em viver uma espiritualidade encarnada em sua realidade local. Tendem a se fechar em guetos, por medo da convivência com outras crenças religiosas e culturais. Possuem grande dificuldade em dialogar com o mundo. A compreensão de santidade, para esses grupos, fica restrita à noção primitiva de *sanctio, sancire* (sancionar), que identifica aqueles que pertencem ao santo, como separados da realidade, dita como profana (BINGEMER, 2019, p. 14, 15). Essa compreensão pode fomentar a indiferença pelos pobres e o asco pelos irmãos e irmãs que são diferentes culturalmente. Nesse sentido, crê-se que os ensinamentos do Papa Francisco podem ajudar a estabelecer uma compreensão genuinamente cristã de santidade para essas comunidades.

### **A espiritualidade do cotidiano**

O coração da Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, é a inspiração bíblica das Bem-aventuranças. O Papa Francisco indica um caminho para viver o chamado a santidade no mundo atual. Por isso, as Bem-aventuranças, muito mais do que descrever qualidades internas da comunidade cristã querem indicar um agir cristão no mundo. Nesse aspecto a Exortação colabora com a caminhada das comunidades eclesiais missionárias ao enfatizar sua ação e testemunho no contexto social em que estão inseridas.

Em artigo publicado na revista Teocomunicação sobre as perspectivas Bíblicas da Santidade na Exortação Apostólica *Gaudete Et Exsultate* do Papa Francisco, o autor, Clodomiro de Sousa e Silva, afirma sobre os destinatários das Bem-aventuranças: "é válido para todos aqueles a quem chega o seu chamado a segui-lo" (Silva, 2019, p. 8). Quanto ao gênero Clodomiro afirma que: "O texto pertence ao gênero da 'Bem-aventurança' utilizado especialmente na exortação sapiencial como expressão do vínculo entre as ações do sujeito e as suas consequências pessoais" (Silva, 2019, p. 9).

O discurso das bem-aventuranças apresenta, em essência, um fidelíssimo "autorretrato" de Jesus, através de seus ensinamentos diretos, incisivos e penetrantes. O refrão "bem-

aventurados" une esta página do evangelho à literatura sapiencial bíblica. No entanto, apesar das semelhanças, as palavras de Jesus, mais do que máximas de sabedoria, são clamores proféticos que chamam e exortam o discípulo a fazer uma opção radical de vida. Além disso, as bem-aventuranças juntas dão o perfil do verdadeiro discípulo de Cristo, conforme se explica mais adiante no próprio sermão da montanha (Silva, 2019, p. 10).

Sobre a exegese do texto, cabe ainda destacar que, as Bem-aventurança é um itinerário da prática da justiça e construção do Reino de Deus; está intimamente ligado a escatologia, servindo de critério para juízo universal. Tanto que o Papa Francisco logo após escrever sobre as Bem-aventuranças escreve a grande regra de comportamento que é: "eu estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes de beber; eu era forasteiro, e me recebestes em casa; estava nu e me vestistes; doente, e cuidastes de mim; na prisão, e fostes visitar-me" (Mt 25, 31-46).

Os ensinamentos da Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* até aqui descritos, abrem algumas perspectivas para as comunidades eclesiais missionárias. No próximo ponto iremos destacar três: espiritualidade de comunhão, ecumenismo, responsabilidade social.

## **Prospectivas**

### **Espiritualidade de Comunhão**

Na *Gaudete et exsultate*, a santidade do cotidiano pressupõe o empenho comunitário, ultrapassando um modelo de espiritualidade cristã que pensa a santidade em modo individual, baseado no axioma "salva a tua alma". Para fortalecer a ideia de santidade comunitária, Francisco cita o exemplo de comunidades inteiras que foram canonizadas:

Pensemos, por exemplo, nos sete Santos Fundadores da Ordem dos Servos de Maria, nas sete Beatas religiosas do primeiro mosteiro da Visitação de Madrid, em São Paulo Miki e companheiros mártires no Japão, em Santo André Taegon e companheiros mártires na Coreia, em São Roque González, Afonso Rodríguez e companheiros mártires na América do Sul. E recordemos também o testemunho recente dos monges trapistas de Tibhirine

(Argélia), que se prepararam juntos para o martírio. De igual modo, há muitos casais santos, onde cada cônjuge foi um instrumento para a santificação do outro. Viver e trabalhar com outros é, sem dúvida, um caminho de crescimento espiritual. São João da Cruz dizia a um discípulo: estás a viver com outros “para que te trabalhem e exercitem na virtude” (FRANCISCO, 2018, n. 141).

Com esses exemplos de santidade, Francisco afirma a comunidade como: a) lugar de apoio interpessoal e de aprendizado das virtudes, sobretudo a justiça e a misericórdia; b) núcleo indispensável de sustento dos fiéis para a missão no mundo, exigindo desses fiéis atitudes de acolhida e hospitalidade para pessoas que não compartilham a mesma fé.

Diante do cenário atual de individualismo e da crise do compromisso social, as pequenas comunidades eclesiais, inspiradas nas Bem-aventuranças, podem se tornar um verdadeiro “oásis de fraternidade”, fonte de comunhão e de serviço cristão no mundo.

### **Diálogo inter-religioso e Ecumenismo**

Assistimos as críticas de setores conservadores em torno à Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021. Manifesta-se, nessas críticas, uma repulsa para qualquer tentativa de aproximação entre a Igreja e as outras religiões e grupos minoritários. É preciso gerar uma cultura do diálogo e da paz.

Diante da arrogância de quem pretende possuir exclusivamente a verdade, a sétima Bem-aventurança, pode orientar os esforços de conscientização das comunidades eclesiais para descobrir que a verdade se alcança com a caridade e o diálogo: “Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9).

Diz o Papa Francisco:

Não é fácil construir esta paz evangélica que não exclui ninguém; antes, integra mesmo aqueles que são um pouco estranhos, as pessoas difíceis e complicadas, os que reclamam atenção, aqueles que são diferentes, aqueles que são muito fustigados pela vida, aqueles que cultivam outros interesses. É difícil, requerendo uma grande abertura

da mente e do coração, uma vez que não se trata de «um consenso de escritório ou uma paz efémera para uma minoria feliz» nem de «um projeto de poucos para poucos». Também não pretende ignorar ou dissimular os conflitos, mas «aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo». Trata-se de ser artesãos da paz, porque construir a paz é uma arte que requer serenidade, criatividade, sensibilidade e destreza. Semear a paz ao nosso redor: isto é santidade (FRANCISCO, 2018, n. 89).

Construir a paz em meio à diversidade de religiões exige da Igreja de Francisco a aceitação do pluralismo como um valor cultural. As palavras de José Maria Vigil iluminam essa compreensão: "Deus não é nosso, Deus não é de nossa raça nem de nossa cultura, ainda que nós o pensemos e experimentemos por meio dela" (VIGIL, 2006, p. 116).

### Responsabilidade Social

O Papa Francisco, em seu pontificado, encoraja a todos de boa vontade a não esquecerem de sua responsabilidade social. Esse incentivo faz com que cada pessoa recorde de ser um agente transformador na realidade onde ela está inserida.

Na *Gaudete et exsultate*, a santidade do cotidiano pressupõe o empenho comunitário como agente transformador. As Bem-aventuranças, que são o eixo central da exortação, devem ser vividas em relação ao outro, com consequências diretas no aspecto social do cotidiano das pessoas. Uma comunidade que preze pelo cuidado ao outro, tem por pressuposto a responsabilidade social.

As Bem-aventuranças são significativas para a compreensão da nova lógica de comunhão do Reino de Deus. A pobreza, a justiça, a mansidão, a misericórdia manifestam um modo de ser acolhedor e servidor das pessoas, especialmente dos mais pobres e excluídos da sociedade. As Bem-aventuranças supõem despojar-se das seguranças pessoais, desconstruindo as lógicas de dominação e de poder tantas vezes presentes em grupos e instituições eclesiais. Este humilde senso de abertura ao outro garante a liberdade necessária para viver a gratuidade, a justiça e a comunhão do Reino.

Francisco recorda que fazemos parte de uma casa comum, uma casa de irmãos. Como viver em uma casa onde os seus membros vivem se desencontrando? Tornar-se irmão, em um contexto urbano e plural, implica em fazer-se próximo de todos. O diálogo permite reconhecer que o Espírito Santo oferece sinais de sua presença para além das fronteiras eclesiais (FRANCISCO, 2018, n. 9).

## Conclusão

Ao concluir esse texto destaca-se que pesquisa ainda está em andamento, mas já apresenta algumas conclusões prévias e que são críveis de avaliação, cita-se: a busca da santidade vivida no cotidiano recebe, em Francisco, sua orientação fundamental nas Bem-aventuranças (Mt 5,1-12); o testemunho impulsiona a busca da santidade; a urgência de aceitar que também fora da Igreja Católica é possível a vivência da santidade; a necessidade de construir uma espiritualidade de comunhão; a busca da santidade, segundo as Bem-aventuranças, conduz o cristão à transformação da realidade social.

## Referências

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Santidade: chamado à humanidade. Reflexões sobre a Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate*. São Paulo: Paulinas, 2019.

CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023. Brasília: CNBB, 2019 (Coleção Documentos da CNBB, n. 109).

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* (19.3.2018). São Paulo: Paulus, 2018.

SILVA, Clodomiro de Sousa e. Perspectiva Bíblica da Santidade na Exortação Apostólica *Gaudete Et Exsultate* do Papa Francisco. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 49, n. 2, p. 1-17, jul.- dez. 2019.

VIGIL, José Maria. Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

## 20.0 DIÁLOGO A PARTIR DO PRINCÍPIO PLURALISTA

### DIALOGUE FROM THE PLURALIST PRINCIPLE

*Luís Felipe Lobão de Souza Macário<sup>1</sup>*

GT 03 - Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo

#### **Resumo**

Artigo sobre o princípio pluralista – conceitualizado pelo teólogo cristão metodista e professor universitário Claudio de Oliveira Ribeiro, seu formulador, como “um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa”, que busca “dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades”, possibilitando novas divergências e convergências, “outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade” – e sua repercussão entre teólogos, cientistas da religião e outros pesquisadores, utilizando como principal fonte de pesquisa a produção bibliográfica do referido autor sobre o assunto, para, através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, destacar sua utilidade para o estabelecimento de diversas formas de diálogo – ecumênico, inter-religioso e para com a alteridade. Partindo de sua definição e de suas possíveis aplicações, o trabalho tem, por conclusão, a constatação de que o princípio pluralista pode ser uma chave para a expansão do diálogo, através da inclusão de novos atores – não apenas instituições, mas também indivíduos – até então excluídos pelos tradicionais canais de diálogo institucionalizado.

Palavras-chave: Princípio pluralista. Diálogo. Religião. Alteridade.

#### **Abstract**

This paper is about the pluralist principle – conceptualized by Methodist Christian theologian and university professor Claudio de Oliveira Ribeiro, its formulator, as “a hermeneutic instrument of theological and analytical mediation of sociocultural and religious reality”, which aims to “give visibility to experiences, groups and positions that are generated in the ‘between places, cultural boundaries and spheres of institutionality”, enabling new divergences and convergences, “other points of view, critical and self-critical perspectives for dialogue, empowerment of groups and of subordinate views and forms of alterity and inclusion, considering and making explicit the power differentials present in society” – and its repercussion among theologians, scientists of religion and other researchers, using as the main source of research the bibliographic production of the referred author about this subject, to, through of an

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião (UFJF). Ifelipemacario@uol.com.br

exploratory, analytical, interpretive and critical reading, highlight its usefulness for establishing different forms of dialogue – ecumenical, interreligious and with the alterity. Starting from its definition and its possible applications, this work has, as a conclusion, the observation that the pluralist principle can be a key to dialogue expansion through the inclusion of new actors – not only institutions but also individuals – until then excluded by traditional channels of institutionalized dialogue. Keywords: Pluralist principle. Dialogue. Religion. Alterity.

## **Introdução**

Este trabalho, construído a partir de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica da produção bibliográfica de Claudio de Oliveira Ribeiro acerca do *princípio pluralista*, pretende discorrer sobre a definição e as possíveis aplicações do referido princípio. O texto está dividido em três partes. Na primeira, trato sobre a definição do *princípio pluralista*, assim como de algumas de suas possíveis aplicações. Na segunda, busco discorrer sobre as possibilidades para o diálogo a partir do *princípio pluralista*, conforme o pensamento de Claudio de Oliveira Ribeiro. Finalmente, na terceira, procuro destacar as visões e aplicações de outros pesquisadores acerca do *princípio pluralista*.

## **O Princípio Pluralista**

Parece não ser surpresa para ninguém a diversidade em meio à qual vivemos. Claudio de Oliveira Ribeiro (2017a, p. 3 *et seq.* e 8 *et seq.*; 2020a, p. 35) percebe a emergência das individualidades nas sociedades atuais, afirmando que a pluralidade mostra-se cada vez mais realçada entre nós e reconhecendo a emergência de grandes desafios teológicos e pastorais que requerem uma abertura a visões que valorizem tal subjetividade. De acordo com ele, está em curso, em ritmo acelerado, um processo de transformações culturais que engendram novas características no quadro de pluralismo e, por isso, “a teologia precisa se sentir constantemente desafiada pelas novas visões sociais, políticas e científicas e pelas demandas que a sociedade apresenta”, não podendo mais “se confinar aos dogmatismos eclesiais que somente empoeiram nossa visão, e nem às análises que não levam em conta as mudanças culturais e científicas na forma de compreender o mundo”.



Assim, a partir das teorias de complexidade e defendendo uma lógica plural para o conhecimento das situações que nos envolvem, Ribeiro (2017a, p. 8 e 11 *et seq.*; 2017b, p. 240 *et seq.*; 2020a, p. 8 *et seq.*) formulou, como linha condutora para reflexões, o *princípio pluralista*, "um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa", que busca "dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos 'entre-lugares', bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades", possibilitando novas divergências e convergências, "outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade".

O *princípio pluralista*, desenvolvido a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, pode constituir um instrumento para avaliação da realidade social e cultural, para melhor compreensão das diferenças forjadas nos entre-lugares das culturas, possibilitando melhor entendimento da diversidade do quadro religioso e das ações humanas, através de maior sensibilidade para com as variadas expressões, contribuindo para uma "sociologia das emergências" de novos rostos, perfis religiosos variados, múltiplos olhares, perspectivas e formas de atuação, guiando a Teologia latino-americana para aprofundar a reflexão sobre as demandas apresentadas pela sociedade e que recaem sobre o quadro de pluralismo, conforme, apoiando-se em Boaventura de Souza Santos, pressupõe Ribeiro (2017a, p. 8 e 12 *et seq.*; 2017b, p. 241; 2020b, p. 23 *et seq.*; 2020a, p. 9 *et seq.*).

Portanto, o *princípio pluralista* está assentado na "tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser", apresentando uma preocupação interdisciplinar acerca da perspectiva decolonial dos estudos culturais, o que consiste em construir a vida partindo de outras categorias de pensamento com características próprias, para além dos pensamentos ocidentais dominadores e hegemônicos, em especial a noção de "entre-lugar" e de fronteiras, em associação "às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências das identidades e às críticas às formas de colonialidade", que é "uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes",

assim como a noção de pensamento único, presente em todas as esferas da vida social, inclusive as formas de produção do conhecimento, encobrendo e silenciando culturas historicamente marginalizadas, conforme, a partir de Stuart Hall, explica Ribeiro (2020b, p. 22 *et seq.* e 37; 2020a, p. 6 e 40).

### **Princípio Pluralista e diálogo, conforme Claudio de Oliveira Ribeiro**

Claudio de Oliveira Ribeiro (2017a, p. 6 e 10; 2017b, p. 239; 2020a, p. 11) constata que, na atualidade, enquanto propostas ecumênicas de aproximação entre grupos religiosos distintos, em diversas frentes, desafiam outras conflitivas, fechadas ao diálogo e marcadas por violência simbólica e de caráter fundamentalista, que aguçam conflitos e reforçam culturas de violência, vem ganhando destaque a Teologia ecumênica das religiões, cujas origens mais distantes, no campo protestante, podem ser identificadas a partir de seus esforços missionários na Ásia, na África e na América Latina e, no campo católico-romano, a partir da renovação proporcionada pelo Concílio Vaticano II.

Sustentada pelo *princípio pluralista*, essa irrupção ecumênica, para além de um ecumenismo confessional, deve-se constituir como espaço para expressões de espiritualidade diversificadas, embora não tão relacionado às práticas institucionais, mas às ações pessoais e comunitárias, em distintos espaços de atuação, que possam motivar os processos de democratização e de reforço à pluralidade na sociedade.

De acordo com Ribeiro (2017a, p. 13 e 17 *et seq.*; 2017b, p. 240 e 247 *et seq.*; 2020b, p. 25 *et seq.*; 2020a, p. 20 e 24), o *princípio pluralista*, em conexão com a noção de polidoxia, contempla a perspectiva ecumênica que valoriza e potencializa o plano utópico do diálogo interfés e das aproximações inter-religiosas, permitindo a visão de que cada expressão religiosa possui uma proposta salvífica e de fé, assim como formas distintas de compreender o mundo, a vida e a missão religiosa – que devem ser aceitas, respeitadas, valorizadas e aprimoradas a partir do diálogo e da aproximação mútuas –, cooperando para que possam reconstruir seus princípios fundantes e identidades, reconstruindo permanentemente suas contribuições para o mundo e contribuindo para dar visibilidade à importância pública das religiões nos

processos de promoção da paz, da justiça e da integridade da criação.

A partir da leitura de Kwok Pui-Lan, Ribeiro (2020a, p. 23 *et seq.*; 2020b, p. 24) considera o conceito de polidoxia importante referência teológica para a construção de imaginários dialógicos no contexto das aproximações e diálogos inter-religiosos, com vistas a ultrapassar as visões dicotômicas, que inibem a efetivação de diálogos autênticos, reforçando a perspectiva de uma ética de alteridade, para que o diálogo interfé seja canal de edificação de uma cultura da solidariedade e da paz com justiça.

Enfim, Claudio de Oliveira Ribeiro e Clarissa de Franco (RIBEIRO; FRANCO, 2020, p. 310 e 321 *et seq.*) consideram que, para se tratar sobre a pluralidade religiosa, é necessária uma discussão política para além da diversidade religiosa ou diálogo inter-religioso, através de uma perspectiva mais ampla, sobre as relações entre os grupos religiosos diversos, assim como entre as religiões e as demais esferas e instituições normatizadoras das sociedades, constituindo-se em espaços em que as convicções permaneçam vivas, mas em transformação, passando a promover ações em sociedade, passando pela construção de um caminho de tolerância, reconhecimento de direitos aos diferentes e pela ótica do diálogo entre as interconvicções, visando convivências justas, dialógicas, respeitosas e pacíficas entre instituições e adeptos de distintas visões religiosas ou de mundo.

### **Princípio Pluralista: outras visões e aplicações**

Ceci Maria Baptista Mariani e Breno Martins Campos (2021, p. 259 *et seq.*) pensam que o princípio pluralista, com sua proposta de revisão da Teologia da Libertação, mantendo a fidelidade à inspiração primeira, pode contribuir com o constante esforço de atualização e crítica desta, que vem permitindo ampliar "o diálogo com outras religiões, com movimentos históricos que buscam sentido da vida e com as culturas", tornando-se, também, "uma importante contribuição para que a Teologia em diálogo com a cultura continue a aprofundar a reflexão sobre o encontro com Deus a partir do mergulho no mundo dos pobres".

Roberlei Panasiewicz (2020, p. 45) acrescenta que, sob o *princípio pluralista*, o diálogo inter-religioso "convida crentes e não crentes, religiões, espiritualidades e

culturas para entrar nesta dinâmica dialogal”, o que requer “espírito aberto para as novidades que o encontro promove”.

Rita Macedo Grassi (2021, p. 159, 170 e 175) considera o *princípio pluralista* uma importante chave para o diálogo inter-religioso e intercultural no Brasil e na América Latina, ambientes de complexidade multicultural. Ela identifica uma consonância entre este e a ideia de atitude pluralista desenvolvida por Raimon Panikkar, que “seria o reconhecimento de que somos capazes de apreender, apenas, uma parte do mistério que envolve a realidade e aceitar que outras pessoas apreendem outros pedaços”, com ambos os conceitos se enriquecendo mutuamente e podendo ser tornar um excelente instrumento de análise para os estudos das religiões, embora o *princípio pluralista*, por se valer de um referencial teórico mais atual, produza avanços e atualizações na atitude proposta por Panikkar.

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões e Rita Suriani Lamas (2021, p. 278.) percebem que a proposta de estudos baseada no diálogo entre as diferenças introduzida pelo *princípio pluralista* é capaz de iluminar conhecimentos que, geralmente, são postos à margem dos estudos acadêmicos, acrescentando que a pluralidade que sustenta e nomeia tal princípio dialoga com a orientação de reconstrução do saber adotada pelos estudos decoloniais, sendo a crítica e o combate ao pensamento único uma pauta presente em ambos os movimentos, tal como a consolidação das diferenças.

Giovanna Sarto (2021, p. 205 *et seq.* e 208) traça aproximações entre a perspectiva *queer* de Marcella Althaus-Reid – na qual se rompe com o centro e se acaba com a margem, reconstruindo espaços, como os de diálogo inter-religioso, levando em conta as religiões e as questões e contradições da realidade social – e o *princípio pluralista* de Claudio de Oliveira Ribeiro – para quem tal diálogo não pressupõe apenas as religiões, mas a totalidade da vida humana de modo geral –, por valorizarem o caráter dinâmico das identidades que constituem um espaço de diálogo, cuja possibilidade se relaciona à necessidade de se desnudar, no sentido de se despir de preconceitos, reconhecendo e rompendo com as roupagens de hermenêuticas coloniais, “que reforçam perspectivas estáticas e excludentes sobre as identidades que participam da pluralidade religiosa”.

Finalmente, Rita de Cassia Scocca Luckner (2021, p. 228 *et seq.*), a partir do conceito de polidoxia, que ela aponta como uma das bases conceituais do *princípio pluralista*, e por meio da obra literária *A Viagem de Théo*, de Catherine Clément, buscou ressaltar aspectos do pluralismo religioso e demonstrar o quanto são importantes os diálogos inter-religioso e interfé, para compartilhar experiências, assim como para discutir questões que atingem todos os seres humanos, pensando no poder da religião e da religiosidade para unir forças e cuidar de problemas como “a proteção do meio ambiente, as desigualdades da pobreza, e os dilemas éticos produzidos pelo conhecimento científico e pela tecnologia”.

## Conclusão

Após o que foi colocado, podemos constatar que o princípio pluralista pode ser uma chave para a expansão do diálogo, através da inclusão de novos atores – não apenas instituições, mas também indivíduos e/ou comunidades – até então excluídos pelos tradicionais canais de diálogo institucionalizado, assim como pelo reconhecimento da existência de diferentes realidades de fé, que possam coexistir e se relacionar de forma amável. Um diálogo entre a pluralidade e as diferenças, que não abarque apenas as religiões, mas a vida humana de modo geral, incluindo expressões de espiritualidade diversificadas e outras culturas, em diferentes espaços de atuação, que levem à discussão de questões que atingem todos os seres humanos e possam reforçar os processos de democratização.

## Referências

GRASSI, Rita Macedo. A atitude pluralista de Raimon Panikkar e suas possíveis aproximações com o princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O Princípio Pluralista em Debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 159-177.

LUCKNER, Rita de Cassia Scocca. Cruzando Fronteiras: um diálogo teológico-literário sobre o pluralismo religioso na obra *A Viagem de Théo*, de Catherine Clément. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O Princípio Pluralista em Debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 213-230.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; CAMPOS, Breno Martins. “Lixo Extraordinário”: Teologia e arte nos entre-lugares da cultura. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). O Princípio Pluralista em Debate. São Paulo: Recriar, 2021, p. 249-268.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo inter-religioso. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). Dicionário do pluralismo religioso. São Paulo: Recriar, 2020. p. 43-51.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Debate sobre o Princípio Pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações. Cadernos de Teologia Pública, São Leopoldo, vol. 17, n. 145, p. 01-48, 2020a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Princípio Pluralista. Cadernos de Teologia Pública, São Leopoldo, vol. 14, n. 128, p. 01-28, 2017a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Princípio Pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, vol. XXV, n. 90, p. 234-257, jul./dez. 2017b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, Decolonialidade e o Princípio Pluralista. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, vol. 23, n. 1, p. 21-40, jan./jun. 2020b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; FRANCO, Clarissa de. A Pluralidade Religiosa Global e Nacional em Questão. Caminhos, Goiânia, vol. 18, n. 2, p. 308-324, 2020.

SARTO, Giovanna. Limites e Possibilidades de Diálogo Inter-Religioso: gênero, sexualidade e o princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). O Princípio Pluralista em Debate. São Paulo: Recriar, 2021, p. 197-210.

SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro; LAMAS, Rita Suriani. Espiritualidades Indígenas em Diálogo: potencialidade (e limites) do princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). O Princípio Pluralista em Debate. São Paulo: Recriar, 2021, p. 271-285.

## 21.O QUE PODE UM CORPO BRINCANTE?

*WHAT CAN A PLAYING BODY?*

*Marcelo Ramos Saldanha<sup>1</sup>*

*Ivan Kiper Malacarne<sup>2</sup>*

GT 3 – Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

### **Resumo**

O presente artigo aproxima as reflexões de Michel Henry e Rubem Alves tendo o corpo como elemento comum, almejando desenvolver uma teologia do brincar. O projeto e os primeiros vislumbres desta pesquisa foram apresentados no GT 3 - Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo durante o VIII Congresso da ANPTECRE. O desenvolvimento se dá a partir da constatação do corpo e do brincar como princípios epistemológicos no labor teológico de Rubem Alves e da associação desta análise com o paradigma da encarnação na Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Nas considerações finais, apresenta-se alguns direcionamentos para uma teologia do brincar, ainda em processo de elaboração pelos autores.

Palavras-chave: Michel Henry. Rubem Alves. Teologia do brincar. Fenomenologia da vida.

### **Abstract**

This article brings together the thoughts of Michel Henry and Rubem Alves, having the body as a common element and aiming to develop a theology of play. The project and the first glimpses of this research were presented in Working Group 3 – Spiritualities, Religious Plurality and Dialogue gathered during the 8th Congress of the Brazilian National Association for Graduate Studies and Research in Theology and Study of Religions. The development takes place from the observation of the body and play as epistemological principles in Rubem Alves' theological work and also from the association of this analysis with the paradigm of incarnation in Michel Henry's Phenomenology of Life. In closing considerations, some directions for a theology of play are presented, still in process of being developed by the authors.

Keywords: Michel Henry. Rubem Alves. Theology of play. Phenomenology of life.

### **Introdução**

Na sociedade moderna, o corpo se transformou em um meio, dentre muitos

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (EST). marcelo.saldanha@gmail.com

<sup>2</sup> Mestre em Teologia (EST). kipermalacarne@gmail.com

outros, a serviço dos processos de produção. Nesse contexto, no qual se reprime o corpo subjetivo por amor à eficácia, tal como afirmou Rubem Alves, brincar é um ato questionador da lógica esmagadora do corpo e dos seus desejos. No brincar, o corpo e os afetos não são distintos, como nos faz crer a artificial dicotomia entre corpo material e corpo subjetivo, tese tão antagônica à encarnação. Nele, o desejo e a imaginação se manifestam como dimensões humanas fundamentais, produzindo experiências teológicas e religiosas capazes de se contrapor ao monismo ontológico, com a sua ênfase centrada no horizonte de visibilidade e que projeta para fora de si tudo aquilo que pretende revelar.

Nessa pesquisa, ainda em processo, propomos uma análise fenomenológica do corpo e do brincar, buscando compreender o poder presente no corpo brincante, esse que se manifesta como co-proprietário na vida, sendo nele que a impressão da vida fenomenológica se dá a nós, e não por meio da posse de conceitos abstratos, como vemos na crítica de Rubem Alves. Para tanto, usaremos a fenomenologia material de Michel Henry, que supera o primado da intencionalidade da fenomenologia clássica, afirmando que a vida, da qual deriva todo o brincar, é invisível e nunca aparece na exterioridade de um olhar, sendo ela um experimentar a si mesmo sem distância entre o objeto percebido e o sujeito que o percebe. Algo que ocorre na pura imanência de um corpo.

### **O corpo e o brincar na teologia: reflexões a partir de Rubem Alves**

Rubem Alves elaborou as suas percepções teológicas em reação à rigidez e o distanciamento da teologia tanto na academia, quanto a que observava no convívio comunitário no exercício de seu ministério pastoral na Igreja Presbiteriana. Ele também identificou que o distanciamento do cotidiano para abstrações, que muito mais mantém um *status quo* acadêmico, não era exclusivo da teologia. O cotidiano foi e é visto com desconfiança e como problemático diante das “doutrinas” acadêmicas. A epistemologia objetiva, gerada dentro de padrões estabelecidos, métodos seguros e de saberes “coerentes” entre si, é admitida como superior e normativa. Enquanto isso, a subjetividade se torna submissa à epistemologia objetiva ou negada.



A constituição do cotidiano como um dos principais elementos epistemológicos foi importante para, no caso da teologia, perceber que a transcendência é imanente, ou seja, a vida não está em uma abstração metafísica distante. A teologia, então, é ressignificada por Alves numa tentativa de reaver o mundo da vida, do cotidiano, refletindo diretamente e a partir daquilo que caracteriza a vida humana inclusive em suas mais pequenas ações. Assim, ele propõe ser a teologia uma rede que os seres humanos tecem para deitarem os seus próprios corpos.

No prefácio da sua tese de doutorado, intitulado *Sobre deuses e caquis*, Alves propôs uma teologia em contraposição à exclusão da subjetividade humana, compreendendo o labor teológico como um exercício lúdico. O brincar é sinal de que o prazer e o desejo podem e devem ser fins em si mesmo, sem a preocupação obsessiva de transformá-los em meios para atender os objetivos de produção tecnicista. O medo das manifestações dos desejos e das suas interações com e no corpo levou a tomar a razão como “freio” para qualquer manifestação do desejo. De modo que se reprime “o corpo por amor à eficácia” (ALVES, 2005, p. 132). Assim, brincar é um ato questionador desta lógica esmagadora do corpo e dos seus desejos.

Dessarte, o corpo é o *locus* primordial da teologia. Ele rompe com a metafísica de um “espírito” abstrato. Permite-se, portanto, um questionamento das influências neoplatônicas do cristianismo que tendem a considerar a salvação para o “espírito” em detrimento do “corpo”, que é pecador e perecível. “É sobre isso que fala a teologia, qualquer teologia que cresça das entranhas dos homens: o sentido da vida e o sentido da morte” (ALVES, 2005, p. 144). O desejo de amar movimenta o ser humano para que ele, através da cultura, possa transformar o local em que vive para torná-lo sua casa, para amar e ser amado, gestando sentido.

O ser humano realiza tal propósito, principalmente, através da contação de histórias. Disso surgem os símbolos, mitos e ritos religiosos que são “testemunhas de algo ausente” (REBLIN, 2009, p. 119). De modo que o ser humano constitui sentido para a sua vida. É importante salientar que tal processo tende a se cristalizar e elaborar determinadas estruturas, propendendo a poucas mudanças ao longo do tempo. Reblin descreve isto como “a estrutura de equilíbrio precário da consciência humana” (REBLIN, 2009, p. 123). Todos os edifícios teológicos cristãos, sejam eles

construídos pelo catolicismo, pelo protestantismo ou por qualquer outra denominação cristã, estão sob o risco de aprisionar a beleza e se tornarem uma casca de cigarra.

Portanto, Alves faz uma crítica à estagnação da religião quando ela se entrega à tendência de fossilizar a experiência simbólico-religiosa do passado e transformá-la em modelo imutável para todas as gerações futuras, dificultando a possibilidade de resignificá-la. Ademais, a polissemia que forma a teologia não pode ser compreendida a partir de dicotomias. A ambiguidade é a resposta que melhor reflete as possibilidades das brincadeiras teológicas.

### **A vida manifesta num corpo brincante**

Para pensar o corpo como *locus* da vida e o brincar como paradigma teológico, precisamos romper com a concepção de fenomenalidade que herdamos da Grécia. Uma noção que prende o fenômeno ao horizonte de visibilidade no qual tudo o que aparece, se mostra fora de nós (HENRY, 2005, p. 88). Dessa forma, a exterioridade se torna o horizonte que define a "fenomenalidade" do que nele se mostra. Esta é a exterioridade da luz do mundo, um mundo que deixa de ser "o conjunto das coisas" para ser "o horizonte onde as coisas se mostram enquanto fenômenos" (HENRY, 1998, p. 24), sendo assim, um lugar imaginário, um horizonte de visibilidade que cria uma imagem, uma representação do objeto e do fenômeno "pelo qual qualquer coisa pode tornar-se visível e fenomenal para nós" (HENRY, 1998, p. 27). Assim, todo fenômeno é entendido como verdade quando manifesto num "fora de", projetando para fora de si tudo aquilo que pretende revelar. Esse projetar-se para a exterioridade não é desprovido de consequências, de modo que o aparecer "fora de si" do mundo significa

que é a própria coisa é expulsa para fora de si, fraturada, dividida, cindida consigo, despojada da sua realidade, de tal forma que, privada, doravante, desta realidade que era sua, desprovida da sua carne, não é mais do que Imagem do mundo, despojo, película transparente, superfície sem espessura, lança de exterioridade nua exposta ao olhar que se esgueira sobre si sem poder penetrá-la ou atingir mais que uma vazia aparência (HENRY, 1998, p. 28).

Mas a vida, essa que é o *locus* da teologia do brincar, não é coisa e não está separada do vivente para ser capturada por meio da abstração. Ela é essencialmente força subjetiva e afetividade, por isso, o afeto nunca pode ser visto na exterioridade, jamais aparece no horizonte de visibilidade, pois o experimentamos a partir do interior da imanência radical da vida.

É na crítica henryana à exterioridade e sua afirmação da vida como pura imanência que a fenomenologia da Vida contribui para cumprir a intuição de Rubem Alves de unir a palavra que liberta à palavra que brinca. Essas duas faces da palavra correspondem à duplicidade da manifestação, tal como teorizou Henry em seu livro "Eu sou a verdade", isto é, a possibilidade de mostrar-se concomitantemente no mundo e na vida, no visível e no invisível. Por isso, o monismo ontológico, isto é, a concepção de que a realidade é composta apenas pelo que se manifesta no horizonte do mundo, nada mais é que a cisão do próprio fenômeno, impedindo-nos de compreender tanto o brincar quanto a libertação.

Ao criticar a fenomenologia de Husserl, Henry aponta que o método da fenomenologia clássica somente dá conta do aparecer visível dos fenômenos. Por isso, para ser capaz de assumir a duplicidade do aparecer, não basta colocar o mundo entre parênteses por meio da *époche*. Para ir "às coisas mesmas" e compreender a fenomenalidade do brincar, faz-se necessário entendê-la a partir de uma redução radical, na qual o fenômeno é compreendido na auto-afecção patética e não-intencional que ocorre antes do pensar. Nessa inversão da fenomenologia, o movimento do pensamento compreende o que vem antes dele, pensando "a precedência da Vida sobre o pensamento" (HENRY, 2001, p. 101). É nesse registro que encontramos o brincar. Como um afeto que é simultaneamente o modo da doação da impressão e o seu conteúdo impressional.

Como na Vida não existe diferença entre o aparecer e aquilo que aparece, a sua fenomenalidade consiste na experiência de si, sem distância, no qual "o ser dá-se como afeto" (HENRY, 2012, p. 33). Somente a partir do sentir primitivo da vida que o brincar particular é possível, pois "viver consiste em experimentar-se a si mesmo", de modo que há, em todo brincar, elementos de um sentir primeiro da vida, de "uma afetividade original, um puro *pathos* que distância alguma separa da vida.

Como o pensamento ocidental está preso à exterioridade, precisa de conceitos, de prisões epistemológicas (gaiolas, diria Alves) para catalogar o ser. Contudo, nenhum conceito é capaz de explicar a vida, já que não é possível defini-la. Quem vive experimenta a vida de modo tão radical que, mesmo sendo a coisa mais certa para todo o ser vivo, não somos capazes de determinar um significado. Ao não poder ser definida, a vida se tornou a grande fratura do pensamento ocidental e, porque não, da própria teologia.

O pensamento não comporta a vida porque é a própria vida que permite ao pensamento aceder a si e se experimentar. É na vida, e não fora dela, que o poder de representar, próprio do pensamento, é doado. Mas o brincar não é dependente da representação, e sim de nossa carnalidade, do nosso corpo vivo e subjetivo, que experiencia-se a si mesmo e, por consequência, faz prova da vida. O pensamento não consegue aceder à revelação da vida e à verdade que lhe pertence, por isso, o tesouro da revelação está oculto aos sábios, mas foi revelado aos pequeninos (Mateus 11.25), pois estes que não buscam a revelação da vida num lugar onde ela não pode ser encontrada, no encastelamento dos conceitos. Antes, é na imediatez de um afeto que eles compreendem a vida, está que se doa num corpo subjetivo e brincante. Por isso se pode afirmar que a carne conhece a vida e, portanto, possui o poder de teologizar.

### **Considerações finais**

O corpo, a vida encarnada, é um sinal que indica o perigo das “ciências” e da teologia de permanecerem confinadas em abstrações que, ainda que lhe confirmem algum tipo de segurança, de identidade e *status quo*, distanciam-se do cotidiano, da vida em si, e se tornam estéreis. Rubem Alves e Michel Henry contrapõem tal panorama ao afirmarem que a vida ocorre na imanência, porém, não de modo a ser reduzida a uma forma de materialismo histórico. O risco está em permanecer nos conceitos, nos encarceramentos epistemológicos, nas “gaiolas”, aprisionando a vida.

Rubem Alves une corpo ao brincar ao quebrar com tais reduções e prisões para aproximar a teologia, e todas as outras “ciências”, da tarefa de estarem em contato com a ambiguidade da vida cotidiana. Brincar se torna um fim em si mesmo, questionando também a lógica produtivista moderna que vê o corpo como um meio

de produção, um meio para o consumo. Deste modo, as observações de Alves se aproximam da crítica henryana à exterioridade e sua afirmação da vida como pura imanência, possibilitando que a fenomenologia da Vida contribua para a união da palavra que liberta à palavra que brinca.

Para uma possível teologia do brincar, estas reflexões podem romper com a frágil percepção de que as certezas constituídas, seja pela religião ou pelo mundo secular, correspondam diretamente à realidade e se tornem o centro da vida. Ao brincar, torna-se possível questionar o fenômeno do fundamentalismo e abrir as janelas para novos ares, afinal, quando se brinca não se está imaginando tornar a brincadeira a chave de leitura para responder tudo no mundo, mas para aproveitar o momento, unindo a imaginação e a interioridade da vida.

## Referências

ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005.

ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e sua fala*. São Paulo: Paulinas, 1982.

REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: O pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

ALVES, Rubem. *O Deus que conheço*. 3. ed. Campinas: Verus, 2013.

NUNES, Antônio Vidal. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.

HENRY, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

HENRY, Michel. *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005.

HENRY, Michel. *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.



## 22. A DIVERSIDADE RELIGIOSA EM UM GRUPO PSICOTERAPÊUTICO

### *RELIGIOUS DIVERSITY IN A PSYCHOTHERAPEUTIC GROUP*

*Marineide Felix de Queiroz Brito*<sup>1</sup>

GT 3 – Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

#### **Resumo**

O presente estudo tem o objetivo de abordar o tema relacionado à diversidade sociocultural-religiosa em um contexto de grupo psicológico. O conhecimento, esclarecimento e o entendimento da diversidade religiosa podem contribuir no convívio interpessoal entre os participantes do grupo terapêutico de psicologia nas múltiplas aproximações ou não das várias crenças religiosas existentes no grupo em estudo. Pretende-se analisar a pluralidade religiosa entre os membros participantes da terapia grupal, buscando a integralidade da convivência e a manifestação do diálogo inter-religioso no grupo citado. É necessário que se entenda que a opção de crença religiosa a seguir ou não é de livre escolha pessoal. O objetivo desta pesquisa é investigar as causas que levam ao preconceito e à intolerância religiosa entre as pessoas envolvidas na terapia psicoterápica e os seus relacionamentos interpessoais com dificuldades de socialização devido às variadas crenças religiosas existentes. Neste contexto grupal, sabemos que não é nada fácil a construção do diálogo inter-religioso, porém se faz necessário enfrentarmos esse assunto. O método utilizado foi de uma abordagem qualitativa e quantitativa, uma pesquisa de campo, observacional participativa com indivíduos frequentadores do processo terapêutico de grupo, maiores de idade, homens e mulheres. Nos resultados da pesquisa pôde-se observar que realmente o fator relacionado a espiritualidade com as suas variadas religiões existentes nos grupos psicoterapêuticos é geralmente causa primária para atritos, desavenças, desrespeito e afastamentos entre as pessoas. A dificuldade de compreensão de liberdade de escolha pessoal de uma crença religiosa a seguir deve ser entendida e respeitada por todos(as) sem julgamento ou desconhecimento precipitado sem que haja um diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Espiritualidade. Diálogo inter-religioso. Grupos terapêuticos. Pluralidade religiosa.

#### **Abstract**

This paper aims to address the issue related to sociocultural-religious diversity in the context of a psychological group. The knowledge, clarification and understanding of religious diversity can contribute to interpersonal interaction between the participants of the therapeutic psychology group in the multiple approaches or not of the various religious beliefs existing in the group under study. It is intended to analyze the religious plurality among the members participating in group therapy, seeking the

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências das Religiões UFPB. felixmarineide@gmail.com

integrality of coexistence and the manifestation of inter-religious dialogue in the group. It is necessary to understand that the choice of religious belief to follow or not is a free personal choice. The aim of this research is to investigate the causes that lead to prejudice and religious intolerance among people involved in psychotherapeutic therapy and their interpersonal relationships with socialization difficulties due to the various existing religious beliefs. In this group context, we know that it is not easy to build interreligious dialogue, but it is necessary to face this issue. The method used was a qualitative and quantitative approach, field research, observational participatory with individuals who attend the group therapeutic process, adults, men, and women. In the research results it could be observed that really the factor related to spirituality with its various religions existing in psychotherapeutic groups is generally a primary cause for friction, disagreements, disrespect, and distances between people. The difficulty of understanding the freedom of personal choice of a religious belief below must be understood and respected by all without judgment or hasty ignorance without there being an inter-religious dialogue.

Keywords: Spirituality. Interfaith dialogue. Therapeutic groups. Religious plurality.

## **Introdução**

O estudo científico foi parte integrante de uma pesquisa de mestrado realizada pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB no programa de pós-graduação em Ciências das Religiões no ano de 2020.

Buscamos observar as questões da diversidade religiosa em grupos terapêuticos e sua relação de convivência entre os membros participantes da terapia grupal na Policlínica Municipal de Goiana – PE (Policlínica Nossa Senhora da Vitória).

A pesquisa nos fez refletir sobre a importância da pluralidade religiosa e o seu diálogo inter-religioso para evitarmos o aparecimento das intolerâncias e dos preconceitos religiosos. Não foi investigada a dimensão do transcendente mas as influências das crenças religiosas de maneiras positivas e negativas entre os membros participantes de terapia grupal psicológica. Interrogamos: Em que altera o fazer de uma amizade com um(a) participante do grupo terapêutico só porque tem uma crença religiosa diferente? O que a religiosidade de um indivíduo irá alterar ou não na convivência grupal? Os esclarecimentos da pluralidade religiosa irão ajudar na compreensão e construção do diálogo inter-religioso?

O objetivo desta pesquisa é investigar as causas que levam ao preconceito e à intolerância religiosa entre as pessoas envolvidas na terapia psicoterápica e os



seus relacionamentos interpessoais com dificuldades de socialização devido a pluralidade religiosa contida na terapia grupal de psicologia.

A harmonia entre as pessoas que frequentam as sessões psicológicas de grupo são necessárias e ajudam para um maior e melhor desenvolvimento psicológico de cada um(a) participante do contexto grupal nas suas variadas reflexões e crescimentos.

O entendimento intercultural religioso é importante para a aprendizagem no respeito entre as crenças religiosas e no entendimento das diferenças e escolhas pessoais existentes entre os indivíduos nas suas várias formas de pensar e agir sem que haja preconceitos e intolerâncias. É imprescindível que se entenda que a opção de seguir ou não uma crença religiosa é de livre escolha pessoal.

É assegurado por lei a liberdade de escolha de religião com as suas manifestações em público ou em privado, que na maioria das vezes é um sofrimento de ser escanteado e/ou sofrer com insultos e desavenças que podem causar danos em vários aspectos para a vida.

A valorização da riqueza para com a nossa diversidade religiosa nos possibilita uma relação de conhecimento respeitoso para com o outro na dimensão que se propuser com a sua relação e análise de entendimento para com o sagrado no tão sonhado e almejado em sua satisfação individual ou coletiva.

O diálogo inter-religioso não é nada fácil para se pôr em prática para com os membros participantes da terapia grupal psicológica, porém não podemos cruzar os braços diante do desconhecimento de informações e nada fazermos a respeito. Independente de onde estivermos a luta contra intolerâncias e preconceitos religiosos deve ser alvo de enfrentamento constante não só nos grupos terapêuticos, mas em nossa sociedade de uma forma geral.

As mudanças comportamentais nos fazem enxergar que adaptações ambientais são necessárias para assim lidarmos melhor com as diferenças e diferentes sem condenações, julgamentos imediatistas sem dó e sem compaixão, chegando a ferir o outro sem se perceber. Os olhares para si mesmo e para com o outro podem criar em nós o sentimento de respeito e tolerância.

## **Somos diferentes e fazemos diferenças**

Vivemos culturas diferentes com pensamentos variados, as nossas vivências nos fazem analisar para termos noção do processo de conhecimento da diversidade cultural religiosa em sua ampla compreensão do pensar, sentir e agir.

Uma das primeiras experiências que vivemos no início de nossas vidas é, justamente, a de que somos diferentes das outras pessoas e do mundo. Aos poucos, vamos descobrindo que as pessoas têm características que as diferem de nós, e o que vale também para as culturas (SANCHEZ, 2010, p.16).

No grupo psicoterapêutico podemos comprovar que temos diferenças variadas com pensamentos e atitudes diferenciadas. Tudo de diferente e que muitas vezes podem nos causar desconforto, intolerâncias e preconceitos gerando um clima sem harmonia entre os membros participantes dos grupos psicoterápicos.

YALOM (2016, p. 13) faz uma abordagem sobre a terapia de grupo: "É uma forma bastante efetiva de psicoterapia e se aproxima da psicoterapia individual em sua capacidade de propiciar benefícios significativos."

A psicologia grupal é um método de psicoterapia que envolve pessoas em um contexto de reunião que compartilham suas experiências vivenciadas em suas falas no momento da sessão psicoterápica grupal.

A questão do pluralismo religioso podemos comprovar nos grupos psicoterapêuticos com as suas diferenciadas crenças religiosas. O respeito a liberdade de crença é garantida no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal: "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza" (BRASIL, 1988).

"[...] A liberdade religiosa é um valor supremo do País, que de fato não se pode intitular pluralista e sem preconceitos sem que haja respeito e tolerância religiosos" (SORIANO, 2002, p. 86).

Os direitos fundamentais é assegurado para a pessoa humana não só do grupo psicoterapêutico mais em defesa de todos os cidadãos assegurados e protegidos pela Constituição Federal Brasileira de 1988. A liberdade de crença tem como principal atributo o fato de ser interna ao indivíduo.

O artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) assegura que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

Seu caráter [liberdade de crença] é essencialmente íntimo, ainda que, num segundo momento, para garantia dessa liberdade, ele se desdobre em outros direitos, como o da livre possibilidade do conhecimento religioso, sem direções oficiais prévias, para que seja possível à fé individual prosseguir no seu desenvolvimento e, no seu conhecimento profundo, chegar a sua satisfação plena (RIBEIRO, 2002, p. 36).

No grupo psicoterapêutico o conhecimento da religiosidade poderá ajudar na interação entre os participantes, percebendo que independe de opção religiosa o seu crescimento psicológico deve acontecer de maneira satisfatória pessoal e grupal.

A liberdade religiosa é um direito da pessoa, essencial a sua dignidade, que foi sendo conquistada ao longo dos séculos e, assim, moldada, vindo a adquirir a força do direito fundamental, garantido constitucionalmente (CHEHOUD, 2017, p. 135).

Por sermos diferentes temos opções geralmente diferentes para satisfação de conquistas de direitos assegurados por lei constitucional, respeito e tolerância para com todas as pessoas que estão em um grupo de tratamento psicológico em suas mais variadas visões de entendimento e compreensão mútua para com as diferenças e diferentes.

### **Ação metodológica da pesquisa**

O tipo de estudo foi realizado através da pesquisa de campo, em caráter de competência observacional em um grupo psicoterapêutico na Policlínica Nossa Senhora da Vitória na cidade de Goiana /PE, dentro de um número de quarenta (40) participantes. O método utilizado foi de uma abordagem qualitativa e quantitativa com indivíduos frequentadores do processo terapêutico de grupo, maiores de idade, homens e mulheres acima de 18 anos, alfabetizados e não alfabetizados.

A pesquisa quantitativa tem como fundamentos os pressupostos da abordagem positivista, que admitem a existência de uma única realidade objetiva. Já

na pesquisa qualitativa, embora decorrente de múltiplas tradições, baseia-se no pressuposto de que a realidade pode ser vista sob múltiplas perspectivas (GIL, 2019, p. 176).

Apresentamos a pesquisa em gráficos e no formato de pizza, envolvendo números e percentuais.

Por exemplo, no registro do gráfico a seguir, observamos que 37 sujeitos da pesquisa são contrários à discriminação religiosa, com o percentual de 92,5%, e 3 são favoráveis (7,5%).



Fonte: Dados da pesquisa, 2019.

A discriminação religiosa pode criar barreiras na relação da convivência entre as pessoas. Nos grupos terapêuticos, como aponta o gráfico acima, constatou-se que, na grande maioria, os indivíduos não são favoráveis à discriminação religiosa. Em um percentual menor, os participantes afirmaram ser favoráveis à necessidade da existência de alguma discriminação religiosa no grupo terapêutico por motivos pessoais diversos.

Os instrumentos utilizados no decorrer de nossa pesquisa científica nos proporcionou uma investigação para o delineamento do estudo abordado na diversidade religiosa em um grupo psicoterapêutico.

## **Os estudos apresentados revelam**

Nos resultados da pesquisa pôde-se observar que realmente o fator relacionado a espiritualidade com as suas variadas religiões existentes nos grupos psicoterapêuticos é geralmente causa primária para atritos, desavenças, desrespeito e afastamentos entre as pessoas. Nas crenças religiosas e suas práticas de fé poderá haver conflitos pessoais e desconfortos desde que ocorra o desrespeito. A dificuldade de compreensão de liberdade de escolha pessoal de uma crença religiosa a seguir deve ser entendida e respeitada por todos(as) sem julgamento ou desconhecimento precipitado sem que haja um diálogo inter-religioso.

## **Conclusão**

O respeito a cada opção de segmento religioso é próprio de cada pessoa. A relação com o sagrado nas diferentes tradições religiosas e suas práticas pode nos levar aos mais internos conhecimentos da espiritualidade em sua transcendência. O indivíduo sempre em constante busca e dúvidas ou certezas no acreditar ou não divindade suprema.

A Diversidade religiosa possui uma dimensão e riquezas de tradições religiosas que acreditamos no mundo inteiro. Não podemos apontar a crença religiosa certa ou errada e sim termos tamanho respeito para com todos os segmentos religiosos escolhidos por cada um de nós independente de concordarmos ou não no que pregam.

Os preconceitos e intolerâncias devem ser trabalhados não só em grupos terapêuticos de psicologia mais em toda a nossa sociedade formadora de seres humanos racionais.

As ciências das religiões em seus ricos estudos científicos em variados assuntos sistemáticos da fenomenologia das religiões e as suas manifestações, com isso, permitindo avanços de entendimentos através da sua compreensão para com a sociedade.

## Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, Serviço Gráfico.

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

CHELOUD, Heloísa Sanches Querino. **A liberdade religiosa nos Estados modernos – 2. Ed** – São Paulo: Almedina, 2017.

**DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (DUDH)**. Art. XVIII. UNIC, Rio 005-dezembro. 2000.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social** – 7. Ed. – São Paulo: Atlas, 2019.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade religiosa: uma proposta para debate**. São Paulo: Mackenzie, 2002.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual - 2ed.** - São Paulo: Paulinas, 2010 – (Coleção temas do ensino religioso)

SORIANO, Aldair Guedes. **Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002

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

## 23. FÉ E AMOR NA OBRA DE SØREN KIERKEGAARD: CONTRIBUIÇÕES PARA O DEBATE SOBRE PLURALISMO RELIGIOSO

*FAITH AND LOVE IN THE WORK OF SØREN KIERKEGAARD: CONTRIBUTIONS TO THE DEBATE ON RELIGIOUS PLURALISM*

*Presley Henrique Martins<sup>1</sup>*

GT 3: Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

**Resumo:** a história do pensamento ocidental, desde suas origens, teve, dentre as mais diversas perspectivas, de lidar com o problema entre identidade e diferença. Em linhas gerais, a metafísica tentou solucionar esse problema a partir de uma dominação da diferença pela igualdade. Filósofos contemporâneos (Adorno e Deleuze, por exemplo) apontam para o problema de uma metafísica que suprime a diferença para afirmar a identidade. Nesse sentido, quando pensamos no tema pluralismo religioso, buscamos pensar na chave da relação entre identidade e diferença, em simultâneo, procuramos pensar em um princípio que, ao afirmar a identidade, não elimine as diferenças, visto que a diferença é um elemento crucial à identidade. Contribuir com o debate sobre pluralismo religioso, sem que a identidade elimine a diferença, constitui nosso interesse. Assim, o presente trabalho objetiva apontar nas obras do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813 – 1855), conceitos que contribuam com o princípio pluralista – são eles: fé e amor. Para alcançar o objetivo proposto, faremos uma leitura de três obras fundamentais de Kierkegaard: *Temor e tremor* (1843); *Migalhas filosóficas* (1844); e *As obras do amor* (1847). Espera-se demonstrar que os conceitos supracitados, estando em correta relação, não eliminam a diferença; antes, ela é acolhida na igualdade produzida pelo amor. Para Kierkegaard, a relação entre fé e amor corresponde ao essencialmente cristico, ou seja, àquilo que há de mais essencial no cristianismo. Conclui-se que a fé é fundamental à experiência religiosa do indivíduo e, direcionada pelo amor, não suprime a diferença, mas proporciona liberdade à experiência subjetiva da diferença. Palavras-chave: Søren Kierkegaard; Fé; Amor; Pluralismo religioso

**Abstract:** the history of Western thought, since its origins, had, among the most diverse possibilities, to deal with the problem between identity and difference. In general terms, metaphysics tried to solve this problem from a domination of difference by equality. Contemporary philosophers (Adorno and Deleuze, for example) point to the problem of a metaphysics that suppresses difference in order to assert identity. In this sense, when we think about the theme of religious pluralism, we try to think about the key to the relationship between identity and difference, at the same time, we try to think of a principle that, when affirming identity, does not eliminate

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião (PUC-Campinas). presley.hmartins@gmail.com

differences, since difference is a crucial element to identity. Contributing to the debate on religious pluralism, without identity eliminating the difference, is our interest. Thus, the present work aims to point in the works of the Danish philosopher Søren Kierkegaard (1813 - 1855), concepts that contribute to the pluralist principle - they are: faith and love. To achieve the proposed objective, we will read three fundamental works by Kierkegaard: *Fear and trembling* (1843); *Philosophical Crumbs* (1844); and *The Works of Love* (1847). It is expected to demonstrate that the aforementioned concepts, corrected in relation, do not eliminate the difference; rather, she is welcomed into the residence by love. For Kierkegaard, the relationship between faith and love corresponds to what is essentially Christic, that is, what is most essential in Christianity. It is concluded that faith is fundamental to the individual's religious experience and, guided by love, it does not suppress difference, but offers freedom to experience difference.

Keywords: Søren Kierkegaard; Faith; Love; religious pluralism

## INTRODUÇÃO

Tendo em vista o debate sobre o princípio pluralista, o objetivo deste texto é contribuir com o tema refletindo a partir da relação entre identidade e diferença. Ou seja, uma vez que vivemos num contexto de pluralidade religiosa e antropológica, questionamos sobre a possibilidade de afirmação da diferença por ela mesma. Nesse sentido, apontamos para os conceitos de fé e amor na obra de Søren Kierkegaard, enquanto possibilidade da construção da identidade na afirmação da diferença pela diferença.

Na perspectiva pluralista, determinada identidade religiosa não é anulada mediante a afirmação de outra identidade. Nesse sentido, segundo Claudio Ribeiro: "Na visão pluralista, os elementos chaves da vivência religiosa e humana em geral são alteridade, respeito à diferença e o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça, da paz e do bem-comum" (OLIVEIRA, 2021, p. 17). Portanto, no contexto pluralista, é fundamental a alteridade. Isso significa que a identidade não suprime outra identidade. Assim, temos o seguinte problema: como podemos afirmar a diferença pela diferença sem que, ao mesmo tempo, seja negado a identidade?

O filósofo francês Gilles Deleuze, em sua obra *Diferença e Repetição*, aponta para o problema da identidade na filosofia Ocidental, que implica numa diferença negativa: "pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico" (DELEUZE, 2018, p. 13). Nesse



sentido, afirma-se a identidade em detrimento da diferença. Isso significa dizer que a diferença, enquanto negação, é o não eu, ou seja, é o momento em que identidade reconhece algo diferente de si, e, ao tratar a diferença enquanto negação, levando-a à contradição, a identidade afirma a si mesma. Nessa leitura, a diferença, enquanto negação, é a mediação para afirmação da identidade. Desse modo, a alteridade é impossibilitada. Pensando no problema estabelecido, recorreremos à antropologia de Kierkegaard, em que o ser humano é compreendido enquanto síntese de finitude e infinitude. Em sua existência, o indivíduo deve realizar a síntese que o constitui. A concretização da síntese ocorrerá mediante a fé tendo o amor como condição e fundamento. Isto posto, compreenderemos que construção da identidade do indivíduo acontece com o outro através do amor. Desse modo, podemos afirmar a diferença por ela mesma, uma vez que a identidade não será a negação da diferença, mas constitutiva da diferença em si mesma na identidade em construção.

### **1. Ponto de partida: a antropologia de Kierkegaard**

O princípio pluralista reforça a necessidade de uma antropologia que possibilita a construção de diferentes identidades, sem subjugá-las ao primado de uma única identidade. Nesse sentido, na antropologia de Kierkegaard, temos a possibilidade de pensar o ser humano fora do âmbito de uma identidade necessária que se caracteriza por uma substância imutável. Portanto, é crucial à diferença que nenhuma identidade esteja preconcebida na existência humana, mas que a própria identidade seja algo a ser realizada na existência. Segundo Claudio Ribeiro:

O princípio pluralista possui e reforça uma visão antropológica aberta, marcada por identidades em construção. Isto requer uma nova linguagem teológica, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas e de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela linguagem poética e narrativa e pelo empoderamento de grupos subalternizados como os de indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, LGBTI+, grupos de base especialmente de mulheres, de negros e de jovens (RIBEIRO, 2021, p. 69)

Dado que vivemos numa sociedade plural, em que diferentes identidades devem conviver sem que haja a supressão da diferença, busca-se uma concepção antropológica aberta que dê sustentação para construção das identidades. Nas obras *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte*<sup>2</sup>, Kierkegaard entende que o indivíduo é constituído por polaridades de: finitude-infinitude, temporalidade-eternidade, necessidade-possibilidade. A caracterização do indivíduo enquanto síntese é a possibilidade do indivíduo<sup>3</sup> tornar-se si-mesmo. No entanto, enquanto indivíduo do gênero humano, ele ainda não é um si-mesmo. (cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 30-31). Para tornar-se si-mesmo, o indivíduo deve realizar a síntese que o constitui. Isso significa dizer que o ser humano não nasce com sua identidade estabelecida, mas deve, no decorrer de sua existência, tornar-se si-mesmo relacionando a síntese que o constitui. Segundo Jonas Roos:

*O ser humano é espírito em potência, ou, na linguagem de O Conceito de Angústia, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado e, para Kierkegaard, o espírito corretamente efetivado equivale ao conceito de indivíduo. Nascemos humanos, mas temos de nos tornar indivíduos, efetivar corretamente a síntese de finitude e infinitude que nos constitui (ROOS, 2020, p. 13).*

É importante observar que as categorias utilizadas por Kierkegaard para descrever o ser humano, não lhe imputam uma identidade prévia, antes são categorias que buscam compreender a condição humana, sua angústia e sua possibilidade de desespero. Nesse sentido, ao observar a angústia e o desespero humano, Kierkegaard se pergunta como o ser humano deve ser constituído para que essas condições sejam possíveis. A angústia é o presságio que o indivíduo sente quando está para tornar-se algo diferente do que é; como não pode prever com antecedência o que está para se tornar, ele sente angústia, que corresponde à

---

<sup>2</sup> No Brasil essa obra foi traduzida como *O Desespero Humano*. Há uma nova tradução, feita pelo prof. Dr. Jonas Roos, que está em edição pela editora Vozes e deve ser publicada ainda neste ano de 2021, que mantém o título original *Sygdommen til Døden*, ou seja, *A Doença para a Morte*.

<sup>3</sup> Aqui é necessário distinguir o indivíduo entre *Individuum* e *Den Enkelte*; o primeiro indica o indivíduo que não realizou a síntese que o constitui. Já o segundo, indica o indivíduo que realizou a síntese que o constitui e, por isso, tornou-se si-mesmo.

“realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 45). No entanto, nem as categorias, nem a angústia explica o desespero humano. O desespero não pode ser explicado. A má relação da síntese instaura o desespero, mas daí não se segue que podemos explicar o desespero, ou seja, o porquê um indivíduo escolhe o que escolheu. O ser humano, enquanto espírito em potência, constituído por polaridades, nasce num determinado contexto, o que implica na sua condição finita, dentro desse contexto, ele tem escolha, o que implica na sua infinitude, e, na tensão dessas polaridades, ele deve tornar-se si-mesmo. Nesse sentido, caso um indivíduo assuma uma identidade exterior, ou seja, de outrem, ele está em desespero. Portanto, podemos entender, em linhas gerais, que o oposto do desespero seria a construção da própria identidade, ou seja, o indivíduo tornando-se si-mesmo. Todavia, uma vez que o ser humano deve realizar a síntese que o constitui, ele necessita se relacionar com a polaridade infinita. E aqui nos deparamos com o paradoxo, dado que o indivíduo finito deve se relacionar com algo que transcende sua finitude.

## **2. Fé, Amor e Paradoxo.**

Em suas obras, Kierkegaard não somente nos apresenta o desespero humano, mas também sua possibilidade de cura. A fé é o que possibilita a cura para o desespero e a possibilidade da realização da síntese entre finitude e infinitude, portanto, crucial para construção do si-mesmo, nesse sentido, da identidade. Kierkegaard, sob o pseudônimo Johannes de Silentio, tematizará a fé partir da obra *Temor e Tremor* na figura de Abraão, que deve realizar o sacrifício do seu filho Isaac. Não podendo se justificar na ética, Abraão realiza uma relação absoluta com o absoluto. Nesse sentido, é importante compreender a fé de Abraão a partir de dois pontos fundamentais, sendo eles: a resignação infinita e a retomada da finitude depois da resignação (cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 93). Ou seja, a fé corresponde ao fato de Abraão ter que sacrificar aquilo que é a substância da sua vida, sacrificar o que mais ama, e esperar receber Isaac de volta. Nesse sentido, há uma impossibilidade objetiva e uma possibilidade subjetiva. O que caracteriza a fé de Abraão é que ele não esperava receber Isaac no além, mas nesta vida, em sua

concretude. Em termos racionais, não é possível compreender Abraão, o limite da razão acontece no absurdo de sua espera.

Se não podemos compreender Abraão pela via racional, só podemos interpretá-lo a partir da fé.

O instante da decisão de Abraão não pode ser explicado racionalmente. Conceituar a subjetividade é torná-la abstrata e vazia; explicá-la é destruir a sua realidade profunda. Não são possíveis para aquele instante quaisquer mediações que o tornem racional ou susceptível de ser racionalmente incorporado em um sistema explicativo ou algo similar. Ele é único e irreduzível como a subjetividade (RIBEIRO, 2020, p. 127).

A fé, portanto, é a possibilidade da efetivação da síntese e fundamental para o tornar-se si-mesmo. Desse modo, podemos entender que a identidade, enquanto construção, não pode ser capturada por sistemas explicativos e tampouco pode ser compreendida por outrem em termos racionais. Essas considerações apontam para necessidade de uma formulação que esteja para além das categorias racionais e que, em simultâneo, possibilite a convivência entre as identidades que não podem ser explicadas. Nesse sentido, precisamos considerar mais um elemento crucial para construção da identidade que não elimina a diferença, sendo o amor esse elemento crucial que é, ao mesmo tempo, conteúdo da fé.

Em *Mi galhas Filosóficas* (1844), escrita sob a pena de *Johannes Climacus*, Kierkegaard, ao considerar o indivíduo enquanto aquele que está na não-verdade e precisa da verdade para restaurar sua liberdade (cf. KIERKEGAARD, 2012, p. 57-58), tematizará o amor enquanto aquilo que movimenta Deus para ir ao encontro do discípulo, para lhe restaurar a liberdade. Nesse sentido, o amor de Deus é pelo aprendiz. Assim, considerando haver uma infinita diferença entre Deus e o ser humano, o amor de Deus se caracteriza por seu movimento de rebaixamento, ou seja, tornando-se igual ao indivíduo para lhe devolver a liberdade (cf. KIERKEGAARD, 2012, p. 66-67). O rebaixamento é necessário porque o amor não procura destruir o seu desigual, mas, sim, incluí-lo na igualdade. Assim, o amor não ocorre através da ascensão do indivíduo, pois isso seria destruir o desigual, tornando a alteração uma

condição para acolher o desigual. Entretanto, quando Deus torna-se histórico, portanto, finito, ele vai ao encontro do amado sem destruí-lo, ou seja, amando-o na sua condição, na sua diferença. A entrada de Deus no tempo é o que caracteriza o instante: a entrada da eternidade no tempo, nesse sentido, o paradoxo absoluto. E esse é paradigma do amor, que será fundamental para *As Obras do Amor*.

Assim como a fé, o paradoxo absoluto também não pode ser explicado, mediado pelo entendimento; ele é a condição da fé, e só pode se relacionar com o indivíduo pela via da fé. Qualquer mediação pelo entendimento inviabilizaria a diferença, pois o entendimento não consegue pensar a diferença por ela mesma, “porque o entendimento não consegue sequer pensar a diferença absoluta, já que não pode negar-se a si mesmo absolutamente, antes se usa a si próprio para tal fim e pensa como estando em si mesmo a diferença que ele pensa por intermédio de si próprio” (KIERKEGAARD, 2012, p. 97). Daí a importância da fé para nossa argumentação: a diferença, por ela mesma, só pode ocorrer pela via da fé, visto que ela não pode ser mediada e compreendida pelo entendimento. O amor, enquanto conteúdo da fé, não procura destruir seu desigual – a diferença que por via do entendimento não pode ser entendida –, mas acolhe, no amor, o desigual na igualdade pela fé.

## CONCLUSÃO

A fé, quando relacionada com o amor, realiza a síntese que constitui o indivíduo, uma vez que lança o indivíduo para diferença absoluta. Nesse sentido, a síntese só é efetivada quando nos relacionamos com o outro no amor pela fé. Assim, a identidade só é possível quando existe a diferença por ela mesma. O amor que movimenta Deus e não procura destruir o seu desigual, é o paradigma do amor ao próximo. Em *As Obras do Amor*, o próximo é todos os seres humanos, ou seja, o amor ao próximo não está condicionado pelas predileções de crenças institucionais ou sentimentais (amizade, amor romântico), tampouco pela representação de um ser humano ideal que merece ser amado, ao contrário, o próximo é, inclusive, aquele que, apesar de suas falhas e imperfeições, deve ser amado (cf. KIERKEGAARD, 2013b, p. 32-186). O próximo é a pessoa concreta, aquele que vemos na sua realidade concreta

enquanto outro, que possui sua diferença em relação a nós, e tem, em sua existência, sua própria identidade a ser encontrada.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013a.

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

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013b.

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

RIBEIRO. Claudio de Oliveira. A circularidade filosófica e teológica entre a noção de paradoxo e o princípio pluralista. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 117-139, jul.-dez. 2020

RIBEIRO. Claudio de Oliveira. *Como cheguei à formulação do princípio pluralista*. São Bernardo do Campo, SP: Ambigrama, 2021.

ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. Brasília: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 6, p. 10-29, 2020.

## 24. FRAGMENTOS DO SAGRADO, HISTÓRIA E RITOS INTERCONTINENTAIS NO VALE DO AMANHECER

### FRAGMENTS OF THE SACRED, HISTORY AND INTERCONTINENTAL RITE IN THE VALE DO AMANHECER

*Roberto Calabria Guimarães da Silva<sup>1</sup>*

GT 3: Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo

#### **Resumo**

Trata da formação do sagrado no Vale do Amanhecer, doravante chamado de VDA, iniciando a partir da análise histórica da principal médium do VDA, Neiva Chaves Zelaya, a Tia Neiva, desde o início de sua atuação como médium na União Espiritualista Seta Branca (UESB) atuando junto com Mãe Nenen, e a sua saída da UESB e a fundação do Vale do Amanhecer e o seu casamento com Mário Sassi onde ambos dividiram as tarefas, ficando as atividades mediúnicas com Tia Neiva e as atividades burocráticas ficando com Mario Sassi, a história de Tia Neiva se confunde com a história do VDA, iniciamos a análise a partir da fundação do templo em Planaltina, até os dias atuais, na qual a religião possui mais de 600 templos, presentes em todas as regiões do Brasil e, em sete países. Será analisado os fragmentos intercontinentais do VDA e o sincretismo do VDA que abarca entidades de quatro continentes, passando pela ufologia, a partir da minha experiência como médium doutrinador nos templos de Dois Irmão e São Lourenço da Mata entre os anos de 2011 a 2016 e por fim uma análise dos fragmentos do sagrado, a partir das visões de Tia Neiva até a institucionalização ocorrida após a sua morte.

Palavras-chave: Nova Era. Sagrado Selvagem. Tia Neiva.

#### **Abstract**

It approaches the formation of the sacred in the Valley of the Dawn, hereinafter called VDA, starting from the historical analysis of the main VDA medium, Neiva Chaves Zelaya, aunt Neiva, since the beginning of her performance as a medium at União Espiritualista Seta Branca (UESB), acting together with Mother Nenen, and her departure from UESB and the foundation of Valley of the Dawn and her marriage with Mário Sassi where both them split the tasks, saving the mediumistic activities for aunt Neiva and the bureaucratic activities for Mario Sassi. Aunt Neiva's history gets confused with the history of the VDA. We started the analysis from the foundation of the temple in Planaltina, until nowadays, in which the religion has more than 600 temples, present in all regions of Brazil and in seven countries. The intercontinental fragments and the syncretism of the VDA will be analyzed and it embraces entities from four continents, passing through ufology, my experience as an indoctrinating medium in the temples of Dois Irmão and São Lourenço da Mata, between 2011 and

---

<sup>1</sup> Mestre em Engenharia Industrial (UFBA). UNEAL/ IFAL. robdiver47@gmail.com

2016 and, ultimately, an analysis of the fragments of the sacred, from aunt Neiva's visions to the institutionalization that took place after her death.

Keywords: New Age. Sacred Wild. Aunt Neiva.

## **Introdução**

O Vale do Amanhecer surge no escopo das religiões da New Age, a partir das visões mediúnicas de Neiva Chaves Zelaya, popularmente conhecida como Tia Neiva, a partir das visões que a mesma tem de Pai Seta Branca, um índio do altiplano boliviano que seria a reencarnação de São Francisco de Assis. A História do Vale do Amanhecer começa na década de 1950 em Planaltina-DF.

A partir das visões de Tia Neiva sobre o Pai Seta Branca, começamos a enxergar as características da New Age sobre este credo, pois as visões em geral, se referiam a chegada do Novo Milênio e que a humanidade tinha que ser preparada para essa chegada. O fragmento presente na introdução do artigo de Amurabi Oliveira, intitulado O Apará e Seu Corpo, “[...] compartilhando alguns pressupostos, como a ideia de que estamos entrando em um novo tempo, marcado por profundas alterações [...] (Oliveira, 2014). Mostra a relação do Vale do Amanhecer como a New Age, a partir da visão da preparação da humanidade para o Novo Milênio.

## **Fragmentos da História do Vale do Amanhecer**

Aos 33 anos, Tia Neiva começa a ter visões, sem entender a sua mediunidade, ela procura ajuda na Igreja Católica e na medicina (OLIVEIRA, 2015), como nenhum dos consultados resolveram o seu problema, Tia Neiva procura o espiritismo kardecista, onde passa a entender o que lhe acontecia, nos encontros kardecistas.

Tia Neiva conhece a médium Mãe Neném e ambas fundam a União Espiritualista Pai Santa Branca. A associação entre Tia Neiva e Mãe Neném durou de 1959 até 1964, quando houve a separação entre as duas médiuns, durante o tempo na UESB, Tia Neiva teria sido treinada pelo monge Humarã no Tibet, onde recebeu o nome de Koatai 108, por ser conhecedora dos 108 mantras dos planos espirituais (OLIVEIRA, 2015).



Tia Neiva muda-se para Taguatinga-DF onde funda as Ordens Sociais da Ordem Espiritualista Cristã. Após problemas com o terreno em Taguatinga-DF, Tia Neiva se muda para Planaltina-DF onde, junto com seu segundo marido, Mário Sassi funda o Vale do Amanhecer. Tia Neiva comanda os rituais enquanto que Mário Sassi comanda a parte doutrinária do Vale do Amanhecer, essa dualidade também é presente nos dois tipos de médiuns presentes no Vale do Amanhecer, os Doutrinadores (que usam o colete com a Santa Cruz vazia) e os Aparás/Ajanãs (que usam o colete com o triângulo e um livro aberto), enquanto os Doutrinadores fazem a intermediação entre as entidades espirituais e os médiuns de incorporação, que são os Ajanãs (homens) e Aparás (mulheres), estes médiuns tem a função de incorporar as entidades espirituais.

Tia Neiva comandou o Vale do Amanhecer até 1985 quando veio a falecer, a sucessão passou para seus adeptos, seu filho e seu segundo marido, Mário Sassi, que ficaram conhecidos como trinos, onde, Mário Sassi ficou conhecido como Trino Tumuchy; Gilberto Chaves Zeláia conhecido como Trino Ajarã; Nestor Sabatovicz conhecido como Trino Arakém e Michel Hanna conhecido como Trino Sumanã (OLIVEIRA, 2015).

### **Fragmentos Intercontinentais dos Rituais do Vale do Amanhecer a partir da minha experiência como Doutrinador**

Este tópico tem como base as minha experiências como Doutrinador do Vale do Amanhecer entre os anos de 2011 a 2016. O paciente (como é chamada a pessoa que procura o Vale do Amanhecer, em busca de ajuda para problemas terrenos e espirituais) quando chega ao templo, é encaminhado ao trabalho de Trono, onde fica sentado ao lado de um médio de incorporação (Apará/Ajanã) que recebe a entidade (pretos velhos, vovós e caboclos), aqui podemos notar entidades de religiões indígenas (Caboclo Pena Branca) e entidades de religiões de matriz africana (pretos velhos como Pai João do Congo e vovós como Catarina de Aruanda), voltando ao ritual do Trono, atrás do médium de incorporação fica o Doutrinador que é o mediador entre o médium de incorporação e as entidades. Neste trabalho (como também é chamado o ritual) o médium de incorporação

recebe a entidade e faz aconselhamentos, limpeza de áurea e encaminha o paciente para outros trabalhos. O Doutrinador abre, faz a elevação de Cobradores (espíritos que tem cobranças de atos realizados pelo paciente, contra os mesmos em vidas passadas) e entidades que atravessam o trabalho.

Os demais trabalhos do Vale do Amanhecer são a Cura, trabalho feito por Aparás/Ajanãs que recebem os médicos de cura (Dr. Fritz, Dr. Bezerra de Menezes e Dr. André Luiz) e realizam atividades de cura espiritual mediada pelos Doutrinadores que junto com Aparás/Ajanãs e ficam atrás de pacientes que ficam e duplas sentados em cadeiras de cimento. A frente fica uma Corte formada por Doutrinadores e Aparás (médiuns femininos) pertencente as falanges (são grupos que reúne médiuns, no Vale do Amanhecer existem mais de 20 falanges femininas e duas falanges masculinas), a Corte Comanda o ritual. Neste ritual podemos observar entidades presentes no kardecismo (os doutores citados acima).

Os próximos rituais são a Junção (formado apenas por Doutrinadores) e a Indução (formado por Doutrinadores e Aparás/Ajanãs), nesses rituais os pacientes recebem passes (que também ocorre na cura), nestes rituais também podemos observar a influência do kardecismo. Os demais trabalhos são a Cruz do Caminho (aconselhamentos e passes), Mesa Evangélica, nesse trabalho não tem a presença de pacientes, o trabalho ocorre em uma mesa com o formato de delta, os Aparás/Ajanãs ficam sentados recebendo elevações e passes dos Doutrinadores que circulam no sentido horário ao comando, do Doutrinador que fica estático e comanda os trabalhos.

O hibridismo intercontinental do Vale do Amanhecer pode ser percebidos nas suas principais entidades, Jesus Cristo (a principal entidade espiritual do Vale do Amanhecer) e a Virgem Maria representam o cristianismo, Pai Seta Branca e Caboclos (religiões dos ameríndios), lembrando que Pai Seta Branca é a reencarnação de São Francisco de Assis, outra entidade do catolicismo, Olorum (Deus) e Preto Velhos, Vovós e Exús (religiões de matriz africana) Apolo e a Falange das Gregas representam o paganismo grego e Akenaton o paganismo egípcio. Por fim, no Vale do Amanhecer existem entidades interplanetárias como Ministros e Cavaleiros, tendo como base o livro Exilados de Capela.

## **Fragmentos do Sagrado no Vale do Amanhecer**

Roger Bastide sociólogo francês, autor de diversas obras como: *Psicologia do Cafuné*, *A Poesia Afro-Brasileira*, *Arte e Sociedade*, *Psicologia e Psicanálise*, etc. Viveu no Brasil entre os anos de 1938 e 1984, quando voltou em definitivo para a França (QUEIROZ, 1994). Bastide foi o criador do conceito de Sagrado Selvagem que tem a seguinte definição: O sagrado selvagem ou instituinte representa a desordem do status quo ao ameaçar sistemas de poder religioso ou político, é combatido ou assimilado pelos sacerdotes que, limitam seus contornos ao sistema de poder vigente na instituição religiosa (MENDONÇA, 2007).

Em contraposição a ideia de Nietzsche de que a religião estava morrendo, sintetizada na frase "Deus está morto", Roger Bastide defende que a humanidade vive uma busca apaixonada pelo sagrado, a ideia do sociólogo francês é refletida no surgimento das religiões da chamada New Age, que tem como principais características o esoterismo e o xamanismo, que surgem na segunda metade do século XX na Europa (Nova Gnose) e Estados Unidos (Transcendentalismo Americano) vindo no esteio do movimento da contracultura, marca o retorno de antigas religiões pagãs europeias, religiões orientais e o surgimento de novas religiões como o Vale do Amanhecer (OLIVEIRA, 2011).

Segundo Bastide o sagrado é uma força que irrompe nesses momentos e provoca turbulências tendentes a modificar aquelas forças, que, domesticadas, corroem a esperança. (MENDONÇA, 2007).

O Sagrado selvagem ocorre na religião e na política, porém neste trabalho, irei focar o sagrado selvagem na religião, Bastide classifica o sagrado selvagem como um apocalipse renovador (MENDONÇA, 2007), como algo que contesta o "status quo" e renova as práticas religiosas, como a Renovação Carismática, os movimentos neopentecostais e as religiões da New Age, no caso específico da New Age, temos o Vale do Amanhecer, mas como o sagrado selvagem se manifestou no Vale do Amanhecer?

Partindo de uma análise histórica, poderíamos vislumbrar o sagrado selvagem no Vale do Amanhecer, entre as décadas de 1960 e 1970, quando Tia Neiva começa a ter suas visões, como as visões do Pai Seta Branca, que guiam a médium ao mundo

espiritual e fundação do Vale do Amanhecer, senão vejamos, A experiência do sagrado fundamenta-se num fenômeno, numa aparição (MENDONÇA, 2007), a partir das visões de Tia Neiva sobre Pai Seta Branca, pode ser considerado o sagrado selvagem do Vale do Amanhecer. Mário Sassi segundo marido de Tia Neiva passa sistematizar a doutrina a partir da interpretação das visões de Tia Neiva.

## **Conclusão**

O presente trabalho tem a função de introduzir o leitor, a partir de fragmentos que abordam a História, o Hibridismo Intercontinental e o Sagrado, no ambiente do Vale do Amanhecer. O trabalho foi dividido em três tópicos, com a finalidade de mostrar um pouco da história do Vale do Amanhecer que, de certa forma, se confunde com a história de Neiva Chaves Zelaya, a Tia Neiva, médium que teve as visões do índio Pai Seta Branca, a principal entidade do Vale do Amanhecer e como Tia Neiva funda o primeiro templo do Vale do Amanhecer na cidade de Planaltina-DF.

No segundo tópico, foi feita uma imersão nos rituais do Vale do Amanhecer, a partir da experiência como insider desse pesquisador, que foi Doutrinador do Vale do Amanhecer entre os anos de 2011 e 2016, onde os fragmentos de rituais são descritos, mostram o hibridismo intercontinental do Vale do Amanhecer a partir da correlação dos seus rituais, como rituais de religiões de matriz africana como a Umbanda, de religiões cristãs (catolicismo) do paganismo grego e egípcio.

No terceiro tópico, o trabalho mostra os fragmentos do sagrado, a partir do percurso de Tia Neiva, que recebe visões do Pai Seta Branca, sagrado selvagem e o começo da institucionalização, com Mário Sassi que interpreta as visões de Tia Neiva e, a partir dessas interpretações começa a elaborar os rituais e a hierarquia do Vale do Amanhecer, o sagrado domesticado, que se consolida após a morte de Tia Neiva em 1985 e o comando do Vale do Amanhecer passando para os quatro Trinos.

## Referências

BASTIDE, Roger. O Sagrado Selvagem. Payot. Paris, 1975.

ELIADE, M. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De Novo O Sagrado Selvagem: Variações. Estudos de Religião. 2007.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. ENTRE CABOCLOS, PRETO-VELHOS E CORES: A imersão dos sujeitos no universo místico-religioso do Vale do Amanhecer. Tese apresentada ao PPGS da UFPE. Recife, 2011.

\_\_\_\_\_. O Apará e Seu Corpo. Religião e Sociedade: Rio de Janeiro, 2014.

\_\_\_\_\_. Os Corpos no Vale do Amanhecer: Entre o Kardecismo e a Umbanda. Debates do NER: Porto Alegre, 2015.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de: Roger Bastide, Professor da Universidade de São Paulo. Estudos Avançados. São Paulo, 1994.

ZELAYA, Neiva Chaves. Leis e Chaves Ritualísticas. Vale do Amanhecer. Planaltina, 1977.



## 25. TRÂNSITOS RELIGIOSOS: RECOMPOSIÇÃO E RECONFIGURAÇÃO DE CRENÇAS DO POVO PANKAIWKA

*RELIGIOUS TRANSITS: RECOMPOSITION AND RECONFIGURATION OF BELIEFS OF  
THE PANKAIWKA PEOPLE*

*Evanilson Alves de Sá<sup>1</sup>*

*Wellcherline Miranda Lima<sup>2</sup>*

GT 3 - Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo

### **Resumo**

O artigo tem por objetivo discutir sobre o sincretismo religioso, somado à matriz teórica de análise sobre o sincretismo religioso à categoria teórica do diacretismo, em vista aos trânsitos religiosos de índios cristianizados. Pressupõe-se que o sincretismo não se apresenta apenas em relação à experiência religiosa, mas em toda e qualquer experiência cultural, inclusive nos povos indígenas. A pesquisa foi realizada na aldeia do povo Pankaiwka. Os índios Pankaiwka habitam no Distrito da Volta do Moxotó, Município de Jatobá, Semiárido de Pernambuco, região denominada Submédio do Sertão do São Francisco, inseridos em contextos jurídico-políticos e étnicos, desde 1999, com o reconhecimento da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Os percursos teórico-metodológicos se alicerçam em estudos desenvolvidos por Hervieu-Léger (2008), Lévinas (2005), Reis (2018), com foco em análises sobre o fenômeno de recomposição e reconfiguração das crenças. Narrativas de nativos, aportadas em estudos de matriz etnográfica, denotam as relações entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, considerando-se, para tanto, o esforço do pesquisador em se colocar no mesmo horizonte epistêmico dos indivíduos ou grupos sociais que vivenciam o caso em estudo. Nesse contexto, depreende-se a "constituição da alteridade" do nativo, materializada no lugar no qual o pesquisador realiza suas reflexões. A pesquisa apresenta elementos substanciais à compreensão da dinâmica religiosa daquele grupo étnico, inclusive, possibilita o entendimento sobre o sincretismo religioso em contextos diacríticos dentro do universo pesquisado.

Palavras-chave: Religião. Sincretismo. Diacretismo. Indígena. Etnografia. Trânsito Religioso. Fenômeno Religioso.

---

<sup>1</sup> PE/AESET . Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP). [evanilsonadv@gmail.com](mailto:evanilsonadv@gmail.com)

<sup>2</sup> Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. Doutora em Ciências da Religião (UNICAP). [wellcherline@gmail.com](mailto:wellcherline@gmail.com)

### **Abstract**

The article aims to discuss religious syncretism, adding to the theoretical matrix of analysis of religious syncretism to the theoretical category of diacretism, in view of the religious transits of Christianized Indians. It is assumed that syncretism is not only presented in relation to religious experience, but in any cultural experience, including indigenous peoples. The research, case study, was carried out in the village of the Pankaiwka people. The Pankaiwka Indians live in the Volta do Moxotó District, in the municipality of Jatobá, in the semiarid region of Pernambuco, a region called Submédio do Sertão do São Francisco, and have been part of the political and ethnic scene since 1999, with the recognition of the National Foundation of Indian. The theoretical-methodological paths are based on studies developed by Hervieu-Léger (2008), Lévinas (2005), Reis (2018) with a focus on analyzes of the phenomenon of recomposition and reconfiguration of beliefs. Narratives of natives, contributed in ethnographic matrix studies - case study, denote the relationship between the researcher and the research subjects, considering, for that, the researcher's effort to place himself in the same epistemic horizon of individuals or social groups who experience the case under study. In this context, the native's "constitution of alterity" is inferred, materialized in the place where the researcher carries out his reflections. The research presents substantial elements to the understanding of the religious dynamics of that ethnic group, including, it allows the understanding of the religious syncretism in diacritical contexts within the researched universe.

Keywords: Religion. Syncretism. Diacretism. Indigenous. Ethnography. Religious Transit. Religious Phenomenon.

### **Introdução**

Em diálogo com estudos realizados nos domínios das Ciências da Religião, o artigo objetiva discorrer sobre o sincretismo religioso, acrescentando-se a essa categoria analítica discursões sobre o diacretismo, em vista aos trânsitos religiosos de índios cristianizados, radicados na aldeia do povo Pankaiwka.

Sobre o sincretismo religioso, Reis (2018) apoia-se na compreensão de que o sincretismo não se apresenta apenas em relação à experiência religiosa, mas em toda e qualquer experiência cultural. Para a realização da pesquisa, fez-se um estudo de caso, realizado na aldeia do povo Pankaiwka, o que pressupõe a existência de indígenas cristianizados e, ao mesmo tempo, preservam suas tradições (LIMA, 2019).

O estudo de caso assente no paradigma etnográfico, depreende-se da compreensão de que o trabalho de campo tem início nos livros, nos relatos de estudos, e nos dados obtidos em primeira mão pelo pesquisador. No campo religioso, o estudo de caso "implica assumir outras dimensões da corporeidade como



produtora de conhecimento: ver [...] é muito mais do que um entretenimento visual" (REIS, 2018, p.342).

O autor referenciado, em pesquisa realizada com índios Guarani Kaiowá cristianizados da reserva de Dourados – MS, com a pretensão de investigar os "trânsitos, as andanças materiais e simbólicas de diversos indígenas entre múltiplas fronteiras religiosas [...]", aproxima os referidos trânsitos às centelhas teóricas relacionadas ao sincretismo religioso, interpela a assertiva de que a pesquisa de campo consiste em um "estágio intermediário entre a construção do projeto de pesquisa e a análise dos dados da qual o texto etnográfico é resultado final". Ainda mais, assevera que as diferentes etapas de uma pesquisa etnográfica se afirmam como estágios comunicantes, cambiantes, circulares e aspirais, por isso, dada a natureza do objeto, permite combinar diferentes métodos. (REIS, 2018, p. 3015 - 318).

Na etnografia, com atenção as complexas relações entre o pesquisador e o nativo, deve-se considerar o esforço do pesquisador para se colocar no mesmo horizonte epistêmico dos indivíduos ou grupos sociais que vivenciam o caso em estudo, ou seja, a "constituição da alteridade" do nativo, materializada no lugar no qual o pesquisador realiza suas reflexões.

### **Sincretismo religioso: uma compreensão necessária**

A partir da noção de religião como um universo de produção de sentidos e valores, estruturantes da própria condição humana, indaga-se sobre o sincretismo religioso, aplicando ao religioso a categoria do diacretismo. Entende-se por diacretismo as "dissensões, separações, desvios, rupturas, enfim, uma miríade de ambiguidades", presentes na realidade social e que configuram a alteridade religiosa.

Segundo Reis (2018), que no curso de sua investigação recorre à perspectiva linguística, com foco no horizonte do nativo, empreende-se esforços para se encontrar um vocábulo ou expressão correlata em língua Guarani do termo sincretismo. No referido empenho, verifica-se a utilização pelos indígenas da expressão "teko retã", traduzida pelo "modo de vida plural, variável", muito em função de suas tradições de conhecimentos vividas em contextos plurais de profundas transformações sociais, políticas e religiosas [...]" (REIS, 2018, p. 326-327).

Do referido contexto semiótico, resultou aproximações entre a expressão “teko retã” com a palavra sincretismo, possibilitando o diálogo entre problemas culturais a serem partilhados.

A expressão guarani (*teko retã*) ao ser razoavelmente traduzida pelo jeito/modo de ser múltiplo, variado, não significa uma perda da especificidade identitária, mas carrega um potencial, de profundo reconhecimento das alteridades envolvidas, uma vez que essa modalidade de existência [...] só faz sentido no exercício das sociabilidades coletivas, na interação complexa entre diferentes famílias e/ou parentelas extensas (REIS, 2018, p.336)

Arremata-se que o sincretismo depõe sobre a aptidão que os coletivos humanos têm para selecionar e entrecruzar diversas fontes simbólicas com o objetivo de aumentar seu conteúdo religioso para (re) significar a realidade. A religião deve respeitar o protagonismo do sujeito e de coletivos humanos que reinventam cotidianamente suas vidas religiosas através de suas astúcias tácitas.

Reis (2018) afirma que o estudo sobre a associação/diálogo entre as categorias conceituais sincretismo e diacretismo demandam:

[...] pensar uma dialética entre sincretismo e diacretismo para acentuar a radicalização da ambiguidade nos processos religiosos vividos em situação de fronteiras, de transversalidades religiosas múltiplas. Se o sincretismo une, aproxima, transversaliza, o faz, também, com rupturas, com desvios, com separações: diacretiza-se. (REIS, 2018, p. 331)

O sincretismo religioso, compreendido enquanto experiências díspares, convivendo com um mesmo indivíduo ou grupos sociais, ainda que existam homologias nessas experiências, demanda compreender esses correlatos traduzidos nas diversas categorias ou tipo de sincretismo como: “adições, justaposições, transversalidades, traduções, paralelismo, hibridações, bricolagens”, bem como ocorrem essas homologias, configuradas em realidades labirínticas e complexas.

## **A relação do sujeito como ser transcendente**

Segundo Lévinas (2005, p. 40), as religiões se constituem a partir da relação do sujeito como ser transcendente. Acrescenta que, na modernidade, as religiões decaem em seu processo diretor das consciências. Portanto, por uma via complexa, arrevesada, mas, minimamente lógica, as pessoas, por uma necessidade psicológica, retornam às religiões historicamente elaboradas e, ao (re) criarem "para si uma religião individual, vivem de destroços de igrejas manufaturadas [...]".

Hervieu-Léger (2008), em suas reflexões prévias sobre a modernidade, aprofunda o conceito de bricolagem, do qual destaca-se sua importância para o entendimento do sincretismo religioso, diante do fenômeno do enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, inserido no processo de secularização, o que resulta no fenômeno de recomposição e reconfiguração das crenças.

Segundo a autora, o "religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo e latente [...] em toda realidade cultural e psicológica[...] (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.23). Portanto, o processo de desregulação institucional da religiosidade, em contextos de secularização, pode ser observado no encolhimento da esfera religiosa e na disseminação dos fenômenos de crenças. A referida disseminação encontra-se estruturada nas seguintes expressões: "a religião está em toda parte, religiosidade flutuante, crenças relativas, novas elaborações sincréticas, religiosidade vagante."

No mesmo enredo, a autora defende a hipótese de que qualquer crença pode se constituir em objeto de formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição. Para tanto, concebe a religião como "um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crentes." (Idem, p.27)

Para complementar o que foi inicialmente anunciado sobre a noção de bricolagens e o seu potencial na remoção de fronteiras entre religiões, destaca-se ainda a sua importância para a interpretação do sincretismo religioso com o que assevera Hervieu-Léger (2008, p. 43-56). A autora afirma que elas se encontram

representadas nos “múltiplos sinais da passagem de uma religião instituída a uma religião recomposta”,

Os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, cada qual retendo para si as práticas e crenças que lhes convém [...]. Elas são triadas, remanejadas e [...] livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões, as crenças se diversificam e rompem as molduras institucionais, resultando no crer sem pertencer a uma instituição – “crer sem pertencer – pertencer sem crer” (Idem).

Na lógica impressa pela modernidade, as religiões se apresentam “como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem” (Ibidem).

Nessa concepção, a bricolagem decorre da apropriação do patrimônio material e simbólico das religiões históricas, postos à disposição de indivíduos que bricolam na busca de significados capazes de conferir sentido às suas existências.

Ao que se expõe, parece existir aproximações entre a noção de bricolagem em Hervieu-Léger (2008) e o pensamento Lévinas (2005, p. 40) quando destaca que as almas piedosas, por uma necessidade psicológica retornam às religiões históricas, engendrando para si uma religião individual, constituída a partir e dos “destroços de igrejas naufragadas”.

Acrescenta-se que a noção de modernidade religiosa acentua a propensão à particularização e subjetivação de crenças, dessa maneira, possibilita ao indivíduo a construção do seu próprio sistema de fé, deslocado das instituições religiosas, tornando-se, assim, cristão à sua maneira, mediado por uma crença autodefinida.

### **Reconfigurações religiosas na Tradição Indígena**

Segundo Reis (2018), são raros os estudos referentes à análise das reconfigurações religiosas entre tradições cristãs e indígena. Ressalta-se que pesquisas de abordagem antropológica evidenciam que, para os índios cristianizados, o trânsito religioso não se configura em “viver uma fé em diferentes concretizações, uma vez que essas múltiplas concretizações vão transformando a percepção e a significação dessas experiências de crença e fés”. Metaforicamente,

explica o sincretismo como “um vai e vem de sentidos e práticas capitalizadas em diferentes direções.” (REIS, p.329-330).

A partir do panorama conceitual exposto, pretende-se alinhar aproximações entre as práticas religiosas dos índios Guarani Kaiowá e dos índios Pankaiwka, ambos cristianizados em contextos de sincretismo e diacretismo religioso.

Mediante assentimento da liderança indígena, a pesquisa, de natureza exploratória, foi realizada na Aldeia Pankaiwka. Inicialmente, mediante a observação participante, constatou-se que um número significativo de indígenas cristianizados participa dos rituais da sua Tradição. Por meio do diário etnográfico, tornou-se possível o registro das festas, dos rituais de terreiros indígenas, e de cultos realizados na Igreja Evangélica frequentada por esses indígenas, assim como as narrativas desses nativos que sincretizam elementos “cristãos dentro do universo da Tradição Pankaiwka” (LIMA, 2019, p. 73).

Observam-se rituais de oração no cotidiano desses nativos cristianizados antes de iniciar uma atividade de rotina ou agradecimento pela dádiva e/ou pelo livramento do infortúnio. Essa atitude se repete no terreiro onde estes nativos realizam práticas de orações tanto na abertura quanto no encerramento ritualísticos. Identificam-se também indígenas cristianizados em rituais reproduzindo a simbologia cristã, representados nos toantes (músicas) da sua Tradição.

As narrativas do pajé dialogam com a concepção de sincretismo imerso no cotidiano dos nativos: “[...] nosso povo sabe conviver com as diferenças. A própria Mãe Natureza nos ensina isso! Ter índios cristãos aqui, na nossa aldeia, não faz mal. Só nos fortalece como povo forte que somos!” (Idem).

## **Conclusão**

Ao tempo em que se pretende aprofundar as categorias teóricas anteriormente anunciadas, emana a compreensão de que se faz necessária a ampliação dos estudos nesta temática.

A observação participante evidencia aproximações entre a religiosidade de indígenas cristianizados do povo Pankaiwka e de indígenas Guarani Kaiowá cristianizados. Infere-se, portanto, que o cenário religioso, identificado no cotidiano

do povo Pankaiwka, coaduna-se com as concepções de sincretismo e diacretismo na direção de uma religião refeita, a partir de outras religiões, simbolicamente regulada pela autoridade e narrativas de suas lideranças, que se (re)fazem nas andanças, no vai e vem, com rupturas, desvios e separações.

### Referências

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, Wellcherline Miranda. **"Eu sou índia evangélica"**. Um estudo sobre a adesão de mulheres Pankaiwka ao Pentecostalismo (Jatobá/PE). 209f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

SILVEIRA, E. S. (org.). Como estudar as religiões: metodologias e estratégias. In. REIS, G. S. **Os caminhos sincréticos da pesquisa em religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

**GT4 – GÊNERO E RELIGIÃO**





## 26. GÊNERO, SEXUALIDADE E FÉ: ATÉ QUE PONTO FALAR DE GÊNERO INCOMODA MENOS?

*GENDER, SEXUALITY AND FAITH: TO WHAT EXTENT DOES TALKING ABOUT GENDER BOTHER LESS?*

*Beatriz de Oliveira Pinheiro<sup>1</sup>*

GT4 – Gênero e Religião

### **Resumo**

Este artigo é fruto do trabalho que construo no mestrado em Ciências da Religião na PUC Minas – fomentado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – que tem por título “Vidas precárias: estudo sobre a espiritualidade não religiosa vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte”. Analisar questões relacionadas a gênero, sexualidade e política, na atualidade, nos coloca em espaços fronteiros, sejam esses físicos e/ou epistemológicos. Quando se trata de estudos que envolvem pessoas marginalizadas, religião e fé, é possível perceber uma melhor aceitação do discurso e/ou das sujeitas e sujeitos, até determinado momento. Falar sobre profissionais do sexo sem religião me coloca neste lugar de fronteira epistemológica, visto que a relação entre gênero, sexualidade, política, raça, classe, religião e fé fazem parte da pesquisa de forma integral. Isto é, não dá para falar de gênero e religião sem falar de política e dos outros atravessamentos sociais estruturantes. Neste artigo, procurarei evidenciar essas questões de gênero e sexualidade, e os incômodos que elas causam, mostrando que as raízes dos incômodos são motivos para questionarmos as estruturas sociais. Para isso, em um primeiro momento, falarei sobre o que está implícito quando falamos de gênero. Em seguida, apresentarei uma possível seleção entre assuntos que, mesmo dentro das fronteiras, aparentam mais aceitáveis que outros. Por fim, apresentarei autoras como Judith Butler e Marcella Althaus-Reid, a título ilustrativo, que mesmo com suas diferenças contextuais, ajudam na desmistificação do gênero como algo separado de outras questões políticas que passam por lutas sociais como o direito dos trabalhadores e trabalhadoras, ou a luta antirracista.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Gênero. Sem religião. Sexualidade.

### **Abstract**

This article is the result of the work I build in the Master's Degree in Science of Religion at PUC Minas – promoted by the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES) – entitled “Precarious lives: a study on non-religious spirituality lived by sex worker in Belo Horizonte”. Analyzing issues related to gender, sexuality and politics, nowadays, places us in frontier spaces, whether physical and/or epistemological. When it comes to studies that involve marginalized populations, religion and faith, it is possible to perceive a better acceptance of the discourse and/or of the subjects, up to a certain point. Talking about sex workers

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Bacharela em Filosofia. [beatrizopinheiro@hotmail.com](mailto:beatrizopinheiro@hotmail.com)

without religion puts me in this place of epistemological frontier, since the relationship between gender, sexuality, politics, race, class, religion and faith are integrally part of the research. That is, one cannot talk about gender and religion without talking about politics and other structural social crossings. In this article, I will try to highlight these issues of gender and sexuality, and the discomfort they cause, showing that the roots of the discomfort are reasons for us to question social structures. For this, at first, I will talk about what is implied when we talk about gender. Then, I will present a possible selection among subjects that, even within borders, appear more acceptable than others. Finally, I will present authors such as Judith Butler and Marcella Althaus-Reid, who, despite their contextual differences, help to demystify gender as something separate from other political issues that go through social struggles such as workers' rights, or the fight against racism.

Keywords: Science of Religion. Gender. Without religion. Sexuality.

## **Introdução**

Quando nos iniciamos nos estudos de gênero, percebemos que, apesar de sermos temidas e temidos em tantos setores da sociedade que nos enxergam como um grupo muito bem articulado e com intenções únicas e aparelhadas, nem sempre encontraremos esse aparelhamento nos grupos de pesquisa e escolas de pensamento. Isso porque o debate sobre gênero se faz de forma diversa e, muitas vezes, em relação ou acompanhado de outras questões sociais, já que entendemos essa categoria como uma das formas de atravessamento social, sendo lida, frequentemente, em conjunto com outros marcadores como raça e classe. Portanto, neste artigo, falarei sobre a abordagem do gênero como uma categoria relacional, e a atribuição dada às feministas de tomarem o assunto como responsabilidade delas. Além disso, procurarei evidenciar essas questões de gênero e sexualidade, e os incômodos que elas causam, mostrando que as raízes dos incômodos são motivos para questionarmos as estruturas sociais.

## **Coisa de mulher: quem tem medo de falar de gênero?**

A fala sobre gênero é constantemente construída junto à fala sobre violências, e não é difícil identificar gênero como sinônimo de "coisa de mulher", ou melhor, "problema de mulher". Por essas violências estarem relacionadas a nós, mulheres, serem afirmadas sobre nossos corpos, e marcarem violentamente a nossa posição

existencial na sociedade – tendo em vista a socialização de mulheres como uma educação para servir reforçada desde cedo com brincadeiras que envolvam os cuidados domésticos e com os filhos – a responsabilidade e o trabalho de lidar com esses problemas sociais são, também, atribuídos a nós.

A falta de interesse dos nossos colegas, familiares, professores e amigos em compreender a problemática que levantamos quando falamos sobre gênero, sobretudo sobre violências de gênero, nem sequer é escondida por eles. Muitas vezes ouvi colegas que se dedicam por completo ao estudo de algum teórico da filosofia, sociologia, psicologia, dentre outras áreas, se calarem, mas anunciando o silêncio que farão, quando voltava a conversa para gênero, feminismo, ou dizia algo relacionado à comunidade LGBTQI+. A frase “tenho medo de falar sobre essas coisas, não consigo entender esse assunto” ecoa na minha cabeça de forma repetitiva. “Tenho medo de falar sobre essas coisas, não consigo entender esse assunto”

Essa repetição acontece porque nem sempre a conversa é sobre questões muito profundas do debate feminista, que, nesse caso, eu entenderia a recusa em falar sobre o desconhecido. Algumas vezes, basta dizer “determinada atitude é machista”, para receber como resposta “tenho medo de falar sobre essas coisas, não consigo entender esse assunto”. Do que essas pessoas tão esclarecidas têm medo de falar? Antes eu pensava: como fulano fala sobre Hegel, Saramago, Nietzsche, Kant, sem titubear, mas não consegue entender que a ausência de representação feminina na política é um problema? Como não entra em sua cabeça que a falta de mulheres docentes nos programas de pós-graduação é um retrato do lugar em que a mulher é colocada, ou vedada de estar, na sociedade? Então percebi que não é uma incapacidade cognitiva, mas um desinteresse deslavado para com a realidade de minorias.

São capazes de devorar bibliotecas e decorar dicionários mas não fazem uma autocrítica. Tornam-se pesquisadores com olhares atentos às palavras, mas míopes diante da covardia. E aqui, percebo um abismo entre pesquisadores e pesquisadoras. Enquanto aqueles não percebem que os problemas de gênero estão presentes na maior situação escancarada, essas são colocadas diariamente diante das dificuldades e barreiras que ser mulher as designa, independentemente se estudam os não gênero, não conseguem fugir das implicações que essa categoria carrega.

Percebo, então, que mais que uma falta de percepção da realidade, essa miopia é intencional, organizada, programada. O silêncio diante do machismo é um projeto para colocar debaixo do tapete a sujeira do patriarcado, o problema é que ela continua lá, mesmo que oculta, mesmo que velada.

Enquanto esse medo que sustentam é justificado pela possível incapacidade de enxergar os problemas da realidade que explodem frente a seus olhos, outras pessoas têm um medo justificável quando pensam em falar sobre gênero. É legítimo temer por sua integridade física e mental, como também por seu emprego, quando o tema que você pensa em se dedicar nas suas pesquisas é visto como o mal da sociedade e a ameaça contra a família. Recordo de um episódio sombrio ocorrido em São Paulo em 2017 quando a filósofa Judith Butler, considerada a mãe da ideologia de gênero por grupos conservadores, foi colocada como objeto de caça. Sobre o episódio, vemos no jornal *The Intercept* que “empunhando crucifixos, manifestantes atearam fogo em uma boneca vestida bruxa com o rosto de Butler aos gritos de ‘queimem a bruxa!’” (GONÇALVEZ, 2017).

Quando me incomodo com o medo dos meus colegas, professores e amigos em falar sobre gênero, a revolta se legitima à medida em que vivencio um medo real acompanhado de uma satisfação do que faço a cada linha que completo na Plataforma Lattes. Meu currículo, assim como os currículos de especialistas, mestras e mestres, doutoras e doutoras que abordam a categoria gênero em suas análises, imprime minha identidade que reflete, na visão de muitos, a figura inimiga da bruxa. Vejo o que ocorre com Butler no Brasil e percebo que tenho medo de falar sobre isso porque, ao contrário, consigo entender sobre o assunto.

Além disso, o que fica implícito quando falamos de gênero é que esse tipo de análise faz confundir trabalhadora e trabalho. Ao mesmo tempo em que é objeto de pesquisa, é lugar de existência. Categoria de análise e posição social. E por ser percebido como “problema de mulher”, as atribuições da pesquisa são jogadas nas mãos de mulheres, sobretudo de mulheres feministas, o que Sandra Duarte elenca em seu texto ,*Revista Mandrágora: Gênero e Religião nos estudos feministas*, como “o faz tudo feminista”. Nos diz

Nós somos as que militam, as que pesquisam, as que publicam, as que revisam, as que buscam recursos, as que promovem cursos e congressos dentro e fora da universidade, as que produzem vídeo etc. Se nós questionamos a tripla jornada de trabalho, ao mesmo tempo nos impomos uma agenda que no mínimo nos vai enfartar. (SOUZA, 2004, p. 128).

Não sei até onde esse cansaço pertence às pesquisadoras de gênero e o ponto que separa essas das demais pesquisadoras, me parece que estamos todas cansadas, mas ter a pretensão do debate destinado exclusivamente às mulheres, visto que o problema é delas, não colabora com nossos dias de paz. O que quero dizer com fronteiras epistemológicas quando comento que é esse o lugar em que me localizo na pesquisa, é que denunciar e anunciar as violências de gênero enquanto relacionadas à religião, à fé, às instituições tanto religiosas quanto de ensino, ocupa muito a existência e nos faz confundir o que é público e o que é privado de forma que em algum momento não mais conseguimos distinguir.

As nossas tarefas cotidianas, historicamente delegadas à nós, se confundem com o trabalho e, assim como as denúncias são referentes ao campo e à nossa existência, os trabalhos são intercalados com o cuidado com a casa, com os filhos e com os maridos. Ressalto aqui que falo a partir de uma percepção heteronormativa das relações, e minhas atribuições são válidas apenas dentro desse recorte. Portanto, falar de gênero dentro de qualquer programa de pós graduação, ou fora deles, sem falar do abismo que separa o cronograma de mulheres brancas, mulheres pretas, mães, mães-solo, mulheres empobrecidas, mulheres com jornadas de trabalho longas e homens (mesmo que possamos estabelecer também categorias distintivas em relação à classe e raça e outros atravessamentos), sem dar referenciais tão próximos a nós como exemplos, nem que seja nas conversas, palestras, aulas, é deixar de olhar para um setor que clama por inclusão verdadeira, muito mais que por tapinhas nas costas e elogios à fala.

### **Afunilando o tema: quando falar de gênero incomoda menos?**

Não me cabe aqui dizer que determinados temas não são problematizados por aqueles que os recebem, mas quando vamos agrupando alguns setores já

marginalizados, a pesquisa vai gerando um mal-estar mais instantâneo em determinados grupos. Então, se trabalhar assuntos relacionados à religião e à contemporaneidade, causa um sentimento de desconforto, quando vamos peneirando ainda mais, estabelecendo recortes, e, sobretudo, exemplificando o que está errado e o que deve mudar, nossos trabalhos vão crescendo no mural dos “problemas de mulher” visto como uma exposição gratuita de mimimi.

Quando acrescentamos a sexualidade neste caldeirão – como faz a autora mencionada Marcella Althaus-Reid no livro *Teologia Indecente*, em que traz o gênero e sua manipulação como ferramenta de colonização de corpos e saberes, e a repressão da sexualidade como uma morte da representação real das mulheres tendo em vista a ocupação desse lugar com um símbolo arquetípico de virgindade, impossibilidade de fala, vida enquanto aparição, não como logos, que seria o desenho da santidade,— e sua relação com a estrutura das religiões hegemônicas, com pessoas LGBTQIA+, mulheres que trabalham com a prostituição, formas linguísticas que encontram na arte um respaldo para a fé e a religiosidade não institucional, quando também trazemos questões que fogem das instituições, como é o caso dos estudos de pessoas que vivem uma fé desinstitucionalizada, vamos afunilando a recepção do nosso pensamento, e ele se torna menos aceitável.

Mas ser aceitável dentro dos parâmetros atuais não pode ser um desejo das e dos estudiosas e estudiosos de religião e gênero, pois precisamos ter em mente que a quebra dos muros e a desconstrução e reconstrução de estruturas são clamáveis e possíveis, do contrário não faria sentido nos mantermos nessa linha de pesquisa pois não deixa de ser uma linha política. Penso que, assim como Judith Butler nos fala, em *Quadros de guerra*, da possibilidade de enquadrarmos os enquadramentos para identificarmos os problemas da realidade, e as armadilhas postas com a problemática da representação e da impossibilidade de representação utilizada para desumanizar os sujeitos e tornar suas mortes não enlutáveis, podemos também enquadrar os enquadramentos da aceitação da nossa fala, questionar o que é aceitação e se a queremos nestes moldes da tolerância, e assim perceber que o que deve ser mudado é esse parâmetro e não a nossa indignação.

## CONCLUSÃO

A pergunta colocada no subtítulo foi: “até que ponto falar de gênero incomoda menos?” e tenho a consciência de que essa resposta passa pela fidelidade à realidade. A fala incomoda menos quando não toca a realidade, quando fica suspensa nas ideias e em conceitos difíceis, que impedem que aquelas e aqueles que precisam compreender o problema não acessem o sentido das palavras. Gênero não é uma categoria distanciada da realidade, feministas não lutam para ter os mesmos objetos do cotidiano pintados de rosa como forma de inclusão. Não basta usarem linguagem neutra, abrirem eventos com um “boa tarde a todxs”, – geralmente pronunciado com vergonha ou timidez – se não se indignam com todo o corpo da luta social. A luta é por linguagem inclusiva, mas é também trabalhista, é também acadêmica, é também antirracista, e esses temas precisam ser abordados não apenas por um grupo seletivo da academia, e não apenas dentro da academia, pois mais que categorias de análises são posições éticas e sociais.

## REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella. **Teología indecente**. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2005.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

GONÇALVES, Juliana. “QUEIMEM A BRUXA!” VISITA DE JUDITH BUTLER PROVOCA MANIFESTAÇÕES NAS RUAS DE SÃO PAULO. The Intercept Brasil, Rio de Janeiro, 7 nov, 2017.

SOUZA, Sandra Duarte de. REVISTA MANDRÁGORA: GÊNERO E RELIGIÃO NOS ESTUDOS FEMINISTAS. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, p. 122-130, set./dez. 2004.





## 27. UMA EDUCAÇÃO CRISTÃ LIBERTADORA: LEITURAS BÍBLICAS FEMINISTAS EM GRUPOS DE MULHERES

*A LIBERATING CHRISTIAN EDUCATION: FEMINIST BIBLE READING IN WOMEN'S MEETINGS*

*Fabiane Behling Luckow<sup>1</sup>*

GT 4 - Gênero e Religião

### **Resumo**

No contexto evangélico brasileiro há, ainda, uma grande resistência à ideia de um feminismo cristão. Frases como “feminismo e cristianismo são incompatíveis” são lançadas nas redes sociais diariamente. Entretanto, apesar das redes de disseminação de fake news que assolam o Brasil nos últimos anos, também as redes sociais tem permitido que muitas mulheres “furem a bolha”, a partir de iniciativas que visam informar e desmistificar termos como “feminismo”, “feminismo cristão” e “teologia feminista”. Nesta comunicação, trago algumas reflexões a partir da experiência de criar e coordenar um grupo de estudos feministas, que reúne virtualmente mulheres de diversas denominações e tradições religiosas, que tem como proposta uma leitura decolonizada e despatriarcalizada dos textos bíblicos, em diálogo com as questões prementes do cotidiano da mulheres. A questão que busco discutir é de que forma a desmistificação da teologia feminista, a partir de hermenêuticas bíblicas feministas aplicadas à leituras em grupos de estudos, pode contribuir, de maneira prática, para a libertação da mulher, em contextos de uma teologia majoritariamente patriarcal, auxiliando-a a articular suas vivências de fé e espiritualidade frente aos desafios da vida cotidiana? A desconstrução da pretensa neutralidade hermenêutica possibilita que mulheres questionem essas narrativas que lhes são impostas, confrontando-as e propondo mudanças a partir de seus cotidianos, a partir de uma educação feminista, conscientizadora e libertadora no contexto da fé cristã.

Palavras-chave: Teologia feminista. Hermenêuticas bíblicas feministas. Teologia prática.

### **Abstract**

In the Brazilian evangelical context, there is still great resistance to the idea of a Christian feminism. Sentences like “feminism and Christianity are incompatible” are posted on social media daily. However, despite the fake news dissemination networks that have plagued Brazil in recent years, social networks have also allowed many women to “break the bubble”, through initiatives that aim to inform and demystify terms such as “feminism”, “feminism Christian” and “feminist theology”. In this communication, I bring some reflections from the experience of creating and coordinating a feminist study meeting, which virtually brings together women of

---

<sup>1</sup> EST. Doutoranda em Teologia (bolsista CNPq). fabianebl@gmail.com

different denominations and religious traditions, which proposes a decolonized and depatriarchalized reading of biblical texts, in dialogue with the pressing issues of women's daily lives. The question I seek to discuss is how the demystification of feminist theology, from feminist biblical hermeneutics applied to readings in study groups, can contribute, in a practical way, to the liberation of women, in contexts of a mostly patriarchal theology, helping her to articulate her experiences of faith and spirituality in the face of the challenges of everyday life? The deconstruction of the supposed hermeneutic neutrality enables women to question these narratives imposed on them, confronting them and proposing changes based on their daily lives, based on a feminist, awareness-raising and liberating education in the context of Christian faith.

Keywords: feminist theology; feminist biblical hermeneutics; practical theology.

### **Considerações iniciais**

No final do ano 2020, a pandemia do COVID-19 entrava em uma de suas piores fases. O número de mortos crescia exponencialmente, o negacionismo, insuflado pelo governo federal, desestimulava as medidas sanitárias de uso de máscaras e distanciamento social, desacreditava as vacinas. Ao mesmo tempo, fomos ainda assoberbados pelas estatísticas sobre a violência contra as mulheres (o que não era necessariamente uma novidade, mas uma realidade que a pandemia tornou mais premente). Ainda, o contexto brasileiro passou a presenciar o crescimento do fundamentalismo e conservadorismo religiosos, fomentados pelas redes sociais e redes de fake news, bem como as fortes reações a propostas progressistas.

Notado esse panorama, podemos ainda apontar uma grande resistência à ideia de um feminismo cristão no contexto evangélico do país, fomentado, principalmente, por teologias hegemônicas patriarcais e, em casos mais extremos, misóginas. Frases como "feminismo e cristianismo são incompatíveis" são lançadas nas redes sociais diariamente. Para além desta resistência e até mesmo, do combate a perspectivas igualitárias, sobra misoginia em textos de pastores e lideranças cristãs. Aponta-se, assim, a dolorosa consciência de que nenhuma mulher está a salvo das estruturas patriarcais do evangelicalismo brasileiro, mesmo aquelas que "rezam segundo a sua cartilha", ou seja, que buscam se enquadrar dentro dos ditos parâmetros de "feminilidade bíblica".

Entretanto, apesar das redes de disseminação de fake news que nos assolam nos últimos anos, as redes sociais também tem possibilitado que muitas mulheres

“furem a bolha”, a partir de iniciativas que visam informar e desmistificar termos como “feminismo”, “feminismo cristão” e “teologia feminista”.

Estes foram alguns dos catalisadores para a formação de um grupo de estudos de gênero, formado por mulheres cristãs ou abertas ao cristianismo que, através de uma leitura popular e emancipatória da Bíblia, pudesse auxiliar na tarefa de discernir a realidade em tempos tão conturbados e vivenciar uma espiritualidade libertadora. Essa experiência, ainda em pleno andamento e desenvolvimento, será aqui relatada.

Conversando com outras mulheres, com as quais compartilho a vivência de espiritualidade, compreendemos juntas a necessidade de reunir um grupo para discussões que nos ajudasse, a partir das leituras bíblicas, a articular nossas experiências e a desconstruir os paradigmas patriarcais com os quais somos, paulatinamente, oprimidas, que limitam e condicionam nossa vivência de comunidade e de espiritualidade. Dessa maneira, buscamos criar espaços para nos fortalecermos mutuamente, que nos auxiliasse a navegar nesse mar revolto de intolerância.

Para o o andamento do grupo, foram estabelecidas algumas premissas centrais, elaboradas a medida que passamos a nos reunir. São elas: ser um espaço de acolhimento e não julgamento, no qual todas tem voz e vez, desafiando as estruturas de silenciamento impostas às mulheres pelo patriarcado; valorizar as trajetórias individuais e acolhe-las para que possam dialogar com contextos mais amplos; propor uma leitura decolonizada e despatriarcalizada (TRIBBLE, 1973) dos textos bíblicos, a partir de hermenêuticas feministas (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2009) e debater temas do cotidiano e da experiências das mulheres no mundo contemporâneo, tais como sexualidade, violência física, sexual e simbólica contra a mulher, maternidade, família, trabalho e carreira, religião e espiritualidade, entre outros.

### **Aspectos práticos dos encontros do grupo**

Diante do contexto da pandemia do COVID-19, de distanciamento social e restrição de encontros presenciais, os encontros virtuais, mediados por plataformas

como Zoom e Google Meet, entre outros, se tornaram a regra. Nesse contexto de restrições, entretanto, possibilitou que o grupo de estudos de mulheres aqui citado começasse a se reunir virtualmente. Essa modalidade possibilitou que mulheres de diferentes lugares, do Brasil e do mundo, pudessem se reunir e compartilhar suas experiências e juntas lerem os textos das Escrituras.

Nos encontros que acontecem uma vez por mês, temos por proposta a leitura de um texto bíblico, que geralmente envolve alguma personagem feminina. Após a leitura do texto em si, a pessoa que propôs o texto e está conduzindo faz algumas observações pertinentes sobre o contexto do trecho e abre-se o espaço para a troca de impressões. Dessa forma, todas que quiserem, podem compartilhar suas experiências com o referido trecho ou mesmo trazer alguma ressonância pessoal ao texto. A conversa, de forma geral, evolui naturalmente a partir das questões levantadas pelo texto bíblico para temas da atualidade.

### **Hermenêuticas bíblicas feministas**

A leitura bíblica é o elemento em torno do qual a conversa do grupo se forma.

Os textos bíblicos, ao longo da história, tem sido lidos e interpretados, tanto para libertar quanto para oprimir. As mulheres formam um grupo que, historicamente, tem sido oprimido por leituras fundamentalistas, que se amparam em paradigmas patriarcais e androcêntricos de interpretação. As hermenêuticas feministas, nesse contexto, podem ser uma ferramenta fundamental na denúncia e na conscientização dessas interpretações, que, por se pretenderem “neutras”, arrogam para si mesmas o caráter de universais e de verdades inquestionáveis.

As hermenêuticas feministas apoiam-se em métodos de interpretação já consolidados, especialmente o método histórico-crítico, que busca compreender o texto na relação com o contexto no qual este foi escrito, para depois articula-lo na relação com o contexto de sua leitura e interpretação. Em seu artigo de revisão sobre o tema das hermenêuticas feministas, Candiotta (2021), aponta que, apesar de não pretenderem se constituir em um novo método teológico, elas adicionam dois novos importantes critérios à interpretação do texto das Escrituras: uma leitura sociológica, que busca compreender a sociedade da época em que o texto foi escrito e, a partir

dessa compreensão, entender qual era a posição e o papel das mulheres nesse contexto; e o "critério feminista", que parte de uma hermenêutica da suspeita, posto que os textos teriam sido escritos pelos "vencedores", o que, em uma sociedade estruturada patriarcalmente, significa escrita por homens. Cabe ainda perguntas como: que interpretações nos foram ensinadas? O que revela e o que esconde o texto?

Para muitas mulheres, que frequentam e/ou congregam nos espaços religiosos institucionalizados, a via para uma educação cristã libertadora passa por outros espaços, por grupos, como este a partir do qual refletimos. A demonização da palavra "feminista" cria travas na assimilação ou no diálogo com qualquer abordagem que sugira uma aproximação entre teologia e feminismo, nesses ambientes conservadores. Para que essa proposta alcance relevância na vida cotidiana e empodere mulheres, é preciso que "aprendamos a descrever" das definições que nos são imputadas pelos detentores das narrativas (HOOKS, 2019, p. 141), o que desafia o *status quo* de muitas dessas estruturas religiosas. Irá portanto, desconstruir o "conceito de feminilidade formulado pelos poderosos", o que, no atual contexto cristão evangélico brasileiro, significa também desconstruir discursos sobre "feminilidade bíblica", determinismos biológicos e narrativas sobre complementariedade, que seguem afirmando a mulher como o não-homem.

A desconstrução da pretensa neutralidade hermenêutica possibilita que mulheres questionem essas narrativas que são impostas sobre si mesmas, confrontando-as e propondo mudanças a partir de seus cotidianos, rompendo com hermenêuticas fundamentalistas e conservadoras. A desconstrução e posterior reconstrução da identidades bíblico-religiosa, moldada pelas Escrituras, segundo Schüssler-Fiorenza (2009, p. 188) é central na busca pela libertação das mulheres, que passam a reivindicar seu lugar enquanto sujeitos intérpretes do texto bíblico, não mais se sujeitando a epistemologias que as oprimam.

### **Uma educação cristã libertadora das mulheres**

Nesse sentido, tão importante quanto a relação de troca e aprendizado com os textos em si, é o protagonismo compartilhado pelas participantes da roda na leitura

e interpretação. A liberdade de ler e compreender o texto, a partir de sua própria história e em resposta a ela. Dessa maneira, a Leitura Popular da Bíblia, que surge no Brasil na década de 1970, no contexto popular das comunidades eclesiais de base (CEBs), ligadas à Teologia da Libertação (BARROS, 2019, p. 60), tem se mostrado adequada para a abordagem do texto bíblico pelas mulheres, no grupo.

A Leitura Popular da Bíblia tem como um dos seus instrumentais o triângulo hermenêutico: realidade, texto/Bíblia e comunidade. O método caracteriza-se pela sua circularidade ou espiralidade. Ou seja, como círculo, não há uma definição rígida por onde se deve começar a leitura e, como espiral, indica-se que não é um processo encerrado em si, mas, por um lado, aberto a novas perspectivas, e, por outro, que permite e promove aberturas de perspectivas na própria leitura. (BARROS, 2019, p. 61).

A leitura popular e emancipatória da Bíblia coloca o texto acessível às pessoas, às mulheres. Ainda que algumas denominações evangélicas no Brasil ordenem mulheres ao ministério pastoral, o púlpito dos cultos e reuniões continua sendo majoritariamente masculino, com aproximações hermenêuticas que, apesar de se nomearem como “bíblicas”, são também atravessadas por esses corpos masculinos e suas experiências. Na epígrafe de um dos capítulos do livro “Primavera das mulheres”, Pilar Rubio cita a frase da escritora Alessandra Bocchetti, que conclama: “Não temas pensar como mulher, o homem sempre pensa como homem, a diferença é que ele crê que pensa por todos” (RUBIO, 2020, p. 340). A provocação de Bocchetti causa uma rachadura na ideia de que existam interpretações e afirmações que partam de uma experiência neutra de ser humano, negando que esta é atravessada, de alguma forma, pelas perspectivas de gênero, raça e classe.

Falar de e a partir da teologia feminista em espaços leigos de leitura bíblica aponta para a necessidade de popularizar esse saber. bell hooks aponta a importância de uma formação crítica a partir do pensamento feminista e, ao longo de sua obra, trabalhou para que este alcançasse e transformasse vidas. Segundo a autora

Não haverá movimento feminista de massa enquanto as ideias feministas ficarem confinadas aos círculos da elites cultas. As necessidades de formação das mulheres com

pouca instrução precisas ser levadas em consideração pelas ativistas feministas que se comunicam preferencialmente por meio da palavra escrita. (HOOKS, 2019, p. 169)

Estudos bíblicos e palestras são programas populares e paradigmáticos em igrejas protestantes e evangélicas de diversas denominações, no Brasil. Nestes, alguém assume uma postura de palestrante/mestre. Via de regra, essa figura é o/a ministro/a ordenado/a, ou alguma liderança considerada "capaz". A proposta de refletir a partir de uma leitura popular dos textos bíblicos mostra-se em consonância com as propostas feministas, de desafiar as lógicas opressoras nas quais a capacidade de contar as histórias pertencem a poucas e escolhidas pessoas. O texto das Escrituras é lido como o texto que conta as nossas histórias, é a nossa vida.

Ainda, quando falamos de teologia, é necessário desaloja-la da academia, para que colabore com a formação de um pensamento crítico entre pessoas não-acadêmicas. Assim, poderemos fomentar uma leitura crítica e contextualizada, a partir da experiência das mulheres, tanto no cotidiano, quanto em sua trajetória espiritual/religiosa, possibilitando que questionem as leituras hegemônicas a partir de suas próprias histórias.

## **Conclusão**

Essa tomada de consciência dos discursos machistas e patriarcais, presentes nos discursos da fé e nas hermenêuticas bíblicas que se apresentam como neutras, permite que questionemos essas narrativas e nos posicionemos de forma propositiva. Como um movimento, que passa por cada mulher e alcança seu cotidiano, transformando suas percepções sobre ela mesma, mas principalmente sobre o que significa ser mulher, e mulher cristã, na sociedade contemporânea. Além disso, uma educação feminista é catalisadora de mudanças. Cada uma, ao interagir com sua realidade imediata, com outras pessoas, mas especialmente com outras mulheres, carrega em si a potência para propor transformações, convocar e libertar outras, obedecendo assim o envio de Jesus Cristo, de proclamar o reino de justiça, paz e alegria. A leitura popular e despatriarcalizada da Bíblia, em grupos de mulheres, cria vínculos entre as participantes que, a partir dos textos, compartilham de suas

vidas, criando espaços de confiança. Para desenvolver esse tipo de parceria, a formação de “grupos de conscientização” mostra-se com uma ferramenta de resistência, de forma que, antes de mudar as estruturas patriarcais da sociedade em si, as mulheres desconstruam a si mesmas, suas identidades socialmente construídas a partir do patriarcado (HOOKS, 2020, p. 25). Esses espaços, nos quais podem se expor, sem medo de julgamentos e represálias, e ainda construir uma nova consciência de seu papel na sociedade, são, segundo hooks, verdadeiros rituais de cura.

Por fim, tão importante quanto ouvir e aprender sobre hermenêuticas feministas e suas aplicações, é possibilitar um espaço no qual ouvimos a voz de nossas irmãs e no qual nossa voz é igualmente acolhida. As estruturas patriarcais calaram e invisibilizaram sistematicamente as mulheres. Contar as histórias das personagens bíblicas, bem como nossas próprias histórias, é um gesto de resistência. Que, ao refletirmos sobre aquelas histórias, possamos contar também as nossas.

## Referências

CANDIOTTO, Jacy de F. S. Hermenêutica Feminista da Suspeita como possibilidade de superação de epistemologias teológicas excludentes. *Revista Pistis Praxis: teologia e pastoral*, Curitiba, PUCPR, v. 13, ed. espec., p. 291-306, 2021.

HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

RUBIO, Pilar Pardo. *Primavera das mulheres: 100 questões essenciais para entender o feminismo no mundo contemporâneo*. São Paulo: Cultrix, 2020.

SANTOS, Odja B. *Outro Gênero de Igreja: um estudo sobre a prática comunitária de leitura popular e feminista da Bíblia*. 144f. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdades EST, São Leopoldo, 2019.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth. *Caminhos da Sabedoria: Uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.



TRIBLE, Phyllis. Depatriarchalizing in biblical Interpretation. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, n. 1, mar. 1973.



**GT 5 – PESQUISA BÍBLICA**



**28.AUTORITARISMO E RUDEZ DE JESUS MARCANO:  
O EXORCISMO DO GERASENO ENQUANTO AGENTE DE ABRANDAMENTO DA  
PERSONALIDADE FORTE DE JESUS RETRATADA NOS PRIMEIROS CAPÍTULOS DE  
MARCOS**

*AUTHORITARISM AND RUDITY OF JESUS MARCANO:  
THE EXORCISM OF THE GERASENE AS A SOFTENING AGENT FOR THE STRONG  
PERSONALITY OF JESUS PORTRAYED IN THE OPENING CHAPTERS OF MARK*

André Valva<sup>1</sup>

GT 5 – Pesquisa bíblica

**Resumo**

O Jesus marcano possui algumas particularidades que podem ser exploradas para melhor compreender a comunidade marcana, mas também desmistificar certos pontos da personalidade de Jesus. Marcos poderia ter retratado Jesus nos cinco primeiros capítulos de seu evangelho, mais especificamente, como um líder autoritário, austero, um tanto rude, que entrava em conflito com seus discípulos e com as pessoas com quem se relacionava? Marcos poderia ter retratado um Jesus malcriado, ou irritadiço? Considerando a resposta afirmativa enquanto hipótese para as colocações sobre sua personalidade forte, o exorcismo do geraseno (Mc 5,1-20) foi um ponto de transformação nesta personalidade de Jesus? Os resultados obtidos neste evento abrandaram estas características do nazareno? O intuito desse artigo foi verificar se Jesus foi retratado de forma a parecer uma pessoa rude, e se o exorcismo do geraseno serviu como ponto de transformação na personalidade de Jesus. Portanto a investigação se balizou nos cinco primeiros capítulos do evangelho de Marcos para engendrar essa busca, utilizando enquanto documento a Bíblia de Jerusalém e a *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland, aplicando-se uma metodologia histórico-antropológica ao artigo. Vale ressaltar que as exegeses e hermenêuticas propostas dos trechos bíblicos foram realizadas apenas para subsidiar as reflexões críticas históricas e antropológicas. Portanto, é salutar pontuar que o artigo partiu das premissas de Eusébio de Cesareia sobre a autoria do evangelho e de sua localização geográfica e temporal, ou seja, Pedro narrou o evangelho a seu intérprete 'Marcos' e que redigiu o livro canônico, pouco tempo após a morte de Pedro, em Roma.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos, rudez, autoritarismo, confronto e discípulos.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP) (Bolsista CAPES). andrevalva@gmail.com

## Abstract

The Marcan Jesus has some particularities that can be explored to better understand the Marcan community, but also to demystify certain points of Jesus' personality. Could Mark have portrayed Jesus in the first five chapters of his gospel, more specifically, as an authoritarian, austere, somewhat rude leader who clashed with his disciples and the people with whom he was related? Could Mark have portrayed a naughty, or irritable, Jesus? Considering the affirmative answer as a hypothesis for the statements about his strong personality, was the exorcism of the Gerasene (Mk 5,1-20) a point of transformation in this personality of Jesus? Did the results obtained at this event soften these characteristics of the Nazarene? The purpose of this article was to verify whether Jesus was portrayed in such a way as to appear to be a rude person, and whether the Gerasene exorcism served as a turning point in Jesus' personality. Therefore, the investigation was based on the first five chapters of the Gospel of Mark to engender this search, using as a document the Jerusalem Bible and the Novum Testamentum Graece, by Nestle-Aland, applying a historical-anthropological methodology to the article. It is noteworthy that the proposed exegesis and hermeneutics of the biblical passages were carried out only to support critical historical and anthropological reflections. Therefore, it is salutary to point out that the article departed from the premises of Eusebius of Caesarea about the authorship of the gospel and its geographical and temporal location, that is, Peter narrated the gospel to his interpreter 'Mark' and who wrote the canonical book, a short time ago after Peter's death in Rome.

Keywords: Gospel of Mark, rudeness, authority, confrontation, disciples.

## Introdução

O Evangelho de Marcos é o livro mais suscinto dos textos sinóticos, mas expôs conflitos e rispidez de Jesus e dificuldade de interpretação daquilo que ele falava e fazia, causando impacto nos leitores posteriores do Evangelho (AZEVEDO, 2002, p.119-120). É possível admitir que Jesus fosse uma pessoa grosseira, rude ou ríspida? É crível que o 'Marcos'<sup>2</sup> tenha retratado um Jesus malcriado? Estas são questões que basilarão a investigação dos primeiros livros marcanos.

Assim, este artigo investigou a rudeza, rispidez de Jesus nos primeiros capítulos de Marcos, com o objetivo de identificar (ou não) a grosseria, rispidez de Jesus. Se isso puder ser verificado, trata-se de uma faceta de sua personalidade que estava em consonância com seu tempo, local e contexto.

---

<sup>2</sup> Sempre que '*Marcos*' se referir à pessoa que escreveu o evangelho, o nome será apresentado com aspas. Quando *Marcos* aparecer sem as aspas, o nome se refere diretamente ao texto canônico.

Portanto, utilizou-se a Bíblia de Jerusalém (BJ) enquanto documento histórico, recorrendo ao texto em grego da *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, quando necessário uma análise mais profunda. A ideia é que esta investigação possa fornecer dados significativos para a construção de uma imagem de Jesus a partir da comunidade marcana.

A hipótese é que Jesus foi uma pessoa conectada a seu tempo, ou seja, uma pessoa de difícil trato e que teve sua imagem atenuada após o incidente em Genesaré (Mc 5,1-20). Sendo assim, utilizou-se as informações de Eusébio de Cesareia como alicerce: Roma como o local de redação e Pedro como a fonte primária de informação para Marcos, que escreveu o livro durante os primeiros anos da década de 60 EC.

### **Os trechos marcanos de aspereza**

O evangelho de Marcos apresenta algumas peculiaridades que permitiram formular um pensamento alternativo sobre Jesus e sobre 'Marcos': Jesus seria uma pessoa de difícil trato.

O primeiro sinal de rudez de Jesus pode ser atribuído à passagem da cura do endemoninhado em Cafarnaum (Mc 1,21-28). Jesus se dirige a um homem possuído de um espírito imundo, mas ele o faz de forma rude: "Cala-te e sai dele!" E todos os presentes se surpreendem com a colocação de Jesus (MYERS, 1992, p.182).

Mais adiante, em Mc 1,41, aparece uma informação importante para a construção do argumento proposto: "irado", ou "movido por compaixão". Esta colocação está envolta na cura de um leproso onde, após a cura, Jesus o repreende de forma séria e com veemência sobre não divulgar o ocorrido a ninguém, mas para se apresentar ao sacerdote e realizar o sacrifício devido.

Outro ponto a ser destacado é a cura de um paraplégico (Mc 2,1-12). A princípio, Jesus parece calmo, mas intercede com violência quando percebe o que os escribas estavam pensando.

Em outra passagem, 'Marcos' relata a cura do homem com a mão atrofiada. Diante de um questionamento de Jesus, todos se calaram o que gera indignação e tristeza pelo silêncio (Mc 3,5). Após a explicação da parábola do semeador, Jesus

aparece (Mc 4,13) dando a primeira bronca coletiva (depois da formação dos doze principais seguidores).

Por fim, a passagem da tempestade acalmada (Mc 4,35-41) demonstra como os discípulos cobram de Jesus algum posicionamento diante de uma eminente tragédia, enquanto ele dorme em seu travesseiro. Jesus repreende o vento e o mar e volta a dar uma bronca em seus discípulos, chamando-os de covardes (δειλοῖ) (Mc 4,40).

Após estes episódios, o evangelho de Marcos apresenta o que se supõe ser o ponto de transformação: o endemoninhado geraseno (Mc 5,1-20). Nesta passagem, Jesus encontra com um homem possuído e, após um diálogo, ele aceita transferir os espíritos impuros para uma manada de porcos, que em seguida se atiram ao mar. O episódio gera medo nas pessoas que presenciaram o ocorrido, solicitando a Jesus que deixe o local imediatamente.

Após esse evento, 'Marcos' retrata duas curas em sequência e conectadas entre si (Mc 5,21-43). Nesses relatos, Jesus encontra situações em que sua rudez poderia ter sido demonstrada, mas ele aparece como um personagem mais calmo que anteriormente, tentando mostrar para as pessoas que não é necessário ter mais medo dele (Mc 5,33,36).

### **Análises dos trechos destacados**

As análises serão úteis para a formular uma conclusão sobre se é possível verificar a hipótese da rudez de Jesus, uma vez que quanto maior o cenário, maior a possibilidade de perder algum detalhe de sua paisagem. A partir dessas passagens supracitadas é possível depreender alguns pontos: Jesus enfrenta as autoridades religiosas e também sociais judaicas. Nestes enfrentamentos, percebeu-se um Jesus ríspido, impaciente e um tanto rude.

O cenário em duas ocasiões é a sinagoga (espaço sagrado) e o sábado (tempo sagrado) (MYERS, 1992, p.181), demonstrando o impacto cultural das ações simbólicas de Jesus, subvertendo a lógica do imaginário popular sobre autoridades e instituições religiosas judaicas (EDWARDS, 2018, p.85-88).



Jesus é apresentado como alguém impaciente e ríspido quando dá ordens ou quando é contrariado (como no caso dos escribas na cura do paralisado). Esta personalidade deveria ser comum, pois quando Jesus é "movido de compaixão"<sup>3</sup>, Pedro faz questão de destacar esta passagem, evidenciando uma atitude inesperada de seu mestre.

Além das autoridades religiosas, Jesus declara um confronto ao sistema de pureza / impureza e do patronato judaico, justamente um sistema que financiava as ações dos sacerdotes e dos demais trabalhadores religiosos (MYERS, 1992, p.196-197). Outro conflito de Jesus é com seus seguidores. 'Marcos' demonstra como Jesus fica irritado (ὀργῆς) e triste (συλλυπούμενος) com seus discípulos por não entenderem aquilo que ele pretende transmitir; assim como os discípulos o questionam severamente como no caso da tempestade.

### **Análises do trecho do endemoninhado geraseno**

O primeiro destaque é o confronto de Jesus com o sistema de pureza vigente, relatado em Marcos. O autor do livro canônico coloca o endemoninhado em meio aos mortos, tumbas e autoflagelos. Edwards ainda ressalta que "o vocabulário de Marcos é áspero e brutal (2018, p.204).

A transformação de alguns padrões de pureza parece ser importante para 'Marcos', no sentido de criar uma nova mentalidade nos membros de sua comunidade. Ele destaca com frequência essas características nos episódios de cura e libertação e como Jesus enfrenta essas tradições, como quando o faz ao juntar no trecho narrado os porcos e o cemitério, ambos elementos simbólicos de impureza para os judeus, relacionados entre si e presentes no texto de Is 65,4s (MYERS, 1992, p.237).

Apesar do diálogo com o espírito imundo 'Marcos' descreve um Jesus grosso e inclemente com estes ao expulsá-los do homem, permitindo-lhes entrar em porcos para posteriormente morrerem afogados. Iersel afirma que a reação de Jesus é

---

<sup>3</sup> De acordo com Nestle-Aland, o termo grego *οργισθεις* (irado) aparece somente no Códice Beza; entretanto *σπλαγγνισθεις* (movido de paixão) é apoiado pelos principais manuscritos antigos:  $\kappa$ 01, B03 e 892.

surpreendente; porém, é mais surpreendente ainda o que vem a seguir: Jesus "(...) enganou seus adversários, permitindo que escolhessem a forma de sua destruição. Com o afogamento dos suínos, os demônios também morrem" (1998, p.201). A atitude de Jesus pode ser classificada como inclemente, ou até mesmo intransigente, pela perspectiva de Iersel.

A cena deve ter sido chocante para aqueles que presenciaram o exorcismo; tanto o é que o próprio redator de Marcos ressalta como as pessoas da região ficaram com medo e pediram para que Jesus fosse embora. Irritado, este também não permitiu que o homem possuído o seguisse.

Entretanto, o episódio recorda as ações militares romanas em território palestino, podendo ser justificado pelo uso de latinismos e expressões de militares empregadas no texto (MYERS, 1992, p.2238); além de aludir à história mosaica do êxodo, onde militares que perseguiram os hebreus morreram afogados no mar. Para Horsley, a violência implícita no trecho revela os conflitos políticos-culturais inerentes na sociedade; portanto, no momento que Jesus traz à tona essas hostilidades, a sociedade gerasena pede que ele vá embora (2015, p.145-146).

### **As mudanças de comportamento de Jesus:**

A mudança do comportamento pode ser verificada nas curas que acontecem em conjunto, uma no bojo da outra (Mc 5,21-43): a cura de uma criança e de uma mulher.

Num primeiro momento é relevante verificar como Jesus é receptivo com um dos chefes da sinagoga, Jairo, justamente um dos lugares onde ele (Jesus) confrontava a ordem vigente religiosa e cultural, criticando o sistema de pureza e de débito (patronato). Na casa de Jairo, Jesus está envolto de situações que, em outras oportunidades, causaram-lhe desconforto, fazendo com que ele fosse rude ou autoritário.

De acordo com Myers, "Jesus, talvez irritado, 'afastou' (*ekbalon*; cf.11,15) todos exceto os pais da criança e seus discípulos" (1992, p.250). Em consonância com o apresentado, esse entendimento demonstra uma mudança de postura em Jesus, mas também em 'Marcos' que abordou a questão da rudez de Jesus por outro

ângulo, focando nas pessoas que ele levou para dentro da casa a fim de presenciarem a cura.

Num segundo momento é pertinente verificar como Jesus muda seu comportamento com os discípulos. Na cura da mulher, Jesus percebe o toque de alguém e questiona seus seguidores, contudo estes devolvem uma resposta, um tanto que malcriada: “vês a multidão que te comprime e perguntas: ‘quem me tocou?’” (Mc 5,31). Em outras circunstâncias, Jesus retruca seus discípulos, como já se viu a bronca coletiva sobre a parábola, ou quando da ocasião da tempestade. No entanto, Jesus ignora a rispidez da resposta de seus apóstolos e se foca em encontrar a pessoa. Neste ponto é importante destacar que a fama de rude de Jesus também deve ter se espalhado da mesma forma que seus milagres; assim, quando a mulher percebe que Jesus a detectou, o autor do evangelho de Marcos relata que ela ficou amedrontada e trêmula. No entanto, Jesus diz: “(...) vai em paz e fique curada desse teu mal” (Mc 5,34). Uma resposta bem diferente do que ele proferiu em outras oportunidades<sup>4</sup>.

Achtemeier salienta que o relacionamento conflituoso com os discípulos foi baseado na compreensão do próprio Jesus sobre a divulgação de sua messianidade. Enquanto ele ordenava o silêncio dos envolvidos em curas e libertações, os discípulos se portavam enquanto porta-vozes de um “homem divino”. Portanto, Jesus era ríspido por não compreender esse posicionamento de seus seguidores e Marcos retratou o relacionamento genioso por considerar inaceitável esta visão dos discípulos para com Jesus sem a anuência deste último (1986, p.105).

O episódio da tempestade corrobora a visão de Achtemeier, uma vez que Marcos demonstra como os discípulos esperavam um milagre de Jesus em relação ao naufrágio e não em relação à tempestade.

### **Considerações finais**

O evangelho de Marcos expõe nos primeiros cinco capítulos Jesus enfrentando um sistema religioso de pureza e impureza, um sistema de patronato na

---

<sup>4</sup> Para conferir outras respostas, veja: Mc 1,41; Mc 2,5; Mc 2,9; Mc 3,5; Mc 5,8.

Palestina primitiva, além de outros problemas social, político e econômicos oriundos da dominação romana, da aceitação judaica e da influência helênica na região.

É plausível supor que Jesus fosse uma pessoa autoritária, um tanto rude, ríspida; os relatos presentes em Marcos e ausentes em Lucas e Mateus demonstram como algumas passagens eram inquietantes a ponto de serem reescritas ou sublimadas dos futuros livros canônicos. O evangelho de Marcos não retrata um Jesus malcriado, mas pode inferir-se que o texto descreve alguém autoritário, com certeza de suas convicções e disposto a confrontar os sistemas supracitados vigentes para mudar as explorações e sofrimentos advindos delas.

### Referências

ACHTEMEIER, Paul J. *Mark: proclamation commentaries*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

AZEVEDO, Dom Walmor Oliveira. *Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

*BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém: nova edição revisada e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2017.

EDWARDS, James R. *O comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

IERSEL, Bas M. F. van. *Mark: a reader-response commentary*. Sheffield, England: Sheffield Academy Press, 1998.

MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ZILLES, Urbano. *Profetas, apóstolos e evangelistas*. 2ª Edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

## 29. INTELECÇÃO DE MILAGRE À LUZ DOS EVANGELHOS

### *MIRACLE INTELLATION IN THE LIGHT OF THE GOSPELS*

*Antônio Denilson de Sousa<sup>1</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

#### **Resumo**

Em tempos de pandemia, onde somos testemunhas de milhares de vítimas da COVID-19, encontramos desde crianças a idosos, muitos pedidos que são direcionados a Deus com a esperança do merecimento do alcance de um milagre: a proteção e a cura. Quando a medicina não oferece respostas, a fé dá esperança à possibilidade do impossível, ou seja, revela atitude milagrosa de Deus. Diante da superação dos problemas físicos, mentais ou espirituais que desequilibram a lógica natural da vida, acredita-se que se chega ao testemunho de um milagre. Mas, hoje, os milagres, operados pelos profetas e por Jesus, relatados na Sagrada Escritura, ainda são compreendidos da mesma forma? Diante da razão, da técnica e da ciência como verdades predominantes será que existe espaço para quem acredita em ações miraculosas da fé. Quando a razão, a ciência e a técnica não conseguem explicar os fatos, de onde partem as respostas? Da fé. Muitos ainda esperam, como última esperança, uma interferência divina ou um milagre. Nosso trabalho deseja apresentar o milagre como um acontecimento sensível fora do curso natural das coisas que é realizado por Deus. Desta forma, pretende-se apresentar o conceito de milagre, tendo por base o caminho bíblico-teológico presente na Sagrada Escritura, especificamente, nas fontes evangélicas. De início definir-se-á o termo milagre e, à luz da Sagrada Escritura veremos como Deus vem sempre agindo na história de seu povo, realizando maravilhas dignas de contemplação e adoração por parte daquele que recebe ou que testemunha ação miraculosa de Deus.

Palavras-chave: Definição de Milagre. Ação messiânica. Fé revelada.

#### **Abstract**

In the midst of a rationalized society, where technique and science stand out from other knowledge, we are left to ask ourselves what space is offered to those who still believe in the miraculous actions of faith. Reason offers explanations and answers to many human questions, but days will come when dissatisfaction will consume them, because in human limitation, the reach of the truth of the facts will not be total. So, at the specific moment in life where reason cannot explain the facts, where will the answer come from? Of faith. Even today, many expect, as a last hope, divine action or interference in their lives, that is, they expect miracles. In this way, we intend to present the concept of miracle, based on the biblical-theological path present in the gospel of Mark that became popularly known as the gospel of miracles. Finally, in our reflection, in the light of the faith revealed by the evangelist Marcos, we intend to lead

---

<sup>1</sup> Especialista em Direito Matrimonial Canônico. UNICAP. antonio.2021606018@unicap.br

readers along a path, even if superficial, about this current concept of miracle adapted, inserted and incarnated in human reality.

Keywords: Definition of miracle. Messianic action. Revealed Faith.

## **Introdução**

Diante da ação de Jesus, compreender os milagres a partir de uma visão bíblica, leva-nos à certeza de que eles ultrapassam a compreensão limitada de muitas pessoas ao acharem que não passam de violações das leis naturais. Mas, à luz da Sagrada Escritura, fundamentados na fé, os milagres devem ser compreendidos, segundo os evangelhos sinóticos, enquanto atos de poder (δυνάμεις) e, segundo o evangelho de João, como sinais (σημεῖα) do messias presente, onde na natureza ou no ser humano Deus vai revelando e manifestando seu poder e presença.

Nos gestos, nas poucas palavras, do perdão dos pecados, na afirmação de que a fé salva, Jesus foi operando seus milagres e mostrando que na terra, nada está acima de Deus e, quando menos se espera, Deus age e opera na vida dos esquecidos, desesperados, abandonados e rejeitados, trazendo-os de volta à sociedade com visibilidade, calmos, encontrados e acolhidos, pois os males excludentes desapareceram no encontro pessoal com Jesus.

Mas como se falar em milagre sem compreendermos seu signo e significado? Procuraremos neste momento inicial, superficialmente, definir o conceito de milagre para introduzir e inserir em sua compreensão teórica e prática. Para logo em seguida, sermos colocados diante da compreensão dos milagres de Jesus a partir de uma ótica bíblico-teológica, fundamentada nos evangelhos, sobretudo, naquele que é considerado o evangelho dos milagres - São Marcos.

## **Definindo o conceito milagre**

Nos dias de hoje, sobretudo, no discurso fundamentado na teologia da prosperidade, o termo milagre é muito recorrente e atrativo. Encontramos nos meios de comunicação discursos que convidam para se participar da grande noite do milagre, do dia da cura e da libertação, do dia em que o Senhor operará o grande

milagre na vida daquele que sofre. São muitas as promessas oferecidas pelos líderes religiosos àqueles que, por ventura, optarem pela participação do momento oracional oferecido naquele dia e hora divulgada. Mas, por trás dessa visão miraculosa há um questionamento: com qual poder ou autoridade a criatura pode manipular o criador? Como o homem poderá determinar que Deus satisfaça a sua e a vontade do outro? Será que as lideranças religiosas tem nas mãos o poder de curar consoante suas ordens? Convoca-se uma multidão de pessoas para serem beneficiados por milagres, mas quem cura ou de quem parte o milagre? Do homem ou de Deus? Nota-se uma ação onde Deus parece ser manipulado pelo homem, pois parece que é ele (homem) quem determina o dia, a hora e o lugar para Deus agir. É verdade que nos milagres encontramos verdadeiros atos de fé. Mas, muitos aproveitadores fazem dos "milagres cotidianos" uma propaganda para o crescimento comercial e financeiro. No milagre há a gratuidade da graça de Deus, mas algumas lideranças religiosas se utilizam da graça para se vangloriarem e fazerem do sagrado uma fonte profana e lucrativa, além de promoção pessoal.

Toda a história humana é marcada pela intervenção divina, pois na medida em que Deus criava o mundo ele via que tudo era bom e ao criar o homem e a mulher viu que era muito bom. Deus permanece unido ao homem antes, agora e por todo o sempre, isto é, do nascer ao morrer. Mas afinal, como descobrir o real sentido cristão de milagre nos dias de hoje?

O termo "milagre", tal qual conhecemos, provém do latim *miraculum*, do verbo *mirari*, que significa admiração, um ato de admirar. Encanta-se com a ação de Deus que estende sua mão sobre aquele que o invoca na dor, no sofrimento ou na aflição ou sobre aquele que se volta para Ele para que continue a ser abençoado. O milagre, nessa situação, é compreendido como um acontecimento admirável, extraordinário, e se refere a acontecimentos que ultrapassam a naturalidade das coisas por seu caráter incomum. Neles vemos as leis naturais sendo quebradas ou superadas pela ação pelo improvável que foge às forças e compreensão humana. Por fim, implica, pois, uma intervenção de Deus.

Na Sagrada Escritura o milagre é compreendido como algo maravilhoso e realizado por Deus (Ex 11,7; Nm 26,10; 1Sm 14,15; Is 21,4), como algo extraordinário que revela o poder de Deus (Mc 10, 27); os milagres desde o Antigo Testamento

representam prodígios que envolvem a natureza (Ex 7-14) e muitas curas (2Rs 5,14; Tb 11,3-14). Ainda no Antigo Testamento encontramos as narrativas de 1 e 2 Rs, que apresentam Elias e Eliseu, profetas populares que realizam vários milagres extraordinários. Estes profetas se apresentam com a capacidade de realizarem muitos milagres o que nos faz entender que há uma legitimação e ação de Deus nos profetas.

Os profetas Elias e Eliseu, embora realizassem muitos milagres em favor do povo em nome de Deus, assumiam a posição de homens e mulheres capazes de fazerem e preverem acontecimentos futuros, pois tinham uma visão e leitura aproximada do real da sociedade em que estavam inseridos. Por sua vez, Jesus, mais do que aquele que anuncia realidades futuras, apresenta-se como aquele que irá fazer acontecer tudo aquilo que os profetas anteriores anunciaram, pois eles desejaram ver e ouvir o que hoje se vê e se escuta (Mt 12, 16-17). Enfim, Tendo percorrido um breve caminho para compreendermos melhor o conceito de milagre, sairemos das definições e da interpretação milagrosas do Antigo Testamento para adentrarmos numa visão teológica sobre o tema tendo como foco o Evangelho de Marcos, base para nossa pesquisa.

### **Milagres em marcos: ótica bíblico-teológica**

Terminado o anúncio da mensagem fundamental de Jesus: Arrependei-vos e crede no Evangelho (Mc 1,14-15), inicia-se uma série de milagres no Evangelho de Marcos. Acreditamos que os milagres foram um marco e constituíram atividade essencial na vida do messias, pois em seus milagres ele defende a vida e oferece a saúde aos adoecidos, normalmente, os mais pobres e sofredores. Milagres, iremos encontrar nos Evangelhos sinóticos e, para a sua existência, partiremos da suposição da fé; por sua vez, no Evangelho de João encontraremos os sinais que conduzirão à fé. Segundo o evangelista João, Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome (Jo 20, 30-31). Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez. Se



fossem escritas uma por uma, creio que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam (Jo 21,25).

Os evangelhos essencialmente catequéticos e teológicos relatam o testemunho de pessoas que carregam consigo a fé no Jesus histórico e no Cristo da fé e pretendem transmitir, fazer brotar esta mesma fé nas muitas outras pessoas. Diante dos evangelhos, especificamente em Marcos, mesmo sendo o menor dos evangelhos, será nele que encontraremos o maior número de milagres no mesmo evangelho. Nos milagres contidos em Marcos, claramente encontramos a ação de Jesus voltada à pessoa (homem e mulher) mostrando o novo reino que é estabelecido e revelando a fé por meio do poder que se manifesta pelo reino que se faz próximo. Sendo assim, podemos afirmar que "os milagres de Jesus estão vinculados à sua pessoa e a sua ação; como força demonstram a irrupção do Reino de Deus acolhido pela atitude de fé; e, como revelação, manifestam a presença de Deus escondido na humanidade do filho" (ROSSI, 2017, p.50).

A comunidade a qual Jesus se apresenta é acometida por muitos problemas externos e internos, capazes de tirar a tranquilidade e a paz de seus membros. Estamos falando de realidades reais como a fome, muitas doenças, preconceitos, individualismo e outras realidades destruidoras da vida humana ontem e hoje.

As ações de Jesus em Marcos são divididas em três grupos: milagres realizados na vida do homem e da mulher, milagres que relatam o domínio sobre as forças da natureza e milagres que mostram a superioridade divina sobre as forças demoníacas. Em relação aos milagres que acontecem diretamente sobre o homem e a mulher, faz-se necessário perceber que a graça obtida pelo milagre não atinge somente aquele que é curado, mas, também, os que por alguma razão levaram seus doentes até Jesus. O curado e a testemunha passam por um processo de mudança de vida, ou seja, assumem um compromisso revolucionário de conversão, pois depois da dúvida, vem a certeza do poderio de Jesus e das verdades por ele reveladas. A mensagem e o agir de Jesus tocam os que vão em busca, os que recebem e os que são testemunhas do milagre alcançado. A saber:

Os relatos de milagres não descrevem só o poder de Jesus em sentido cristológico. Contêm, além disso, outras mensagens importantes: informam detalhadamente sobre

esforços que as pessoas realizam de acordo com sua fé, descreve-se a solidariedade das famílias e dos amigos, apresenta-se um processo de mudança, de purificação e de crescimento no contato com Jesus (LENTZEN-DEIS, 2003, p.29).

Em Marcos, dos 16 capítulos, os dez primeiros são reservados aos milagres de Jesus. Em seguida, segue-se o relato do seu ministério em Jerusalém quando passará pelo processo de morte e ressurreição. No itinerário dos milagres, na medida em que acolhida, atendia, curava e trazia de volta a esperança dos sofredores, Jesus ia proibindo a não divulgação de seus milagres, a um ele disse cala-te (Mc 1, 24-25), aos demônios silenciou (Mc 1,34; 3,11-12), em outro momento orientou as pessoas a silenciarem (Mc 1,44), outras proibições encontramos no Evangelho de Marcos: (Mc 5, 43; 7,24.36; 8, 26; 9, 30). Realização o segredo messiânico que se apresenta como um dos fios condutores de seu evangelho. Mesmo diante do segredo messiânico, os milagres de Jesus ao serem realizados publicamente, ganham uma proporção e divulgação muito grandiosa, por isso, sua fama de benfeitor do povo mais simples (curas, exorcismos, palavras transformadoras) se espalha por todas as regiões. Por denunciar as injustiças que eram cometidas pelo meio político contra o povo, Jesus assume a postura de rompimento com os escribas, fariseus e herodianos, ou seja, rompe com as autoridades religiosas, espirituais e civis para constituir um novo povo capaz de ser fiem às promessas de Deus.

Em Mc 2,1-12 os escribas já condenaram Jesus por realizar uma cura de um paralítico e por afirmar que seus pecados estavam perdoados. Por perdoar os pecados Jesus é acusado de blasfemador, logo, merecia morrer. Eis a tentativa dos poderosos da época: prender, condenar e levar Jesus à morte. Esses mesmos escribas, incomodados com a presença de Jesus assumem a postura de acusadores, por isso, desceram de Jerusalém e acusaram Jesus de aliado do príncipe dos demônios, pois todos os seus milagres só poderiam ser possíveis se ele estivesse possuído por Beelzebu, ou seja, os milagres de Jesus estavam sendo apontados como sinais satânicos. A saber:

Bíblia usa a mesma palavra para milagre ("sinal") ao descrever algumas manifestações incomuns de Satanás. Muitos teólogos chamam esses eventos de milagres. [...] Todavia, para preservar o valor apologético dos milagres, deve haver alguma maneira de distinguir

o milagre divino do satânico. [...] Os poderes de Satanás, apesar de grandes, são finitos, e os de Deus são infinitos. Logo, parece melhor distinguir o milagre verdadeiro do sinal satânico tanto em nome quanto em capacidade. Deus faz milagres verdadeiros; Satanás faz sinais falsos. Deus faz milagres genuínos; Satanás faz milagres falsificados. Assim como há marcas de milagres, existem sinais da obra de Satanás, que são demonstradas na tabela seguinte (GEISLER, 2002, p.576 – 577).

Muitos milagres foram realizados por Jesus e os mais importantes foram registrados. Os milagres de Jesus vão muito além do simples ato praticado, não são ações perdidas no tempo, mas acontecimento que marcaram e marcam ainda hoje a vida dos que testemunham e dos que recebem. Em Lc 5,10, no relato da pesca milagrosa Jesus apresenta o crescimento da Igreja a partir do trabalho evangelizador; em Mc 1,40-45, na cura do leproso, Jesus acolhe no novo Reino aqueles que haviam sido postos às margens, marginalizados e excluídos e em Lc 13,16, no relato da mulher encurvada há 16 anos por causa do espírito ruim, encontramos Jesus agindo em prol da libertação da humanidade. Portanto, em Marcos encontramos a síntese da missão realizada por Jesus: ensinava nas sinagogas, realizava milagres curando doentes e expulsava demônios.

As testemunhas ficavam admiradas com Jesus, por isso, assumiam a postura de seguir aquele que publicamente praticava o bem (Jo 6,2.14). Pela fé (Mc 1,40; 6,54; Jo 2,23; 6,2.14.26; 7,31; 11,47) os crentes viam nas Suas atitudes o Reino que se manifestava e assumiam a postura radical de mudança de vida, ou seja, aceitavam e seguiam o projeto messiânico. Em contrapartida, os descrentes (Jo 12,37) em Jesus traçavam estratégias para o prenderem e silenciá-lo.

Em Marcos, logo após a pregação de João Batista (Mc 1,1-6), sendo João Batista silenciado por estar na prisão e, posteriormente, morto (Mc 6,17-29; Mt 14,3-12; Lc 14, 3, 19-20) Jesus assume a missão de anunciar um novo reino que chega, ou seja, anuncia a salvação que significa a aproximação do humano do divino, ou seja, de Deus. João silenciado, Jesus assume o anúncio e o protagonismo. Alguns pensam ser o profeta Elias ou outro profeta, já Herodes e outros imaginam que seja João Batista ressuscitado dos mortos (Mc 6,14-16). Em suas palavras e ações o reinado de Jesus vai se desenhando e se revelando, pois à medida que as pessoas se aproximavam e O conheciam, passaram por profundas transformações na vida.

Mudar de vida vai significar ouvir a voz de Jesus, seguir seus passos, optar por Ele a ponto de ter coragem de empreender rupturas radicais que maltratam e oprimem.

### **Conclusão**

Neste caminhar é possível perceber o quanto a questão dos milagres realizados por Jesus trazem consigo muitas implicações que atingem diretamente a vida dos beneficiados. A graça geradora da mudança de vida não é oferecida apenas ao que recebeu o milagre, mas também, àquele que levou o necessitado até Jesus e aos muitos que testemunharam grandioso ato de fé (receptor do milagre) e sinal de fé (Jesus), pois estes últimos conservam a esperança de que poderão ser os próximos agraciados.

Deus esta vindo, ouvindo e descendo para (Ex3,7-10) comunicar-se com a humanidade, ainda hoje, somos testemunhas oculares de milhares de milagres, alguns visíveis, outros invisíveis e todos refletem o Seu amor anunciado e propagado por todos os confins da terra.

### **Referências**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, *Perspectiva teológica*, v.2, n.2 (1970).

FORTEA, José Antônio. *Suma Demoníaca – tratado de demonologia e manual de exorcista*. São Paulo: Paulus, 2010.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. *Comentário ao evangelho de Marcos: modelo de nova evangelização*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2003.

Norman GEISLER. *Enciclopédia de apologética*. São Paulo: Vida, 2002.

## 30. JESUS, O MESSIAS DAVIDICO CONSTITUÍDO FILHO DE DEUS: UMA DISCUSSÃO SOBRE O CAMINHO HERMENÊUTICO DE Rm 1,3b-4a

*JESUS, THE DAVIDIC MESSIAH CONSTITUTED SON OF GOD: A DISCUSSION ABOUT  
THE HERMENEUTIC PATH OF Rm 1,3b-4a*

*Augusto Lívio Nogueira de Moraes<sup>1</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

### **Resumo**

A fé em Jesus nas primeiras comunidades cristãs foi sendo elaborada, desenvolvida e amadurecida desde a comunidade apostólica, que conviveu com Jesus e se tornou testemunha de sua vida, morte e ressurreição, até chegar às proclamações dogmáticas dos Concílios da Igreja nos primeiros séculos da era cristã. Desse modo, esta pesquisa tem como objetivo discutir os elementos presentes no processo interpretativo dessas primeiras comunidades cristãs para entender como elas estavam refletindo e significando sua fé na pessoa de Jesus no século I d.C. Para essa discussão, esta pesquisa se limitou a analisar o texto de Rm 1,3b-4a procurando identificar os elementos do processo hermenêutico presentes na formação desse texto. Por meio de pesquisa qualitativa, bibliográfica e do método dedutivo, foram levantados os dados relativos ao texto, sua contextualização histórica e os possíveis significados presentes em Rm 1,3b-4a. O texto é marcado por camadas de compreensão que se encontram alimentadas pela esperança messiânica do povo judeu na vinda do messias davídico e, por meio dele, de sua libertação do jugo estrangeiro. Jesus é apresentado como o messias davídico, mas o tema da ressurreição o coloca em uma perspectiva diferente da tradicionalmente esperada. A sua exaltação e filiação divina são apresentadas dentro do horizonte histórico e cultural dos judaísmos do século I d.C., pois esse ambiente e contexto são o chão hermenêutico de Rm 1,3b-4a.

Palavras-chave: Messianismo. Carta aos Romanos. Hermenêutica Bíblica. Protocristianismo. Cristologia.

### **Abstract**

The faith in Jesus in the first Christian communities was being elaborated, developed and matured since the apostolic community, who has lived together with Jesus and has become witness of his life, death and resurrection, until the arrival of dogmatic proclamations of the Church's Council in the first centuries of the Christian era. Thereby, this research has as objective to discuss the present elements in the interpretative process of these first Christian communities in order to understand how

---

<sup>1</sup> Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). Mestre em Teologia. profaugustolivio@gmail.com

they have been reflecting and providing meaning to their faith in the person of Jesus in the 1<sup>st</sup> century AD. For this discussion, this research has limited itself to analyze the text of Rm 1,3b-4a searching to identify the elements of the hermeneutic process presents in the development of this text. By means of qualitative and bibliographical research, and the deductive method, thus there were lifted the data related to the text, its historical contextualization and the possible meanings presents in Rm 1,3b-4a. The text is marked by layers of comprehension which found themselves fed by the messianic hope of Jewish people in the coming of the Davidic messiah and, through him, his liberation of the foreign yoke. Jesus is presented as the Davidic messiah, but the theme of resurrection puts him in a different perspective from the traditionally expected. His exaltation and divine filiation are presented inside the historical and cultural horizon of the Judaism from the 1<sup>st</sup> century AD, for this environment and context are the hermeneutical ground of Rm 1,3b-4a.

Keywords: Messianism. Letter to the Romans. Biblical Hermeneutics. Protochristianism. Christology.

## **Introdução**

O texto de Rm 1,3b-4a é um pequeno fragmento, inserido no início da Carta aos Romanos, que oferece uma porta de entrada para discutir o processo hermenêutico que as primeiras comunidades cristãs estão desenvolvendo sobre a pessoa de Jesus.

Neste trabalho, a discussão está voltada para analisar os elementos que permitiram a comunidade construir esse texto, ou seja, os elementos que marcaram a hermenêutica sobre Jesus que a comunidade expressou por meio de Rm 1,3b-4a.

## **O texto de Rm 1,3b-4a**

O texto de Rm 1,3b-4a possui contextos que se encontram por detrás do texto os quais permitem que se investigue o caminho hermenêutico de sua formação. Desse modo, esta primeira parte apresenta, brevemente, o ambiente do século I d.C. na região da Terra de Israel. Em seguida, estabelecem-se as principais características do texto.

## Os contextos por detrás do texto

O judaísmo, no final do período do Segundo Templo,<sup>2</sup> não era uma unidade religiosa e doutrinária, mas encontrava-se perpassado por diversas correntes de pensamento as quais interpretavam de formas variadas tanto o sentido do Templo como o que se lia na Lei.

Mesmo que o Templo e a Lei garantissem uma unidade para o judaísmo, a diversidade de grupos com suas diferentes e divergentes correntes de pensamento apresentavam uma pluralidade que só se tornará uma unidade em torno de um judaísmo normativo oficial após a queda de Jerusalém (SCARDELAI, 1998, p. 36).

Além dessa diversidade de correntes de pensamento dentro do judaísmo, a Terra de Israel encontrava-se sob o domínio político e militar do Império Romano. Esta era uma situação humilhante para o povo judeu, pois eram obrigados a viver sob a tutela de pagãos e sua presença introduzia influências que ameaçavam a fidelidade aos preceitos da Lei (MONDONI, 2014, p. 23; SCARDELAI, 1998, p. 240).

Esse contexto vivido pelo povo judeu no período final do Segundo Templo criou um ambiente de forte expectativa messiânica. Essa expectativa alimentava a esperança de mudança dessa realidade por meio da vinda de um messias enviado por Deus para libertar Israel.

Dentre as diferentes perspectivas messiânicas<sup>3</sup> presentes neste período, destacava-se aquela relacionada com a figura de Davi. O messianismo davídico alimentou o surgimento de diferentes movimentos de libertação em Israel, rebeliões que se estenderam até a Guerra Judaica de 66 a 70 d.C. (SCARDELAI, 1998, p. 125). Apesar da variedade de grupos e de cada grupo se apropriar das expectativas messiânicas em torno da figura de Davi conforme sua própria perspectiva (RIBEIRO, 2009, p. 37), o fato é que o messianismo davídico era o mais popular no século I d.C.

---

<sup>2</sup> O chamado judaísmo do período do Segundo Templo corresponde ao período que vai da reconstrução do Templo de Jerusalém em 516 a.C., no pós-exílio babilônico, até sua destruição no ano 70 d.C., sob o Império Romano. O final desse período corresponde ao século I d.C.

<sup>3</sup> Os movimentos messiânicos do século I d.C. eram muito variados tanto em sua forma de atuação como em seu conteúdo. Para um aprofundamento sobre esse tema, conferir a obra de SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.

Nesse contexto do século I d.C., é importante também destacar a presença e influência da literatura apocalíptica.<sup>4</sup> Essa corrente de pensamento, surgida por volta do século II a.C., introduziu nesse ambiente de expectativa messiânica elementos que não só inflamavam esses grupos, mas que também criaram uma imagem escatologizada da figura do messias davídico. Ele foi relacionado com a intervenção de Deus na história, com a derrota e julgamento dos algozes estrangeiros e a com a libertação de Israel (MORAIS, 2019, p. 97). Desse modo, Israel seria, finalmente, uma nação livre e soberana entre as nações.

O conhecimento desses contextos permite que se possa, agora, olhar para o texto e, em seguida, discutir o processo hermenêutico de sua formação.

### O texto de Rm 1,3b-4a e suas características

TEXTO <sup>5</sup>	
1,3b	nascido da semente de Davi segundo a carne,
1,4a	constituído filho de Deus com poder segundo o espírito de santidade desde a ressurreição dos mortos,

O texto de Rm 1,3b-4a encontra-se na introdução da Carta de Paulo aos Romanos. Trata-se de um texto pré-paulino (BARBAGLIO, 2009, p. 135), por isso tem sua origem em um contexto diferente da Carta aos Romanos.

A perícopé foi inserida pelo apóstolo em sua carta como um sinal para a comunidade cristã de Roma de que ele compartilhava da mesma fé, pois essa pequena perícopé apresentaria um conteúdo oriundo dos primeiros círculos cristãos da região palestinese. Paulo estaria apresentando para a comunidade suas credenciais como alguém que compartilhava a mesma fé e que anunciava um evangelho autêntico (PITTA, 2009, p. 49; BARBAGLIO, 2009, p. 133-135).

A relação entre Jesus e Davi, o caso único do uso do verbo *horisthéntos* (constituído) em um texto de Paulo e a fórmula "espírito de santidade", desconhecida

<sup>4</sup> A literatura apocalíptica surge no vácuo do movimento profético. Ela volta seu olhar para o futuro com o intuito de sustentar a esperança do povo em meio à crise do presente. Anuncia uma intervenção divina que virá no futuro para restaurar a grandeza de Israel e destruir seus inimigos (RIBEIRO, 2009, p. 35; HORSLEY; HANSON, 1995, p. 33).

<sup>5</sup> Essa é a tradução do texto utilizada neste estudo. Ela foi feita partir de O Novo Testamento grego (1993, p. 442).



nas cartas paulinas, são indicativos da condição pré-paulina de Rm 1,3b-4a (BARBAGLIO, 2009, p. 135; PITTA, 2009, p. 48; FITZMAYER, 2011, p. 521).

O ambiente vital dessa perícope aponta para o espaço cúltico das primeiras comunidades cristãs palestinas. Um forte indicativo desse ambiente de origem é o tema do messianismo davídico e a expressão "espírito de santidade", pois ambos são elementos que não fazem sentido para o ambiente não-judaico. O texto de Rm 1,3b-4a seria usado como um hino por meio do qual a comunidade professaria sua fé em Jesus, o messias davídico glorificado por Deus desde a ressurreição dos mortos (PITTA, 2009, p. 49; MORAIS, 2019, p. 40-41).

### **Jesus, o messias davídico**

O messianismo ligado à figura de Davi tem suas raízes no Antigo Testamento. Nele encontra-se uma variedade de tradições que vão associando a esperança de Israel em alcançar sua plena liberdade diante dos povos estrangeiros, que se revezavam no controle da região, com a figura de Davi idealizado como o modelo ideal de rei (ANDRADE, 2008, p. 77).

Os judaísmos do final do Segundo Templo estavam imersos nessa esperança messiânica ligada à figura de Davi. Essa esperança era o que sustentava o povo diante do contexto de domínio do Império Romano.

Os elementos mais significativos presentes no messianismo davídico podem ser resumidos como uma perspectiva nacionalista de transformação histórica, política e religiosa por meio da luta contra os opressores estrangeiros (SCARDELA, 1998, p. 125).

Com a literatura apocalíptica, o messias davídico ganhou contornos mais amplos. A chegada do messias abriria o tempo escatológico, sendo que ele viria não somente para libertar Israel, mas também para julgar as nações, castigando os ímpios e introduzindo os justos no Reino de Deus (LOHSE, 2000, p. 181).

O texto de Rm 1,3b-4a apresenta Jesus como filho de Davi, ou seja, Jesus é o messias davídico esperando desde o seu nascimento. Estamos diante de um processo de messianização de Jesus (E. STEGEMANN, W. STEGEMANN, 2004, p. 246).

A comunidade por detrás desse texto estava entendendo Jesus na perspectiva do messianismo davídico. Ela acreditava que Jesus era o verdadeiro messias anunciado nas Escrituras (2Sm 7,5-16; 1Cr 17,4-14; Sl 89,20-37). Jesus, em sua vida e por meio de seu movimento, assumiu elementos do meio onde se encontrava e isso pode ter permitido a seus seguidores começarem a vê-lo pela perspectiva do messianismo davídico (E. STEGEMANN; W. STEGEMANN, 2004, p. 226).

Entretanto, um problema se apresentava: como Jesus poderia ser o verdadeiro messias davídico se ele não restaurou o trono de Davi nem libertou Israel de seus inimigos? Como ele poderia ser o messias se foi crucificado?

### **Jesus, constituído filho de Deus**

O rei Davi, dentro da perspectiva do messianismo davídico, era visto como filho de Deus (2Sm 7,14; Sl 89,27-28). Contudo essa condição era por adoção, por eleição, não por natureza, pois ele fora escolhido por Deus para governar o povo de Israel, servindo como representante da vontade de Deus diante do povo (FRAINE, 2013, p. 543).

Desse modo, Jesus é constituído filho de Deus por sua condição de messias davídico. Assim como Davi fora constituído filho de Deus, o messias davídico também o seria. Isso significa que a comunidade, ao afirmar que Jesus é o filho de Deus, não está pensando em uma condição pré-existente de Jesus ou que ele possua natureza divina igual a Deus. A comunidade está se expressando dentro do horizonte do messianismo davídico no qual ela estava desenvolvendo sua hermenêutica sobre a pessoa de Jesus.

Entretanto, o problema permanece: como Jesus pode ser identificado como o messias davídico se seu ministério e o resultado dele com a morte na cruz não correspondem às expectativas histórico-políticas e escatológicas para o messias?

O texto de Rm 1,3b-4a afirma que a ressurreição dos mortos é o momento inicial da nova condição de Jesus como filho de Deus exaltado (BARBAGLIO, 2009, p. 136). É o evento da ressurreição que permite a comunidade identificar Jesus como o messias davídico, pois ela é a confirmação da parte de Deus de que Jesus é Seu eleito. Assim sendo, o messianismo davídico foi ressignificado pela comunidade

cristã. Somente assim seria possível afirmar que Jesus é da “semente de Davi” e não mais levar em conta as expectativas comuns ligadas ao messias davídico.

Se a morte de Jesus na cruz retiraria todo e qualquer caráter messiânico sobre sua pessoa (SCARDELAI, 1998, p. 263), a ressurreição dos mortos provocou uma reviravolta na compreensão sobre Jesus.

A comunidade pode afirmar que Jesus é o filho de Deus, constituído pelo poder de Deus, porque em Jesus Deus compartilhou de sua glória por meio do espírito de santidade (BARBAGLIO, 2009, n. 25, p. 136). Isto se deu desde a ressurreição dos mortos, sendo ela o marco inicial que confirmou a condição messiânica de Jesus e que tornou manifesta sua exaltação realizada por Deus.

### **Considerações finais**

O texto de Rm 1,3b-4a apresenta um momento do processo de construção de um discurso sobre Jesus. Nele encontra-se uma cristologia ascendente, que está partindo da pessoa de Jesus que foi morto em uma cruz, mas que Deus exaltou desde a ressurreição dos mortos.

O messianismo davídico, a expectativa apocalíptica da intervenção de Deus na história por meio do Seu messias, a experiência da ressurreição, são todos elementos que participam da construção de uma hermenêutica sobre Jesus no momento histórico em que Rm 1,3b-4a é consolidado como texto.

É possível inferir, portanto, que o processo hermenêutico desenvolvido em Rm 1,3b-4a está caracterizado pela influência dos elementos históricos e religiosos dos judaísmos do final do Segundo Templo.

### **Referências**

ANDRADE, Aila Luzia Pinheiro de. *À maneira de Melquisedeque: o messias segundo o judaísmo e os desafios da cristologia no contexto neotestamentário e hoje*. 239f. Tese (Doutorado em Teologia), Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<https://www.faculdadejesuita.edu.br/teses-teologia-227/-a-maneira-de-melquisedeque-o-messias-segundo-o-judaismo-e-os-desafios-da-cristologia-no-contexto-neotestamentario-e-hoje--04092017-224410>> Acesso em: 05 out. 2021.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (II)*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

BÍBLIA. Grego. *O Novo Testamento grego*. 4 ed. revisada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

FITZMAYER, Joseph A. A Carta aos Romanos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Ed.) *Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

FRAINE, Jan de. Filho de Deus. In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S.. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MONDONI, Danilo. *O cristianismo na antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

MORAIS, Augusto L. N. de. *A hermenêutica sobre Jesus nas primeiras comunidades cristãs: um estudo a partir de Rm 1,3b-4a. 121f*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ocs/index.php/simpcris/simpcris/paper/view/712/245>>. Acesso em: 07 out. 2021.

PITTA, Antonio. *Lettera ai Romani: nuova versione*. 3 ed. Milano: Paoline, 2009.

RIBEIRO, Ari Luis do Vale. Jesus e os movimentos messiânicos. *Revista de Cultura Teológica*, v. 17, n. 66, São Paulo, p. 27-54, Jan/Mar 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15490/11569>>. Acesso em: 05 out. 2021.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.

STEGEMANN, E. W.; STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

## 31. ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE LUCAS 14,15-24: UM PARADIGMA DE ECONOMIA SOLIDÁRIA

*EXEGETICAL THEOLOGICAL ANALYSIS OF LUKE 14:15-24:  
A PARADIGM OF SOLIDARITY ECONOMY*

*Benedito Antônio Bueno de Almeida<sup>1</sup>*

*Izabel Patuzzo<sup>2</sup>*

GT – Pesquisa Bíblica

### **Resumo**

Esse estudo se propõe a uma análise exegético-teológica de Lc 14,15-24 em chave narrativa a partir de duas características que se destacam no Evangelho segundo Lucas: 1) os ensinamentos parabólicos de Jesus; 2) o mote teológico do banquete como peça central da interação social. A noção de ceia ou banquete no relato lucano remete à partilha fraterna ao redor da mesa, à hospitalidade, mas a linguagem parabólica dessa micronarrativa aponta para uma séria crítica às barreiras sociais e à realidade da fome.

Palavras-chave: Narrativa. Parábola. Banquete. Paradigma. Economia.

### **Abstract**

This study proposes an exegetical theological analysis of Lk 14:15-24 in a narrative approach from two characteristics that stand out in the Gospel according to Luke: the parabolic teachings of Jesus theological mote of the banquet as the centerpiece of social interaction. The notion of supper or banquet in the Lucan account refers to fraternal sharing around the table, to hospitality, but the parabolic language of this pericope points to a serious criticism of social barriers and the reality of hunger.

Keywords: narrative, parable, banquet, paradigm, economy.

### **Introdução**

O texto de Lc 14,15-24 está situado no coração da seção central da viagem para Jerusalém. No terceiro Evangelho, grande parte das narrativas parabólicas encontra-se numa perspectiva literária ascendente. Um dos temas recorrentes no Evangelho segundo Lucas são as ceias ou refeições, nas quais Jesus e seus

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia (PUC-SP). benedito.antonio@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando em Teologia (PUC-SP). isabellapatuzzo@hotmail.com

discípulos tomam parte. Esse tema também é retratado nas narrativas parabólicas. Designadas para instruir e ilustrar o ensinamento, as parábolas não têm como objetivo persuadir, mas provocar uma autorreflexão e conduzir os ouvintes ou leitores a tomar uma posição diante da questão central que se coloca. Jesus recorre constantemente a este método de instrução para conduzir seus ouvintes a uma mudança de mentalidade acerca de realidades concretas que exigiam mudança.

No relato lucano, as refeições são o ambiente para expressar as diversas preocupações do evangelista. No exercício de seu ministério, Jesus toma parte de vários tipos de refeições com diversos grupos de pessoas. Dessa forma, Jesus interage com os fariseus, cobradores de impostos, discípulos, pecadores e outras categorias de pessoas. A parábola do grande banquete do Reino narra que o fato de Jesus se sentar à mesa com essa variedade de personagens é uma expressão do agir de Jesus em favor do Reino.

As funções das refeições ou ceias em Lucas das refeições são diversas. Em primeiro lugar, são expressões da comunhão fraterna da comunidade dos discípulos do Senhor. Como membro ativo de sua comunidade, o evangelista participa dos diversos âmbitos da vida social e, claro, as refeições constituem um dos elementos essenciais da convivência com os diversos grupos de pessoas. Um elemento particular do terceiro Evangelho é apresentar o comportamento social de Jesus como alguém que inclui a todos no seu banquete. Por isso, ele aceita todos os tipos de convites. Ele aceita cear com os ricos, com os pobres, os excluídos, com pessoas de ambos os status sociais. Naturalmente isso era motivo de grande controvérsia no entendimento de muitos de seus contemporâneos.

Outro aspecto que se pode perceber na micronarrativa de Lc 14,15-24 é a indicação de que as comunidades cristãs são um novo grupo social no contexto em que estão inseridas. Ao contrário da prática da sociedade judaica, especialmente dos escribas e fariseus, que estabelecia barreiras sociais evidentes nos banquetes e refeições, em Lucas esse é o contexto favorável para construir relações fraternas no caminho do discipulado. Participar de diferentes modos e praticar a hospitalidade, curar e ensinar durante as refeições, quebrar certos tabus sociais que são relacionados aos costumes da época, Jesus traz um novo conceito e ensinamento acerca do sentar-se à mesa para partilhar uma refeição. As ceias se tornam o novo

mecanismo de sociabilidade, o ponto de partida para um novo grupo, uma nova comunidade de discípulos que está se formando.

### **Análise sócio-histórica da parábola**

O contexto sócio-histórico retratado na parábola do banquete mostra uma nova estratificação social. Quebrar as barreiras sociais, os tabus e costumes acerca das refeições sociais, e tentar abrir novas fronteiras nas quais sentar-se à mesa juntos tem um papel importante na comunidade: Jesus procura criar ao redor de si um grupo com uma estratificação interna totalmente diferente do sistema social de seu tempo. Assim, Jesus proporciona um sentido totalmente novo para a noção de convidados e onde estes devem sentar-se à mesa.

As estratégias narrativas de Lucas nesse relato parabólico indicam vários códigos sociais relevantes tais como: o anfitrião do banquete, a sala de jantar, o convite e os convidados. O personagem da parábola que oferece a grande ceia é descrito apenas como ἄνθρωπός τις (um certo homem). Mas as informações adicionais que o texto nos oferece, sobretudo com relação à preparação do δεῖπνον μέγα (grande banquete) sugere que o anfitrião não era uma pessoa simples ou comum. O texto indica que era uma pessoa que se distinguia na comunidade, ou pelo menos alguém que pertencia ao ciclo dos nobres e ricos, talvez um aristocrata local. Os detalhes da sala de estar onde ocorre o banquete não é descrito na parábola, mas duas referências da micronarrativa fazem pensar que seria grande: "Sai pelas estradas e pelos campos, e obriga as pessoas a entrarem, para que minha casa fique cheia" (Lc 14,24).

O convite para banquetes no contexto greco-romano do mundo mediterrâneo do tempo de Jesus era enviado com antecedência informalmente de forma oral ou formal por escrito. Eram externados por mensageiros, normalmente servos, e lidos diante das pessoas que estavam sendo convidadas e anunciando que o anfitrião estava preparando o banquete para seus amigos e associados. Assegurar o convite era o objetivo principal, sobretudo, para aqueles que buscavam um reconhecimento social. Os nobres costumavam convidar grande número de amigos, clientes e pessoas do mesmo nível social que poderiam retribuir com outros convites

semelhantes. A noção de convite para participar de um grande banquete social evidencia as conexões de amizade ou interesses socioeconômicos ou religiosos.

Um elemento importante da parábola que ressalta o costume sociocultural da época: o convite ao grande banquete é externado aos convidados pelos servos. Além disso, pelos motivos das desculpas apresentadas pelos convidados para não comparecer à ceia, é possível entrever que são pessoas do mesmo nível social. Obviamente, o anfitrião esperava que seus convidados aceitassem o convite.

Entretanto, todos os primeiros convidados recusaram o convite mostrando que pertenciam à elite da sociedade. São pessoas que possuem bens e estão adquirindo mais riquezas, sobretudo os dois primeiros convidados. O terceiro, menciona que acabara de se casar. Tal preceito faz referência a Dt 24,5. Segundo a parábola, os últimos a serem convidados são pessoas de diversas classes sociais: pobres, aleijados e cegos. Sob o aspecto social, todos pertencem às classes excluídas dos grandes banquetes dos ricos. O banquete proposto por Jesus rompe com todas as barreiras sociais transformando o caráter de um banquete exclusivo para um inclusivo aberto a todos.

### **Análise Literária da parábola**

O gênero parabólico é definido como uma narrativa curta, simbólica, apresentando-se de forma alegórica com o objetivo de estabelecer uma comparação metafórica ou símile. Frequentemente é retirada do dia a dia do contexto histórico-político-social em que foi produzida; descreve algo novo ou desconhecido; faz uso de exemplos familiares, da natureza ou experiência comum dos interlocutores; apresenta uma inesperada mudança radical ou guinada no modo de pensar ou agir de forma que envolve a audiência, interlocutores ou leitor. Composta com o objetivo de provocar reações, deixar os interlocutores em dúvida a respeito da realidade que comunica e estimular uma reflexão ativa quanto à sua aplicação.

Quanto à sua função, as parábolas são constituídas por um elemento de surpresa, com o objetivo de instruir, guiar, influenciar seus ouvintes; seu papel é essencialmente didático. Constituindo-se como narrativa breve, usualmente coloca personagens anônimos como protagonistas em ação, os verbos são flexionados no



passado, criando um cenário propício para evocar no ouvinte sentimentos e atos de consciência em si mesmos pelo autoconfronto. A linguagem parábólica usada por Jesus era bastante conhecida e muito usada pelos mestres de seu tempo. Era um modo didático empregado para ilustrar a Torá, com o objetivo de explicar a lei. Jesus narra parábolas para transmitir ideias novas, para mudar o modo de pensar e agir de seus ouvintes.

O estilo e a forma como Lucas compõe suas parábolas imprime características próprias da literatura helenística enquanto estrutura, cenário, diálogos entre os personagens, como na parábola do banquete que reflete as grandes refeições típicas da cultura greco-romana. Dessa forma, suas composições recolhe uma ampla variedade de fontes literárias populares escritas e orais bem como da tradição filosófica. Às vezes, ele apresenta Jesus como convidado de honra, outras vezes como o mestre que está ali para ensinar ou apenas exercendo a função de servo.

O capítulo 14 inicia com uma refeição de Jesus na casa de um dos chefes dos fariseus no dia de sábado. Surge a controvérsia da cura de um doente. A seguir, em Lc 14,7-11 surge o tema da busca de lugar de destaque nos grandes banquetes sociais, e Jesus ensina seus ouvintes a não buscar pelos primeiros lugares. Enfim, em Lc 14,15-24 a refeição da qual Jesus toma parte se torna uma ocasião propícia para falar da importância desse momento como preocupação para com os pobres. A solidariedade com aqueles que carecem de recursos materiais para retribuir semelhantes convites.

A parábola do grande banquete funciona como o clímax do ensinamento de Jesus, no qual as refeições devem ser o espaço de transformação das barreiras sociais. O banquete deve estar a serviço da convivência fraterna entre todas as pessoas, independente das classes sociais. Os últimos três versículos apresentam uma proposta que quebra totalmente as divisões entre os diversos grupos sociais, incluindo toda sorte de pobres. Portanto, no banquete do Reino a noção de aceitação e inclusão daqueles que normalmente não são aceitos pelas convenções sociais se torna um elemento central no discipulado instituído por Jesus.

Todo o contexto literário da micronarrativa de Lc 14,15-24 ressalta que Jesus exorta seus ouvintes à prática da autêntica hospitalidade e convidar os pobres, aleijados e cegos implica em acolher e ser solidário àqueles cujo status social nunca

permitirá o convite recíproco de um banquete. Antes de narrar a parábola Jesus afirma que a bênção por essa generosidade será recompensada na ressurreição dos justos (cf. Lc 14,14)

### **Análise narrativa**

Os narradores de histórias tentam despertar emoções em seus ouvintes, discorrem sobre temas importantes e solicitam um envolvimento de sua audiência quando recontam uma narrativa. Eles utilizam de várias técnicas para atingir seus objetivos. É importante lembrar que as parábolas de Jesus foram ditas oralmente, provavelmente, em aramaico e escritas em grego. Na introdução da micronarrativa de Lc 14,15-22, Jesus faz uma importante declaração: "Bem-aventurado quem tomar refeição no Reino de Deus" (Lc 14,15). Em sua estrutura narrativa, a parábola situa quem é sua audiência. A seguir, introduz os personagens no cenário de um banquete. A trama é construída dentro de um determinado tempo e espaço.

A narrativa recorre a um dispositivo repetitivo nos versículos 18-19 que terminam com a mesma expressão: ἔχε με παρητημένον (peço que me desculpe). Esta repetição chama atenção para que se desculpe os convidados por não tomarem parte do banquete, e preparar o elemento surpresa da parábola. A audiência espera que os convidados aceitem participar do banquete. O evangelista surpreende o leitor quando o terceiro convidado também decide não comparecer. Assim a festa está vazia, completamente sem convidados. As desculpas preparam o ambiente para que o leitor desaprove tal atitude. Provavelmente não era uma atitude louvável para um convidado de honra.

O foco do relato ressalta a mudança do desapontamento e a ira (ὀργίζω) por parte do anfitrião diante da recusa dos primeiros convidados. O elemento surpresa da parábola é que o anfitrião, que implicitamente representa Deus na história, toma sua indignação e transforma-a em graça, em generosidade convidando para seu banquete toda sorte dos excluídos da sociedade. A instrução aos servos: "Sai depressa pelas praças e ruas da cidade. Traze para cá os pobres, os aleijados, os cegos e coxos" revela que a intenção do anfitrião consiste em incluir as categorias de pessoas que são socioeconomicamente marginalizadas e que agora podem se

alegrar com o banquete.

Em si mesma a narrativa espera uma resposta de sua audiência na trama que se apresenta. O autor do texto espera que o leitor tome uma posição diante dos personagens. As estratégias narrativas adotadas por Lucas refazendo por completo a lista dos novos convidados têm um impacto na forma como o leitor se coloca diante da parábola. Ao adicionar cada grupo de excluídos da sociedade, destaca a natureza compassiva do convite. Certamente a emissão de um convite geral às categorias de marginalizados surpreendeu os interlocutores. A parábola apresenta uma total inversão da realidade, na qual a elite social está totalmente ausente do banquete e apenas os pobres se fazem presentes. Para a realidade da sociedade greco-romana da época, a proposta do relato é algo que muda completamente os paradigmas daquele tempo.

Toda narrativa procura seu leitor implícito e igualmente uma resposta ao relato parabólico. Os fariseus eram os principais ouvintes que Jesus tinha diante de si. Eles faziam parte da lista dos primeiros convidados, pois não pertenciam aos grupos de marginalizados. Suas opiniões acerca dos doentes e pobres mencionados na parábola eram de exclusão. O ensinamento de Jesus tem como objetivo mudar essa visão e suscitar a solidariedade, compaixão e inclusão dos cegos, coxos, surdos, leprosos e pobres. Os fariseus buscavam lugares de honra nos banquetes oferecidos pelas elites sociais.

A análise narrativa considera o texto como um processo de comunicação entre o autor e o leitor e no que se refere ao texto bíblico, o ato de narrar tem uma função pragmática, isto é, toda narrativa se propõe a suscitar a fé e não simplesmente argumentar. No Evangelho segundo Lucas, os cegos e coxos estão à margem da sociedade frequentemente junto com as demais categorias de pobres. Esses dois grupos são mencionados para descrever a ação de Jesus em favor de todas as categorias de empobrecidos. A boa notícia anunciada por Jesus é para eles.

A dimensão social da parábola ressalta que Deus inverte a ordem política, econômica, social e religiosa de uma sociedade elitista e excludente. Os banquetes sociais eram para preservar um sistema elitista de benefícios mútuos entre as classes mais influentes e dominantes. Ao incluir os marginalizados que não dispõem dos meios de retribuir o convite, Lucas apresenta à sua comunidade de discípulos

uma nova ordem. O discipulado instituído por Jesus cuida, inclui, convida todas as categorias de pessoas que são colocadas à margem da sociedade e do sistema religioso judaico.

## **Conclusão**

A análise narrativa aplicada à exegese, enquanto teonarrativa estuda o desenvolvimento de uma narração e os meios utilizados para comunicar uma experiência de fé. O enredo e a sucessão lógica da trama se desenvolvem dentro de um tempo e um espaço. Essa abordagem observa-se o relato a partir dos sinais temporais oferecidos pelo narrador. A caracterização dos personagens também remete ao contexto histórico, onde a história é descrita. Os acontecimentos podem remeter ao passado, presente ou futuro. O enredo é que dá estrutura à história narrada; ele unifica todas as partes da narrativa e organiza todos os elementos que compõem a narrativa, garantindo a coerência para que a mensagem seja compreendida pelo leitor.

A narratologia apresenta a distinção entre o autor implícito, o narrador e o leitor implícito. O autor implícito aparece em suas escolhas narrativas, nas estratégias empregadas no relato, no estilo usado, nas intervenções e caracterizações dos personagens e nos valores que imprime no relato. O narrador é a voz que guia o leitor na sucessão dos fatos e o leitor implícito é a imagem literária dos leitores pensados pelo autor real. Em seus relatos, o evangelista projeta como leitor implícito o discípulo de qualquer tempo que acolhe o ensinamento da parábola. A experiência de fé da comunidade dos discípulos foi narrada para suscitar a adesão ao Deus que se revela continuamente na história de seu povo.

## **Referências**

BALLARD, Paul "Reasons For Refusing the Great Supper Lk 14:14-24," *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 341-350.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas, II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

BOCK, Darrell L. *A Theology of Luke's Gospel and Acts: Biblical Theology of the New Testament*. North Carolina: Zondervan, 2011.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas, III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

GWOLER, David B. *The Context of Jesus' Parables*. In: *Christian Reflection Series in Faith and Ethics*, Georgia: Baylor University, 2006.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à Análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

MOESSNER, David. *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Harrisburg: Pennsylvania Ed. Trinity Press International, 1989.

SLATER, W. *Dining in a Classical Context* Arbor. Michigan: University of Michigan Press, 1991.

SEAL, David. *A performance critical analysis of the Lukan Parable of the Banquet: Lk 14,15-24. Review and Expositor: Cornerstone University, USA*. V.115, n. 2, p. 243-253, 2018.

VAN ECK, Ernest. *The Parable of Jesus the Galilean: stories of a social prophet*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2016.

WILLI, Braun. *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*. Cambridge: Cambridge University, 2005.



## 32. CONTEXTO DA REDAÇÃO FINAL DO QUARTO EVANGELHO: AMBIENTE DE PERSEGUIÇÕES E VIOLÊNCIAS EM NOME DE DEUS

*CONTEXT OF THE FINAL WRITING OF THE FOURTH EVANGELIST: ENVIRONMENT OF PERSECUTION AND VIOLENCE IN THE NAME OF GOD*

*Cleverton Duarte Epormucena<sup>1</sup>*

GT 5 - Pesquisa bíblica

### **Resumo**

O ano 90 deve ter sido a data que mais marcou a vida da comunidade joanina, pois provavelmente, foi a época que se concretizou a redação final do quarto Evangelho. Nesse tempo muitos cristãos estavam passando por constantes perseguições, isso se deu pelo fato de uma parte, dos seguidores e seguidoras do movimento de Jesus, estarem atribuindo a ele títulos que pertenciam unicamente a Javé. Essas afirmações muito elevadas acerca da divindade de Jesus, desencadearam muitas violências em nome de Deus. Por trás destas intolerâncias estavam seus irmãos "os judeus" unidos ao Império romano. A partir do ano 90, as sinagogas rompem de uma vez por todas com uma parte dos cristãos. Esses são expulsos das sinagogas sem esperança nenhuma de reconciliação. Nesse contexto de violência nasce a obra do Evangelho atribuído a João, que também foi marcado por uma grande migração de cristãos rumo a Ásia Menor. O presente artigo tem por objetivo fazer uma leitura do ambiente do quarto Evangelho a partir de uma visão panorâmica do contexto social, econômico e político da Ásia Menor, em específico Éfeso. A pesquisa está fundamentada no estudo do texto joanino e na investigação de revisão bibliográfica. Os resultados demonstraram que a conclusão da obra do Evangelho se deu em meio a um contexto de muitas violências em nome de Deus, ambiente nada favorável para se concluir um texto sagrado. Espera-se que o conteúdo desta pesquisa venha contribuir para uma nova reflexão da leitura bíblica de forma que favoreça a promoção da vida.

Palavras-chave: Evangelho. Comunidade Joanina. Expulsão. Contexto. Éfeso.

### **Abstract**

The year 90 must have been the date that most marked the life of the Johannine community, because it was probably the time when the final redaction of the fourth Gospel took place. At this time many Christians were going through constant persecution, because some of the followers of the Jesus movement were attributing to him titles that belonged only to Yahweh. These very high claims about the divinity of Jesus, triggered much violence in the name of God. Behind these intolerances were his brothers "the Jews" united with the Roman Empire. Beginning in the year 90, the synagogues break once and for all with a portion of the Christians. They were expelled

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia (PUCPR). clevertonduarte@outlook.com.

from the synagogues without any hope of reconciliation. In this context of violence, the work of the Gospel attributed to John was born, which was also marked by a great migration of Christians toward Asia Minor. The present article aims to read the environment of the fourth Gospel from a panoramic view of the social, economic and political context of Asia Minor, specifically Ephesus. The research is based on the study of the Johannine text and on a literature review investigation. The results show that the conclusion of the Gospel work took place in a context of much violence in the name of God, which is not a favorable environment to conclude a sacred text. It is hoped that the content of this research will contribute to a new reflection on biblical reading in a way that favors the promotion of life.

Keywords: Gospel. Johannine community. Expulsion. Context. Ephesus.

## Introdução

O contexto do ano 90 possivelmente marca a redação final do quarto Evangelho. Nesta época o centro do judaísmo situava-se em Jâmnia e foi caracterizado por um judaísmo formativo. Pode-se afirmar que o ano 90 é o ápice de toda a trajetória da comunidade joanina. Diferentemente da Palestina e regiões, durante o final do século I, na Ásia Menor, a situação política foi relativamente agradável. As questões socioeconômicas onde viviam as comunidades cristãs, se assemelhavam em quase todas as províncias romanas. (JAUBERT, 1982, p. 23; STAMBAUGH; BALCH, 1996, pp. 127.129).

Pensando que o quarto Evangelho seja fruto de pelo menos três redações, é certo que foram acrescentadas novas histórias. O desafio é saber em qual camada se encaixam as expulsões das sinagogas (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 262; MAZZAROLO, 2004, p. 24). A expressão "ἀποσυνάγωγος - aposynágôgos" ou excomungado da sinagoga, é uma referência especificamente de João. Jo 9.22; 12.42; 16.2. O autor joanino utiliza outra expressão que é mais costumeira no Novo Testamento, o termo "ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω", "eksébalon autón eksô" (Jo 9.34), que poderia significar "expulsão", ou simplesmente uma "correção". Confirmam: (SCHNACKENBURG, 1980, p. 314-315; FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 254; KONINGS, 2005, p. 43; VIELHAUER, 2005, p. 465; BROWN; CASALEGNO, 2009, p. 35 OSIEK; PERKING, 2011, p. 1502; MURPHY; O'CONNOR, 2011, p. 463).

Fato é que os seguidores de Jesus foram tolerados nas sinagogas durante um certo tempo. Porém, após a destruição de Jerusalém, os judeus foram privados de



muitos privilégios concedidos por Roma. Sem o Templo houve a necessidade de repensar a identidade judaica. A destruição resultou no fim dos sacrifícios e do sacerdócio, pilares da fé judaica. Automaticamente, os judeu-cristãos ligados com as sinagogas também sofreriam as consequências desta catástrofe.

### **Jerusalém após o ano 70: o Judaísmo formativo e a perseguição do movimento de Jesus**

Devido a crueldade violenta desencadeada pelos romanos na repressão, a invasão do ano 70 endureceu ainda mais os fariseus. Por falta de segurança, parte de sua liderança migraram rumo a cidade de Jâmnia, dando início a um trabalho na reescrita da tradição dos pais. Konings (2005, p. 32) relata que desde então, o judaísmo entra em um real conflito contra o movimento de Jesus. Sem o Templo e proibidos de frequentarem as sinagogas, a perseguição começa a se intensificar. Muitos cristãos com risco de vida, fugiram em direção à diáspora. Talvez aqui poder-se-ia situar o texto de João 16.2, no ano 90. Como atestam os seguintes autores, tão grande foi a violência que os seguidores de Jesus foram considerados como marginais, marcados para morrer. (HALE, 1983, p. 20; BORTOLINI, 1994, p. 151; BROWN, 1999, p. 42; KONINGS, 2005, p. 32-33; CARSON, 2007, p. 39).

### **As Sinagogas da Diáspora: os Judeus, o Império Romano e os Cristãos**

A origem da sinagoga data aproximadamente no século V-a.C. Desde então o judaísmo começava a se reunir para estudar a Lei. Na Diáspora essas reuniões foram chamadas de "συναγωγή-synagôgê", e mais tarde passou a indicar a "casa de reunião". A princípio, este termo indicava os camponeses judeus fora das extremidades de Jerusalém, os "עַם-הָאָרֶץ- 'am há-'aretz", ou seja, o povo da terra, e mais tarde passou a se referir a uma "gentilha" (Jo 7,49), (CRÜSEMANN, 2002, p. 299-300). Se tratando de sinagogas no contexto da Palestina do ano 70, é sabido que os sumos sacerdotes, possuíam uma considerável autoridade policial nas questões religiosas. Nas províncias greco-romanas, as sinagogas judaicas tiveram um papel

fundamental nas primeiras missões cristãs, tanto no quesito social como religioso. Concordam: (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 130; MIELGO, 1998, p. 21).

Na diáspora, a comunidade judaica foi formada por judeus de diferentes níveis econômicos. O judeu pobre não se distinguia do "pénes" e "ptochós". O "pénes", "pauper" do latim, poderia ser comparado ao que, "em parte", chama-se hoje de "classe média e média baixa". O "ptôchós", eram todos os que viviam em extrema miséria. São definidos pelo termo grego como um indivíduo que se coloca de "cócoras". Corroboram: (GINGRICH E DANKER, 1993, pp. 162, 169, 182; ARENS, 1997, pp. 23, 47, 130-133; JEREMIAS, 2010, p. 10-11). Esses pobres também eram alvo de violências, ainda mais quando o Evangelho começou a priorizá-los como os principais a herdarem o reino dos céus. Mt 5.3. Havia também na diáspora muitos judeus escravos que vieram vendidos depois da destruição de 70, poucos adquiriram o privilégio do direito de cidadania romana (KÖSTER, 1988, p. 283-284; ARENS, 1997, p. 166). Embora, em algumas regiões o povo judeu vivesse em paz, havia conflitos entre os helenizados e os judeus de tradições mais ortodoxas. Como a formação do cristianismo e sua base principal estava nas raízes judaica, muitos problemas surgiram aos cristãos, principalmente para aqueles que frequentavam as sinagogas (KÖSTER, 1988, p. 283-284). A comunidade mais diversificada sem dúvida foi a de João, nela havia muitas tensões com as demais comunidades judaicas e cristãs, pois possuíam uma visão muito elevada da figura de Jesus.

### **A relação e a influência dos judeus junto ao Império Romano**

Durante o século I, de modo geral, Roma teve uma boa relação com os judeus. Essa boa relação com os romanos foi resultado de muita imposição e sob a fidelidade de juramentos, o judaísmo reconquistou a confiança do Império (ARENS, 1997, p. 161-162; MEEKS, 1988, p. 71). Em vista disto os "judeus", no ano 90, tiveram grande influência junto ao Império Romano. Nesse tempo, os cristãos desprotegidos, haviam sido expulsos das sinagogas. Os "judeus", aproveitando-se da oportunidade, passaram a denunciar seus irmãos cristãos ao imperador, atestam: (WENGST, 1991, pp. 74-75.105.106.116-117.119. 177-178; KEENER, 2004, p. 315).

“Os judeus”, e “o mundo”, ou o Império Romano, se unem com um único propósito: a perseguição e a condenação dos seguidores de Jesus. Talvez o texto de Ap 2.9, acerca da “sinagoga de Satanás”, seja uma referência aos “judeus”, que unidos ao “mundo”, estavam perseguindo com morte os cristãos. Mc 13.12 e Mt 10.21. Concordam: (HALE, 1983, p. 71; BROWN, 1986, p. 23; KÖSTER, 1988, p. 798; WENGST, 1991, p. 178; GUNDRY, 1998, p. 272; MAZZAROLO, 2000, pp. 14. 36-37,41; BULTMANN, 2008, pp. 224.594).

As perseguições contra o movimento de Jesus estavam legitimadas sob as calúnias e as acusações movidas pelas sinagogas junto ao Império Romano. O resultado dessas intolerâncias religiosas e briga pelo poder político, se expressa nos inúmeros atos de violências em nome de Deus. Foi nesse contexto que nasceu o “Evangelho de João”. Para saber mais: (BARCLAY, 1958, pp. 66.131; WENGST, 1991, p. 106; GUNDRY, 1998, pp. 15.77.268-269; BROWN, 1999, p. 9; BROWN, 2002, p. 996; COLLINS, 2011, pp. 837-838.840.844).

## **Conclusão**

A diáspora nunca se mostrou tão propícia para se construir a vida familiar como foi no ano 90. Nessa época, Roma havia construído extensas estradas a fim de facilitar as migrações. Meekes (1988) e Arens (1997) estimam que na Palestina, chegaram a viver de seis a oito milhões de Judeus e, depois do recenseamento de Cláudio, cerca de 10 a 15% dos judeus migraram para a Ásia Menor. Corroboram: (MEEKES, 1988, p. 63-65; ARENS, 1997, p. 159; BROWN, 1999, pp. 67.69; BROWN, 2002, p. 996; BORTOLINI, 2015, p. 7). Talvez esse foi o motivo de tantas migrações de refugiados de Jerusalém, não só de judeus mais como de muitos outros povos que vieram fugidos de perseguições. Boa parte dos cristãos joaninos se estabilizaram em Éfeso pelo motivo da liberdade religiosa e por suas terras serem muito produtivas. A maioria eram pobres e o único meio de sustendo foi trabalharem como camponeses e ajudantes nas embarcações.

A comunidade do discípulo amado teve que se reinventar nesta nova terra e se adaptar a um novo modelo de vida. A cultura pluralista de certa forma lhes permitia que falassem mais abertamente do Evangelho, porém a perseguição por parte do

Império ainda estava por chegar ali. A aparente liberdade religiosa começou a se transformar em perseguições. O Império tem novos aliados, “os judeus” os quais juntos, dariam início a uma nova era de perseguições contra os cristãos. Nesse contexto, já próximo do ano 100, nasce o livro do Apocalipse, que também utiliza como pano de fundo algumas experiências do quarto Evangelho. As promessas apocalípticas de uma vida de paz e tranquilidade onde reinaria o amor, são basicamente o pano de fundo do contexto desse Evangelho e da primeira carta de João. Essa época marcaria um dos momentos mais conflituosos da história da religião. A redação final do quarto Evangelho se deu nesse ambiente marcado pela perseguição, intolerância, expulsões das sinagogas e até mortes de cristãos, como parte do culto a Deus.

## Referências

ARENS, E. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**. São Paulo: Paulus, 1997.

BORTOLINI, J. **Como ler o Evangelho de João: O caminho da vida**. 1º ed. São Paulo: Paulus, 1994.

BROWN e COLLINS. Canonicidade. Em: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 906-946.

BROWN, Raymond Edward. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulus, 1999.

BROWN, Raymond Edward. **Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, Evangelios y obras conexas**. Traducción de Antonio Piñero, Madrid: Editora Trotta, 2002.

BROWN; OSIEK; PERKING. Canonicidade. Em: BROWN, Raymond. E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides Fernandes. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, pag. 1491-1592.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Ilson Kayser. Revisão: Nélcio Schneider. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

CASALEGNO, Alberto. **Para que contemplem a minha glória (João 17,24):** Introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.  
CRÜSEMANN

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os evangelhos (II).** São Paulo: Loyola, 1992.

GINGRICH, F. Wilbur e DANKER, W. Frederick. **Léxico do Novo Testamento Grego / Português.** São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993.

HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento.** Tradução de Claudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Editora Juerp, 1983.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 1982.

JEREMIAS, Joaquim. **Jerusalém no tempo de Jesus:** pesquisas de história econômico social no período neotestamentário. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

KEENER, Craig S. **Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento.** Belo Horizonte: Atos, 2004.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade.** São Paulo: Loyola, 2005.

KÖSTER, Helmut. **Introducción al Nuevo testamento.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

MAZZAROLO, I. **Apocalipse, esoterismo, profecia ou resistência?** Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2000b.

MAZZAROLO, Isidoro. **Lucas em João:** Uma nova leitura dos evangelhos. 1° ed. Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2000a.

MEEKS, Wayne A. **Los Primeros Cristianos Urbanos:** El mundo social del apóstol Pablo. Salamanca (Ep): Ediciones Sígueme, 1988.

MIELGO, Gerardo Sánchez. **Claves para leer los Evangelios sinópticos.** Salamanca: San Esteban, 1998.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio Según San Juan.** 3 vols. Barcelona: Herder, 1980.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. **O Novo Testamento em seu ambiente social.** Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos.** Tradução: Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo.** Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

### 33. A PEDAGOGIA DE YHWH E SEU GRANDE AMOR PELO POVO DE ISRAEL

#### YHWH'S PEDAGOGY AND HIS GREAT LOVE FOR THE PEOPLE OF ISRAEL

*Daise Gomes da Costa*<sup>1</sup>

GT 05 - Pesquisa bíblica

#### **Resumo**

O presente estudo visa relacionar sistematicamente os pontos altos do amor de YHWH pelo povo escolhido abordados nos textos do AT, principalmente, no livro de Deuteronômio. Este livro representa um baú aberto, onde se pode encontrar um imenso tesouro, no que se refere, ao ser de YHWH: suas características, seus atributos, seu caráter. Um livro que possui uma metodologia espetacular, sua didática é enriquecedora e as estratégias que YHWH usa são formidáveis. YHWH é o principal Pedagogo dessa história, mas ele convoca e vocaciona outros colaboradores para realização de seu projeto: Moisés e Josué. Este livro está repleto de leis (12 – 26\*), mas, na verdade, não se trata de um livro jurídico, pois as leis são pregadas para a vida, para o bem-estar da comunidade, para o respeito mútuo e para a felicidade. São leis que têm o objetivo, a princípio, de funcionarem como leis preventivas, e em último caso, como punitivas. Por isso, se pode atestar, que elas são registradas em forma de sermões exortativos, para que, através destes, se evite cometer algum deslize. Como prova do grande amor de YHWH pelo povo escolhido, uma aliança foi estabelecida como fundamento e testemunho dessa relação. De um lado YHWH oferece seu amor, suas bênçãos e o dom da Terra Prometida, por outro lado, Israel deve responder positivamente, sendo fiel, obediente e temente ao seu Deus. YHWH escolheu Israel gratuitamente, e faz aquele povo sofredor, sair da posição de escravos para se transformar em uma nação forte, poderosa e temida, porque tinha um Deus único e soberano que caminhava à sua frente.

Palavras-chave: Amor. Aliança. Obediência. YHWH. Israel.

#### **Abstract**

The present study aims to systematically relate the high points of YHWH's love for the chosen people addressed in the OT texts. especially in the book of Deuteronomy. This book represents a open chest, where you can find a immense treasure, in regards to YHWH's being: Its characteristics, its attributes, its character. A book that has a spectacular methodology, its didatics is enlightening and the strategies that YHWH uses are formidable. YHWH is the main pedagogue of this history, but he summons and vocations others collaborators to carry out his project: Moses and Joshua. This book is filled with laws (12 - 26\*), but it's not a legal book, as its laws are preached for life, for the well-being of the community, for the mutual respect and for happiness. These are laws that have the objective of being used as preventive laws to begin with, and in the last case, as punitive ones. That is why, it can be attested that they are

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Bíblica (PUC-Rio)

recorded in the form of hortatory sermons, so through them, one can avoid making any slip. As proof of YHWH's great love for the chosen people, an alliance was established as foundation and testimony of that relationship. In one side YHWH offers his love, his blessings, and the gift of the promised land, and on the other side, Israel must respond positively, being faithful, obedient and fearing to their God. YHWH chose Israel gratuitously, and makes that suffering people, leave the position of slaves to become a strong nation, powerful and feared. Because they had a unique and sovereign God who walked before them.

Keywords: Love. Alliance. Obediency. YHWH. Israel.

## **Introdução**

O presente estudo visa relacionar sistematicamente os pontos altos do amor de YHWH pelo povo escolhido, abordados nos textos do AT, principalmente, no livro de Deuteronômio. Este livro representa um baú aberto, onde se pode encontrar um imenso tesouro, no que se refere ao ser de YHWH: suas características, seus atributos, seu caráter. Um livro que possui uma metodologia espetacular, sua didática é enriquecedora e as estratégias que YHWH usa são formidáveis. YHWH é o principal Pedagogo dessa história, mas ele convoca e vocaciona outros colaboradores para realização de seu projeto: Moisés e Josué.

Como prova do grande amor de YHWH pelo povo escolhido, uma aliança foi estabelecida como fundamento e testemunho dessa relação. De um lado YHWH oferece seu amor, suas bênçãos e o dom da Terra Prometida; por outro lado, Israel deve responder positivamente, sendo fiel, obediente e temente ao seu Deus. YHWH escolheu Israel gratuitamente, e fez aquele povo sofredor, sair da posição de escravos para se transformar em uma nação forte, poderosa e temida, porque tinha um Deus único e soberano que caminhava à sua frente.

Quando Israel fracassou e deixou de cumprir a aliança, YHWH foi benevolente e usou uma ferramenta pedagógica extremamente eficaz: o amor. O amor de YHWH foi superior a tudo e a todos, e foi através de seus ensinamentos e correções, e em virtude do arrependimento do povo, que a aliança frequentemente era restaurada. YHWH nunca deixou de amar Israel, mesmo diante de sua ingratidão e negação, se envolvendo com a idolatria, cultuando outros deuses e não cumprindo sua Lei.

A partir dessa relação de alianças entre YHWH e Israel é que, pretende-se, desenvolver o tema acerca do grande amor de YHWH por sua especial criação: o ser



humano. Para isto, se têm algumas provocações: Quem é YHWH? Quem é Israel? Por que YHWH escolhe Israel e faz uma aliança de amor com este povo? São reflexões importantes para se entender as ações de YHWH.

### **Síntese do conteúdo**

Deuteronômio representa uma vasta coleção de pregações, que funcionam como meio para ensinar/educar. Um dos pontos altos de sua teologia e pedagogia está na estratégia das alianças, sendo quatro as principais: "a do Horeb/Sinai (Dt 5,6-20); a de Moab, só noticiada no Deuteronômio (Dt 1,5; 4,44-46; 28,69; 31,9-13); a de Siquém (Js 24, provavelmente em relação com Dt 27), e a de Guilgal (1Sm 12)" – (STORNILO, 2004, p. 23-24).

Deuteronômio apresenta YHWH como único e verdadeiro Deus (Dt 6,4), Criador do céu e da terra (Dt 10,14), enquanto, Israel é somente um povo pobre e fraco (Dt 7,7). YHWH se tornou o Deus dos patriarcas (Dt 9,27), é aquele que libertou o povo da escravidão do Egito, através de seu servo Moisés (Dt 6,21-23) e escolheu esse povo para ser sinal do seu amor (Dt 7,6-9), ao passo que Israel, apesar da gratuidade de YHWH, age contrariamente, é um povo de dura cerviz, teimoso e obstinado (Dt 9,4-6).

No livro de Deuteronômio encontram-se dois temas teológicos fortes para este estudo: temor e amor. São palavras-chave e funcionam como dois pilares que alicerçam a mensagem do livro e penetram, por sua vez, em todas as Leis e exortações. Importante ressaltar que as Leis em Deuteronômio não são uma instituição jurídica, mas uma escola de vida, onde se ensina e se aprende.

Conforme Dt 6,2.24, o temor a YHWH seria a condição para se ter uma vida longa, sucesso e prosperidade. Mas, a grande resposta está em Dt 8,6-20, que insiste em reafirmar que Israel não deve esquecer nunca de YHWH: das suas intervenções, dos seus prodígios e da sua Lei, que fez de Israel uma nação teocrática. (STORNILO, 2004, p. 54-55).

Deuteronômio apresenta uma ordem: amar a YHWH sobre todas as coisas (Dt 5,7; 6,4; 11,1). Surge, então, um questionamento: pode o amor ser objeto de ordem? Já que o amor é um sentimento espontâneo que brota no coração do ser humano?

“Amor, temor, respeito e obediência são postos no mesmo nível como atitudes básicas do israelita para com seu Deus. Amar a YHWH significa ser fiel e leal (Dt 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4-5; 16,9; 30,20)” – (LÓPEZ, 1989, p. 22).

Amar a YHWH deixa de ser uma ordem a partir do momento que Israel reconhece os feitos de YHWH em função do povo escolhido e por ele tem gratidão. A gratidão é o sentimento que transforma a obrigação em verdadeiro amor. Tudo que é feito com amor deixa de ser sacrifício.

Sendo assim, o temor a YHWH só tem uma exigência: “amarás a YHWH teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,5). É colocar YHWH no seu devido lugar. Lugar de honra na vida de cada ser humano. É deixar Deus ser Deus verdadeiramente, pois a relação com YHWH é o alicerce de todas as outras relações. Só se relaciona bem com o próximo, quando se relaciona bem com YHWH, que é puro amor.

Grande importância tem o mandamento do amor em Deuteronômio, ele aparece com muita frequência (Dt 6,5; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9; 30,6.16.20 e em Js 22,5; 23,11). Interessante que a linguagem utilizada em Dt 6,5, não se refere a uma simples convicção, mas sobretudo, ao amor como autêntico sentimento, na grandiosidade que a palavra amor pode expressar, pois se refere a YHWH. Numa visão panorâmica da mensagem de Deuteronômio se constata que Israel deve retribuir o amor eletivo de YHWH, pois como menciona o Sl 145,20: “YHWH guarda todos os que o amam, mas destruirá todos os ímpios”. Também o livro de Neemias reafirma esta mensagem: “Ah! YHWH, Deus do céu. O Deus grande e temível, que guarda a aliança e a misericórdia para com aqueles que o amam e observam seus mandamentos” (Ne 1,5) – (McKENZIE, 1984, p. 35).

YHWH se revela de diversas formas para garantir a Israel a felicidade. Mas, tudo vai depender do comportamento de Israel frente a esse Deus que se deixa conhecer. Israel precisa servir a YHWH e tudo vai implicar somente na obediência, que deve ser traduzida em amor. É no contexto da aliança firmada entre YHWH e Israel, que ele vai, aos poucos, revelando o seu ser. São inúmeros os atributos e as categorias de YHWH, como bem trabalha o livro de Deuteronômio.

Sabe-se que à essência da santidade está no amor. YHWH ama gratuitamente Israel e busca ser amado por ele. Seu desejo é que Israel o sirva na alegria. Ele

possibilita este amor retirando tudo que possa servir de obstáculo, possibilitando, assim, que Israel o ame de todo o coração (Dt 30,6) – (LIVINGSTON, 2019, p. 413).

O amor infinito de YHWH por seu povo é expresso pelo verbo אָהַב, que possui vários sentidos nos textos bíblicos, mas também não foge à regra do amor puro e paternal. Como verbo, a raiz אהב, aparece aproximadamente 250 vezes e aparece em todos os períodos do hebraico. Basicamente o verbo equivale a “amar” no sentido de ter um forte afeto emocional. YHWH exige que a humanidade o ame (Dt 6,5), os Salmos atestam e dão testemunho desse mandamento (Sl 116,1; 145,20). Deus também ama a humanidade, e em especial, ama o povo de Israel (Dt 4,37; Is 43,4; Mt 1,2) – (ALDEN, 1998, p. 19-21).

A começar pela característica mais importante que o livro revela – destacando o eixo central de sua teologia – se tem a afirmação que YHWH é o único Deus (Dt 4,39; 6,4). Esta foi a grande novidade trazida por YHWH. Através desta novidade vai se desencadear diversos temas que se entrelaçam na dinâmica da unicidade. Desta forma, se pode dizer, que a unicidade é o ponto alto da teologia do livro e da didática metodológica de YHWH em sua pedagogia. Mas, esse Deus que é único é também: Zeloso (Dt 4,24), Fiel (Dt 7,9), Amoroso (Dt 7,13), Misericordioso (Dt 4,31). Estes são apenas alguns atributos de YHWH, o Deus que escolheu Israel para si mesmo, para ser sua propriedade. Interessante que “Moisés” repete no Pentateuco mais de 250 vezes o epíteto: “YHWH, teu Deus”, para que Israel nunca esqueça que ele é o único Deus – (SCHMIDT, 2013, p. 133).

YHWH é, portanto, um Deus Soberano, desta forma, se entende que Israel foi chamado para obedecer (Dt 28,2), temer (Dt 10,12), amar e servir (Dt 10,12), andando em seus caminhos e observando seus mandamentos (Dt 10,12-13). Pois, sendo obediente, o povo de Israel receberia bênçãos (Dt 28, 1-14). Conclui-se, então, que obediência e busca de santidade pessoal devem ser fundamentadas sobretudo no caráter de YHWH, pois a santidade de Israel está vinculada aquilo que YHWH é (Dt,6-11; 8,6.11.18; 10,12.16.17; 11,13; 13,3.4; 14,1-2.7) – (MACARTHUR, 2019, p. 186).

## Conclusão

O amor exclusivo que Israel deve ter por YHWH se fundamenta primeiramente

na eleição desse povo e se concretiza na doação da terra, dom por excelência ofertado por YHWH a seus filhos escolhidos. "O israelita é chamado a viver com os pés na terra prometida, mas com os olhos voltados para o céu, fixos no Deus que lhe oferece a terra como fruto de seu amor (Dt 8,7-18)" – (LÓPEZ, 1989, p. 19).

Dentro do AT, Deuteronômio é o livro por excelência, que vai tratar do amor de YHWH. Suas passagens traçam um retrato de YHWH descrevendo suas categorias, seus atributos e seu amor inexplicável por Israel. Pode-se considerar o livro de Deuteronômio como um tesouro inestimável para a vida do fiel e da Igreja, onde claramente se encontra um perfil do Deus de toda a humanidade.

O amor de YHWH não se esgota nunca, desta forma nenhum estudo poderá abarcar toda a sua compreensão e alcançar todo o amor que ele tem pelo ser humano. Segundo os rabinos, a Torá tem setenta faces, por este motivo não é possível tratar de modo exaurível um tema tão complexo e tão rico quanto o amor de YHWH relatado na Sagrada Escritura.

"Deus, que é amor, não se cansa de amar e, a bem da verdade, não sabe fazer outra coisa que amar e se faz outra coisa faz sempre por amor. É por isso que Deus não rejeita o ser humano quando desobedece e até mesmo quando o nega na sua vida por palavras e ações. Contudo, Deus, em seu amor, continua a amar o ser humano e a chamá-lo a experimentar a força desse amor" (SKA, 2018, p. 66).

## Referências

ALDEN, Robert L. אָהַב. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALTKE, Bruce K. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 19-21.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. ver. e ampl. 2. Impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA HEBRAICA quinta editio cum apparatu critico novis cu curis elaborato. אלה הדברים Deuteronomy (preparaed by Carmel McCarthy). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BLENKINSOPP, Joseph. Deuteronômio In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo Antigo Testamento. São Paulo: Academia cristã; São Paulo: Paulus, 2013, p. 223-252.

BROWN, Raymond. Entendendo o Antigo Testamento: esboço, mensagem e aplicação de cada livro. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.

DE CLARAVAL, Bernardo. Tratado sobre o Amor de Deus. São Paulo: Paulus, 2015.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Vida de Oração à luz da Palavra de Deus. Parte 1 – janeiro a junho. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020.

FRANCISCO, Edson de Faria. Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português. vol. 1. Pentateuco. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

GRADL, Felix.; STENDEBACH, Franz Josef. Israel e seu Deus. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LIVINGSTON, George Herbert; al et. Comentário Bíblico Beacon. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

LÓPEZ, Félix Garcia. El Deuteronomio: uma ley predicada. Estella/Navarra: Verbo Divino, 1989.

LÓPEZ, Félix Garcia. O Pentateuco: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2014.

MACARTHUR, John. Comentário Bíblico MacArthur: desvendando a verdade de Deus, versículo a versículo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

McKENZIE, John. Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1984.

RAD, Gerard Von. Studies in Deuteronomy. SCM PRESS LTD 56 Bloomsbury Street London, 1961.

RAD, Gerard Von. "The Form-Critical Problem of the Hexateuch", The Problem of the Hexateuch and Other Essays. Nova York: McGraw-Hill, 1966.

SCHMIDT, Werner H. Introdução ao Antigo Testamento. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013.

SKA, Jean-Louis. Antigo Testamento: Temas e Leituras. Petrópolis: Vozes, 2018.

STORNILO, Ivo. Como Ler o Livro do Deuterônomo: Escolher a vida ou a morte. São Paulo: Paulus, 2004.



## 34. A CRENÇA NA RESSURREIÇÃO DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS – UMA ETAPA PARA SUA DIVINIZAÇÃO

*THE BELIEF IN THE RESURRECTION OF JESUS IN THE SYNOTIC GOSPELS – A STEP FOR HIS DIVINIZATION*

*Daniel Salomão Silva<sup>1</sup>*

GT 05: Pesquisa Bíblica

### **Resumo**

As atuais concepções sobre Jesus, ainda que dependentes de vários desenvolvimentos posteriores, têm nos evangelhos sinóticos sua base. A elevação de Jesus à posição de divindade pode ter sua origem já nesses textos, fortemente dependente da crença em sua ressurreição. O objetivo deste trabalho é, a partir das concepções sobre ressurreição nas crenças judaicas à época e das descrições sobre a ressurreição de Jesus nos evangelhos sinóticos, observar em que sentidos essa crença pode ter influenciado os primeiros cristãos a compreender Jesus como uma divindade. Ainda que sejam escolhidos métodos minuciosos, não é possível saber exatamente se Jesus ou seus discípulos disseram ou pensavam o que está nos evangelhos. Todavia, é possível saber com mais probabilidade que tal ou qual pensamento fazia parte das comunidades cristãs do século I, que é o que nos interessa nesta pesquisa. Como resultado, pela aplicação dos métodos histórico-críticos e pelo cruzamento de conclusões de estudiosos do assunto, reunimos dois aspectos associados ao episódio da ressurreição que corroboram os objetivos do trabalho. Concluimos que, compreendida de forma incorpórea ou espiritual, a crença na ressurreição de Jesus, associada às compreensões da apocalíptica judaica, bem como às narrativas sobre Moisés e Elias, é um dos primeiros e fundamentais passos para um processo que culminaria séculos depois na identificação de Jesus com o próprio Deus.

Palavras-Chaves: Cristianismo. Ressurreição. Divinização de Jesus.

### **Abstract**

Current conceptions of Jesus, although dependent on various later developments, have their basis in the synoptic gospels. The elevation of Jesus to the position of deity may already have its origin in these texts, strongly dependent on the belief in his resurrection. The objective of this work is, from the conceptions about resurrection in Jewish beliefs at the time and the descriptions about the resurrection of Jesus in the synoptic gospels, to observe in what ways this belief may have influenced the first Christians to understand Jesus as a deity. Even if meticulous methods are chosen, it is not possible to know exactly whether Jesus or his disciples said or thought what is in the gospels. However, it is possible to know more likely that this or that thought

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião. UFJF. salomaoime@yahoo.com.br

was part of the Christian communities of the first century, which is what interests us in this research. As a result, by applying historical-critical methods and by crossing the conclusions of scholars on the subject, we bring together two aspects associated with the resurrection episode that corroborate the objectives of the work. We conclude that, understood in an incorporeal or spiritual way, the belief in the resurrection of Jesus, associated with the understandings of the Jewish apocalyptic, as well as the narratives about Moses and Elijah, is one of the first and fundamental steps towards a process that would culminate centuries later in the identification of Jesus with God Himself.

Keywords: Christianity. Resurrection. Deification of Jesus.

## **Introdução**

A convicção de que Jesus ainda vivia e de que assumia seu reinado nos céus foi intensificada por suas aparições pós-pascais, que "causaram uma potenciação simbólica do Crucificado como Senhor acima de todos os senhores" (THEISSEN, 2008, p. 75), em uma espécie de divinização. Segundo Vermes (2013, pp. 13 e 14), "a ênfase posta na noção de ressurreição e a centralidade a ela acordada nos ensinamentos da Igreja não têm paralelos nas religiões da Antiguidade". Logo, estudar a forma como os judeus antes e à época dos primórdios do cristianismo entendiam a morte e o pós-morte é fundamental para se encontrar as bases sobre as quais foram compreendidas a ressurreição de Jesus e o início de sua divinização.

## **A ressurreição nas crenças judaicas e nos sinóticos**

Até o início do século II a.C., considerava-se que todos os mortos iam para o Xeol, uma região abaixo da terra, de escuridão e tristeza, sem Deus (Sl 88:13) (VERMES, 2013, p. 24; BORG & CROSSAN, 2006, p. 203; WRIGHT, 2020, p. 152). A única forma de evitá-lo era ser transferido diretamente para um mundo supraterrrestre, como nos casos de Elias (2Rs 2:11) e Enoque (Gn 5:24). Ademais, "no Antigo Testamento não se nega em parte alguma que pessoas mortas possam sair de seu 'âmbito'" (BERGER, 2011, p. 159), temporariamente, como no episódio da evocação de Samuel em 1Sm 28:8-19. Contudo, uma visão crítica da crença na impossibilidade de se sair do Xeol começou a surgir com autores judaicos que buscavam uma



solução para o caso dos justos mortos por dominadores ilegítimos (MACK, 1993, pp. 217 e 218; VERMES, 2013, p. 39; WRIGHT, 2020, P. 229), como em 2Mac 7:9. Nascia aí a expectativa de uma ressurreição do corpo, alinhada a Ez 37:6, Is 26:19 e Os 6:1-2. Posteriormente, no livro de Daniel (12:2), essa ressurreição corporal se torna universal, seguida de um julgamento (COLLINS, 2010, pp. 136 e 138; SEGAL, 2010, p. 82). Porém, o versículo seguinte permite um entendimento diverso.

Segundo Daniel, "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" (12:3). Para Segal (2010, p. 82), os justos ressuscitados serão "transformados em anjos", identificados com estrelas na tradição bíblica, o que aponta para uma ressurreição espiritual ou celestial. Ainda que, para Wright (2020, p. 141), a ressurreição na Antiguidade só tenha sido compreendida como corpórea, entendemos que ocorrências de ressignificações eram possíveis, como esse mesmo autor admite em outro trecho (WRIGHT, 2020, p. 170). Ademais, uma aparição – e ainda mais seus relatos – não poderia ser confundida com um corpo ressuscitado? Afinal, "os evangelhos não tentam esclarecer que tipo de corpo terão essas pessoas" (WRIGHT, 2020, p. 623). Também os autores da Sabedoria de Salomão, datada entre 140 a.C. e 70 d.C., rejeitaram uma nova "união" da alma ao corpo, defendendo a imortalidade da alma (NICKELSBURG, 2011, pp. 367 e 393; WRIGHT, 2020, p. 249). Ideias semelhantes aparecem em 4 Esdras, Jubileus, 4 Macabeus, em textos essênios, entre outros (WRIGHT, 2020, pp. 218 e 220; NICKELSBURG, 2011, p. 481; THEISSEN, 2009, p. 209; CROSSAN & REED, 2007), como também em Lc 16:22, na parábola do rico e Lázaro. A requisitada aparição de Lázaro aos irmãos do rico, ainda vivos, seria uma espécie de ressurreição, como responde o patriarca ao rico: "mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão" (Lc 16:31).

Duas possibilidades são apresentadas pelos sinóticos para explicar a ressurreição de Jesus: como corporal e como uma aparição ou ressurreição espiritual. Podemos deduzir a primeira do destaque dado à descoberta do sepulcro vazio, o que indica uma possível "sobrevivência" física de Jesus. Para Vermes (2013, p. 171), pensar dessa forma é mais adequado para que se admita a ressurreição, pois entende que o vínculo absoluto entre alma e corpo ainda estava presente na mentalidade judaica. Mesmo Herodes preferiu acreditar na ressurreição corporal de

João Batista para entender Jesus, enquanto outros o identificaram a Elias ou a outros profetas (Mc 6:14-16; Mt 14:1-5; Lc 9:7-9). Contudo, em nosso entendimento, mais argumentos indicam a segunda possibilidade. Também para Koester (2005, p. 68), "as histórias de aparições do Senhor ressuscitado nos evangelhos eram originalmente análogas à história da vocação de Paulo em Atos 9" e apenas posteriormente foram consideradas indícios de uma ressurreição física. A justificação de Jesus para demonstrar que os discípulos não viam um "espírito" (Lc 24:37-40) parece reforçar a ideia de uma ressurreição corporal. Todavia, também destacam a semelhança entre essa possibilidade e uma aparição, como ocorreria com Pedro em outra ocasião (At 12). O próprio Wright (2020, p. 948) defende a semelhança entre os dois estados. Também em nosso entendimento, é esse um indício de que não havia uma separação tão clara entre ressurreição corporal e aparição de um espírito.

Mesmo que a ascensão de Jesus aos céus (At 1:9) possa ser compreendida como que acompanhada de seu corpo físico, como havia acontecido com Elias (2Rs 2:11), é importante lembrar que o profeta não tinha morrido antes. Também o fato de o Jesus ressuscitado comer diante dos discípulos (Lc 24:42-43) não indica necessariamente uma ressurreição corporal. Afinal, em Gn 18:1 a 19:1, anjos comeram com Abraão. O corpo transformado de Jesus, "com novas propriedades" (WRIGHT, 2020, p. 634), também poderia permitir isso. O episódio da transfiguração (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) é mais um indicativo de crença na possibilidade de aparições entre os cristãos, quando Elias e Moisés foram vistos. As aparições de Jesus a várias pessoas, em relatos variados quanto ao tempo e ao local dos fenômenos também indicam essa compreensão (VERMES, 2013, pp. 130 e 131). Também segundo Marcos e Mateus, referindo-se aos homens e às mulheres, "na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu" (Mc 12:25; Mt 22:30). Lucas ainda destaca, nas palavras de Jesus, que os que forem dignos da ressurreição dos mortos "são semelhantes aos anjos" (Lc 20:34-36). Isso dá a entender que, segundo Jesus, os ressuscitados teriam uma condição angélica ou celestial, logo, sem um corpo de carne.

Enfim, pelos argumentos apresentados acima, observamos que aqueles que justificam uma ressurreição corporal não excluem a possibilidade de uma

ressurreição espiritual. Entretanto, os que justificam uma ressurreição espiritual excluem a corporal. Além disso, essa compreensão da ressurreição é associável a conceitos da apocalíptica judaica que podem explicar o início da divinização de Jesus.

### **A apocalíptica judaica como fundamento para o início da divinização de Jesus a partir de sua ressurreição**

Apegado a um entendimento único de ressurreição, Wright (2020, p. 175) entende como equivocado associar a ela os episódios de ascensão aos céus, como os que envolvem Enoque, Elias e Moisés. Afinal, nas descrições da ressurreição, "Jesus nunca é retratado (...) como um ser celestial, radiante e brilhante" (WRIGHT, 2020, p. 830). Entretanto, nem Elias e Enoque são representados assim (2Rs 2:8-11; Gn 5:24). Nada impede que a apocalíptica judaica possa ter influenciado as concepções sobre a ressurreição entre cristãos, a partir de suas descrições de ascensões e transformações angelicais. Afinal, a ascensão dos vivos pode "ser considerada exatamente paralela à ascensão dos mortos após a morte" (SEGAL, 2010, p. 91). Ademais, como vimos, aquele "como filho de homem", apresentado em Dn 7, pode ser associado a Jesus, o que também abre portas para a influência da apocalíptica na compreensão de fenômenos associados a ele.

O já citado episódio da transfiguração destaca uma compreensão visionária de Jesus. Sua apresentação de forma angelical, conversando diretamente com Moisés e Elias, como se fosse um deles, permite seu entendimento como de um revelador celeste especial. Elias está presente na literatura apocalíptica como autor de apocalipses. Como companheiro de Elias na conversa com Jesus, o mais provável é que encontrássemos a figura de Enoque, pois ambos eram aguardados por algumas tradições apocalípticas como profetas dos fins dos tempos (NOGUEIRA, 2020, p. 71). Todavia, em seu lugar, apareceu Moisés. Em Ex 24, Moisés sobe a montanha com pessoas escolhidas e presença de nuvem e voz celestial. Nessa, como em outras passagens, é possível entendê-lo como "um modelo de viajante místico dos céus" (NOGUEIRA, 2020, pp. 72 e 73). Também na obra Ezequiel, o trágico, de II a.C., Moisés é apresentado como uma espécie de "filho do homem", à semelhança da descrição

de Dn 7 (NOGUEIRA, 2020, p. 75; SEGAL, 2010, p. 98). Se esse encontro de Jesus o aproxima do seletto grupo de Elias e Moisés, é possível compreendê-lo como um viajante celestial, aos moldes apocalípticos.

O Apocalipse de Pedro, livro apócrifo do século II d.C., traz uma versão mais longa desse episódio, que enfatiza a descrição de Moisés e Elias enquanto personagens semidivinas. Além de outros elementos típicos de jornadas celestiais, no final do trecho, por exemplo, Jesus ascende aos céus, acompanhado de seus interlocutores, naturalmente em corpo semelhante aos deles. Nesse sentido, a experiência visionária dos discípulos mostrou-lhes Jesus como o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias (NOGUEIRA, 2020, p. 80). Aliás, levando em conta o possível entendimento prévio dos discípulos sobre o assunto, como já apontado, a compreensão dessa experiência como associada à ressurreição de Jesus pode ter ocorrido. Afinal, por ocasião da ressurreição, Jesus apareceu na mesma condição de Moisés e Elias: morto, mas “vivo” e capaz de se mostrar a quem quisesse. Enfim, tanto sua associação ao “filho do homem” de Dn 7, como sua relação com Elias e Moisés, nos moldes das ascensões apocalípticas, podem ser um ponto de partida para a divinização de Jesus.

## **Conclusão**

Pelo que apresentamos acima, a crença em duas possibilidades de ressurreição, corporal e espiritual, estava presente nas tradições judaicas, logo entre as primeiras comunidades cristãs. Entretanto, compreendemos o entendimento espiritual de sua ressurreição como mais coerente com os evangelhos e com as tradições apocalípticas. As ascensões e transformações angelicais descritas nos textos apresentados corroboram essa expectativa de imortalidade da alma, sem preocupações com o corpo morto. Além disso, em geral, indicam exaltação e divinização daqueles que passam por elas. A figura do “filho do homem” de Dn 7, ao ser associada a Jesus nos evangelhos, reforça seu caráter celestial e divinizado.

Tudo isso, além do episódio da transfiguração, indica a superação ou, pelo menos, a associação de Jesus a Elias, Moisés e Enoque. Reconhecendo já nessas figuras uma espécie de divinização, decorrente de suas ações e destinos após a

morte, é possível associar a crença na ressurreição de Jesus ao caminho de sua divinização. Enfim, ainda que todos esses argumentos tenham importância nesse processo, sem a crença na ressurreição essa exaltação de Jesus à posição de divindade dificilmente teria ocorrido: isso o diferencia dos personagens citados acima. Era necessário que Jesus se mostrasse vivo, tendo superado a morte, para que pudesse passar da condição humana para a divina. Observar isso nos sinóticos, entendidos como menos teológicos (mas não isentos de teologia) que o evangelho de João e as cartas de Paulo é, em nossa compreensão, aproximar-se das bases de todo um processo ainda obscuro de elevação de Jesus nos séculos seguintes à identificação com o próprio Deus.

## Referências

- BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. **A última semana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- CRISTOFANI, José Roberto. **O filho do homem no judaísmo e no cristianismo**. São Paulo: Boa Nova Educacional, 2014.
- CROSSAN, J. D. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CROSSAN, J. D.; REED, J. L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005.
- MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.
- MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.

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

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

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

WRIGHT, N. T. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.

## 35. PRINCÍPIOS DE SINODALIDADE EM 1Pd 5,1-4

### PRINCIPLES OF SYNODALITY IN 1Pd 5,1-4

Érica Daiane Mauri<sup>1</sup>

GT 05 – Pesquisa Bíblica

#### Resumo

A Primeira Carta de Pedro apresenta conteúdos e temáticas que são de muito valor para as comunidades eclesiais atuais. Encontramos neste escrito apostólico referências sobre a identidade da comunidade cristã, um núcleo composto por exortações que orientam os membros da comunidade quanto à vida em sociedade e a perícopes de 1Pd 5,1-4 na qual Pedro se dirige aos líderes da comunidade e solicita-lhes: "apascentai o rebanho de Deus" (1Pd 5,2). O uso do neologismo "sympresbyteros" juntamente com as três antíteses presentes nesta perícopes levantam a hipótese da proximidade de uma ação pastoral revelada na carta com o atual conceito de sinodalidade. Nesta pesquisa propomos uma análise do termo "sympresbyteros" e das exortações apresentadas como orientações aos líderes da comunidade petrina, bem como refletir se é possível estabelecer uma relação com os elementos de sinodalidade apresentados pelo Papa Francisco em seu pontificado. Buscamos também compreender se tais antíteses justificam uma mudança na organização estrutural das instâncias de discussão e decisão das Igrejas locais. Para tanto, utilizaremos o documento *A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja*, da Comissão Teológica Internacional (02 de março de 2018) para fundamentar o conceito e a *práxis* da sinodalidade. Esperamos que a presente pesquisa contribua para a caminhada pastoral das Igrejas locais, fortalecendo os espaços e as estruturas sinodais de construção de processos de evangelização

Palavras-chave: Sinodalidade. Carta de Pedro. Comunidades eclesiais. Presbíteros.

#### Abstract

The First Epistle of Peter presents very valuable contents and themes for current ecclesial communities. There are apostolic references about the identity of the Christian community, a nucleus composed of exhortations that guide members of the community as regards life in society and the pericope of 1Peter 5:1-4, in which Peter addresses the leaders of the community and asks them to: "shepherd the flock of God" (1Peter 5:2). Use of the neologism "sympresbyteros", together with three antitheses present in this pericope, raise the hypothesis of the proximity of a pastoral action revealed in the epistle with the current concept of synodality. In this study, we propose analysis of the term "sympresbyteros" and the exhortations presented as orientations to petrine community leaders, as well as reflection on the possibility of

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia. ericadmauri@gmail.com

establishing a relationship with the elements of synodality presented by Pope Francis in his pontificate. We also seek to understand if such antitheses justify a change in the structural organization of the instances of discussion and decision of local Churches. Therefore, we use the document "Synodality in the life and mission of the Church" from the International Theological Commission (2 March 2018) to support the concept and the praxis of synodality. We hope that the present study contributes to the pastoral journey of local Churches, strengthening synodal spaces and structures for the construction of evangelization processes.

Keywords: Synodality. Epistle of Peter. Ecclesial communities. Presbyters.

## Introdução

A Primeira Carta de Pedro, destinada a um conjunto de comunidades do centro e norte da Ásia Menor, apresenta um núcleo composto por orientações quanto a vida em sociedade e a relação dos cristãos com os não cristãos. Na perícopes de 1Pd 5,1-4 encontramos uma exortação destinada aos líderes da comunidade com orientações quanto à *práxis* pastoral. O uso de termos específicos da literatura petrina nos levam a uma análise sobre o modo de governo exercido nas comunidades do primeiro século pautadas por elementos que se assemelham com o atual conceito de sinodalidade evidenciado no pontificado do Papa Francisco.

A partir de um breve comentário sobre a teologia pastoral da perícopes em estudo, identificaremos os elementos de similaridade com o conceito e a *práxis* sinodal apresentados pelo documento *A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja*, da Comissão Teológica Internacional (02 de março de 2018).

## Orientações de um copresbítero – 1Pd 5,1-4

Na perícopes de 1Pd 5,1-4 o autor da carta dirige-se diretamente aos *presbyteros* ("presbíteros" ou "anciãos"), ou seja, aos líderes da comunidade (At 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22; 16,4; 20,17; 21,18). É importante notar que a palavra *presbyteros*, no grego, aparece sem o artigo definido para "ênfatar a função desse ofício" (KISTEMAKER, 2006, p. 254).

Com o uso do verbo *parakal* Pedro exorta seus destinatários. O mesmo verbo já havia sido utilizado em 1Pd 2,11; entretanto, nesta passagem os destinatários de sua exortação eram os subordinados e não os superiores, com exceção apenas em 3,7



onde se encontra uma orientação também aos maridos para que sejam cordiais com suas esposas. Agora, ao abordar as relações intracomunitárias, Pedro não dirige sua exortação aos membros comuns da comunidade, mas aos líderes, que são primeiramente chamados ao bom exemplo e à boa conduta cristã.

A exortação feita aos líderes (anciãos) não parece ter um tom de exigência e sim uma orientação pastoral feita por quem compartilha o mesmo ofício e certamente conhece os desafios e as esperanças próprias da função. Pedro coloca-se como *sympresbyteros* (melhor traduzido por "copresbítero") como um igual, um irmão no pastoreio da comunidade. Feldmeier destaca que o termo *sympresbyteros* corresponde provavelmente a um termo criado pelo próprio autor da carta. Ao empregar o termo *-sym* às palavras, Pedro ressalta o sentido de união, tal neologismo aparece também na palavra "coerdeiras" (1Pd 3,7) (FELDMEIER, 2009, p. 202). Neste sentido, Pedro despoja-se de sua autoridade apostólica e coloca-se no mesmo nível de seus destinatários. Desse modo, "copresbítero" corresponde a um termo inclusivo e em si já abre as portas para a exortação que virá na sequência do texto; ou seja, a autoridade e o fundamento da exortação não está no caráter hierárquico do ser apóstolo, mas sim na unidade da *práxis* pastoral que autor e destinatário compartilham.

Após apresentar os destinatários de sua exortação e munir-se de uma autoridade provinda da *práxis* pastoral Pedro convoca os líderes a apascentarem "o rebanho de Deus" (5,2). A metáfora eclesiológica composta pela imagem do pastoreio da comunidade é muito antiga e tradicional nos textos bíblicos tanto do Antigo como no Novo Testamento (Jr 23,1-6; Ez 34,1-31; Zc 11,15-17; Sl 79(78), 13; Mt 18,12-14 // Lc 15,3-7; Jo 21,15-17; At 20,28). É importante notar que na linguagem do Antigo Testamento a imagem de "rebanho" pertence ao imaginário do povo de Deus, e Pedro a utiliza tranquilamente, pois já incluiu todos os seus destinatários nessa categoria: "vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o Povo de Deus" (1Pd 2,10a).

A carta prossegue agora descrevendo por meio de três antíteses o modo dos líderes conduzirem e relacionarem-se com a comunidade de fé, ou seja, o modo como devem pastorear/apascentar o rebanho de Deus:

a) *Primeira antítese: "não como por coação, mas de livre vontade, como Deus o quer" (5,2b)*

Essa primeira antítese reforça o caráter da liberdade na execução da função de liderança na comunidade. A liberdade da realização das práticas cristãs já fora apresentada por Pedro em 1Pd 2,16, e novamente ela é posta como a base para a ação também dos líderes da comunidade, que devem agir "como servos de Deus" (2,16). Essa intenção do autor da carta fica evidente ao remeter a ação de pastoreio realizada por liberdade ao que "Deus quer" (5,2b). Assim, Pedro que já havia indicado nesse verso que o rebanho não era propriedade particular do presbítero, ou seja, a comunidade pertence a Deus, agora apresenta que o modo como devem conduzir a comunidade que lhes foi confiada não é uma indicação ou imposição dos apóstolos e lideranças superiores, mas consiste no próprio querer de Deus. Nesse sentido, "o pedido para que se assuma uma tarefa de liderança nesse rebanho recebe dessa forma, pela dupla alusão a Deus, uma ênfase adicional" (FELDMEIER, 2009, p. 204).

b) *Segunda antítese: "nem por torpe ganância, mas por devoção" (5,2c)*

A segunda antítese coloca em questão o perigo para se exercer o ofício de presbítero apenas por motivo dos benefícios materiais e certas vantagens ou privilégios na comunidade. A prática da retribuição financeira aos líderes da comunidade era comum desde o início do cristianismo (Mt 10,10; 1Cor 9,14). A exortação de Pedro não questiona a necessidade da contribuição financeira aos presbíteros, mas orienta para o cuidado com o perigo que isso pode representar para o bom êxito do ofício, exorta-os para que não haja corrupção ou desvio de interesses quanto ao exercício da liderança, algo semelhante encontramos em Ezequiel 34,1-8. A carta de Pedro "contrasta a 'sórdida ganância' antiteticamente com o pedido de que a motivação para a aceitação de tal ofício deveria originar-se a partir do interior das pessoas" (FELDMEIER, 2009, p. 205).

c) *Terceira antítese: "nem como senhores daqueles que vos couberam por sorte, mas, antes, como modelos do rebanho" (5,3)*

O termo *katakyrievontes* – "dominando" – que encontramos como palavra-chave nesse verso, aparece em poucos lugares na bíblia: apenas em Mc 10,42, e nos paralelos de Mt 21,25 e Lc 22,25, e em At 19,16. Encontramos na carta de Pedro um ressoar do ensinamento de Jesus (Mc 10,42-45) onde os líderes da comunidade não

devem exercer seu ofício seguindo o padrão dos governantes das nações, mas seu modelo está no próprio Cristo, aquele que veio "para servir". Pedro inverte, portanto, as relações dentro da comunidade. Se muitos estão se colocando como senhores dominando os membros da comunidade, Pedro os recoloca em sua posição original: a de servidores. Tal como Jesus Cristo sempre ensinou e conduziu a sua comunidade de discípulos por meio do exemplo, tornando-se o modelo do projeto do Reino (cf. Mc 10,42-45; Lc 6,40; Mt 10,24-25; Jo 13,15-16; 15,20), também os líderes são exortados a serem eles mesmos exemplos de seguimento de Cristo para a comunidade que lhes foi confiada.

A boa conduta dos líderes da comunidade não é apresentada como algo banal ou sem importância, que poderia passar despercebido e sem reconhecimento, pelo contrário, ela será recompensada com a "coroa imarcescível da glória" (5,4). O uso da palavra *archipoimenos*, traduzido por "supremo pastor", consiste em um termo de uso exclusivo de Pedro, dentre os escritos do Novo Testamento. Entretanto, é preciso ressaltar que essa palavra corre o risco de ser mal interpretada e ressaltar uma imagem desconfigurada de poder. Feldmeier elucida que o termo *archi* (latim: *principium*) não engloba somente o sentido de domínio ou poder, "mas também e até em primeiro lugar o da origem determinante, ou seja, um momento normativo" (FELDMEIER, 2009, p. 206). Nesse sentido, Pedro não apresenta neste texto Cristo como o "chefe" superior de todos os líderes da comunidade, mas como a origem, o princípio, a fonte de todo pastoreio, de toda a forma de exercer a liderança diante da comunidade. Deste modo, Cristo "como o 'bom pastor' que se sacrifica a si próprio pelas suas ovelhas (2,21-25; Jo 10,11ss, cf. 21,16; Hb 13,20), ele é o protótipo, 'arquétipo' de todo o ministério pastoral, qualificado como convívio alternativo, 'de serviço', com o poder dado em confiança sobre outras pessoas" (FELDMEIER, 2009, p. 206).

Assim como apresentado por Pedro durante toda a carta, a promessa de que aqueles que se mantiveram fiéis no seguimento de Cristo durante o sofrimento serão glorificados como o próprio Cristo (1,7; 4,13), também essa recompensa é apresentada aos líderes da comunidade. A imagem da "coroa imarcescível da glória" é uma metáfora à coroa ou guirlanda que remonta à honra ao mérito esportivo ou militar, imagem também empregada na literatura paulina (1Cor 9,25). Entretanto,

essa correspondência com o contexto militar é superada à medida que a coroa é caracterizada como “imarcescível”. Enquanto as honras e recompensas dos militares, que usam o poder de modo a dominar e subjugar os povos são perecíveis, para aqueles que exercem seu poder de líder de uma comunidade como um “estar a serviço”, a honra e a recompensa, ou seja, a sua a “coroa da glória”, esta é incorruptível, é eterna.

### **Princípios de sinodalidade**

O conceito e as definições teológicas do termo sinodalidade têm ganhado destaque em decorrência do pontificado do Papa Francisco. O pontífice destaca que “o caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja do Terceiro Milênio” e que a sinodalidade “é dimensão constitutiva da Igreja” (FRANCISCO, 2015). Sendo assim, a Comissão Teológica Internacional produziu o documento *A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja* (02 de março de 2018), que busca fundamentar o conceito e a *práxis* da sinodalidade. O tema ganhou novo aporte com a convocação do Sínodo dos Bispos com o tema Sinodalidade para o ano de 2023, movimentando as Igrejas particulares para o processo de escuta nos anos de 2021 e 2022. Com a convocação do próximo Sínodo dois documentos de trabalho foram publicados para esta primeira fase – *Vademecum* e Documento Preparatório – e contribuem para a compreensão da sinodalidade na *práxis* da Igreja.

A Comissão Teológica Internacional descreve a sinodalidade do seguinte modo (nn. 3 e 70):

“Sínodo” é uma palavra antiga e veneranda na Tradição da Igreja, cujo significado recorda os conteúdos mais profundos da Revelação. [...] Indica o caminho que os membros do Povo de Deus percorrem juntos. Remete, portanto, para o Senhor Jesus que se apresenta a si mesmo como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), e para o fato de os cristãos, seguindo Jesus, serem chamados nas origens “os discípulos do caminho” (cf. At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22).

A sinodalidade designa, antes de mais, o estilo peculiar que qualifica a vida e a missão da Igreja, exprimindo a sua natureza como Povo de Deus que caminha em conjunto e se

reúne em assembleia, convocado pelo Senhor Jesus na força do Espírito Santo para anunciar o Evangelho. Ela deve exprimir-se no modo ordinário de viver e de agir da Igreja.

A sinodalidade é, portanto, o modo de agir do cristão, enraizado na tradição do próprio processo de Revelação, na pedagogia de Deus que se coloca junto ao seu povo e caminha com ele. Um Deus que ouve o clamor do seu povo (Ex 3), pois está junto a ele, e que caminha ao seu lado e lhe explica seu projeto de amor, tal como encontramos sintetizado na narrativa dos discípulos a caminho de Emaús (Lc 24,13-35). E neste processo de caminhar junto, organizar a comunidade e estabelecer um novo modelo de governo, não pelo uso do poder, mas pela *práxis* da diaconia que se realiza a sinodalidade. O modelo fundamentado nas relações do mútuo serviço estabelece o novo paradigma de organização da vida em comunidade. E é neste caminhar junto e estar a serviço que a sinodalidade se concretiza na vida das atuais comunidades eclesiais.

Encontramos estes elementos de sinodalidade – caminhar junto; serviço – na perícopes de 1Pd 5,1-4 principalmente através do termo *sympresbyteros*, em que Pedro coloca-se como igual aos seus destinatários e nas orientações sobre o modo de governar a comunidade, fundamentada no ser e no agir de Cristo Supremo Pastor.

Frutos do Concílio Vaticano II, encontramos nas estruturas das Igrejas particulares, em níveis de implantação e funcionamento próprios de cada realidade sociocultural, os conselhos – conselho de pastoral, conselho presbiteral, conselho econômico – que estabelecem instâncias de partilha, discussão e reflexão sobre as diferentes realidades da vida comunitária da Igreja particular. Mesmo que tais conselhos sejam apenas consultivos e não deliberativos, constituem em instâncias importantes que possibilitam a prática do caminhar junto, ouvir, discernir e promover ações que concretizam uma Igreja servil, princípio fundamental da sinodalidade.

## **Conclusão**

Percebemos que Pedro ao escrever suas exortações aos presbíteros da comunidade do centro e do norte da Ásia Menor, esvazia-se de sua autoridade apostólica e coloca-se ao lado, em igualdade, com seus destinatários. O neologismo

petrino – *sympresbyteros* – expressa claramente um modo de pensar o poder de governo comunitário no início do cristianismo, rompendo com uma estrutura hierarquizada e dominante – modelo sociocultural contemporâneo a estas comunidades – e promovendo uma relação de colegialidade em favor da *práxis* pastoral. As antíteses apresentadas na perícopes de estudo reforçam a *práxis* servil de liderança, apresentada por Jesus Cristo como a origem de toda autoridade e poder servil. Tais elementos reforçam o conceito de sinodalidade como fundamento do agir cristão e da organização da comunidade. Além disso, estimulam a implementação nas Igrejas particulares e universal de estruturas já existentes e fomentam novas reflexões e organizações que promovam a vivência concreta da sinodalidade.

## Referências

FRANCISCO. Discurso por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 107 (2015), 1139.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Sinodalidade na vida e missão da Igreja.** (2 de março de 2018).

FELDMEIERS, R. A. **Primeira Carta de Pedro:** um comentário exegético-teológico. São Paulo: Editora Sinodal, 2009.

KISTEMAKER, S. J. **Comentário do Novo Testamento:** 1Pedro, 2Pedro e Judas. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

## 36. A MENORÁ COMO OBJETO DE ARTE: HIPÓTESE DE ARTE NO LEVANTE SUL

### *THE MENORAH AS ART OBJECT: HYPOTHESIS OF ART IN THE SOUTH RISE*

*Francisco Marques Miranda Filho<sup>1</sup>*

GT5 – Pesquisa Bíblica

#### **Resumo**

Nos últimos vinte e cinco anos houve uma mudança de paradigma na classificação de parte do acervo arqueológico (artefatos, painéis, murais, pinturas, etc.) que compõe o longo período e vasto território aplicado à rubrica Antigo Oriente Próximo. Liderados pelas pesquisas e publicações das arqueólogas Irene Winter e Zainab Bahrani, toda a exuberância da produção artística do Antigo Oriente Próximo foi reconhecida. O percurso da minha pesquisa é propor a hipótese de que estes novos paradigmas possam ser aplicados ao conjunto de artefatos do Levante Sul, locus privilegiado da narrativa da Bíblia Hebraica. A menorá é o objeto do Santuário Tenda do Deserto que sobreviveu ao tempo e possui registros e objetos arqueológicos que apontam para sua existência, para além dos testemunhos literários. Na narrativa hebraica, a menorá está presente desde o Santuário do Deserto (Ex 25,31-40;31,8;35,14;3,17,24), provavelmente no Santuário de Silo (Jz 21,19), no Templo edificado por Salomão (1Rs 7,49;8,4; 2Rs 25,13-16: aqui não aparece na queda de Jerusalém para Nabucodonosor; e 2Cr 4,7), na visão de Jeremias (Jr 52,19); na reconstrução do Segundo Templo em Esdras (Esd 3,10-11) e em Judas (1Mc 1,21;4,49). Como objeto real está nas citações de Flávio Josefo, na Lepton de Matatias Antígono (37 a.C), em grafito sobre gesso numa casa judaica de Jerusalém (séc. I a.C), e no Arco de Tito em Roma. Neste último, a escultura em baixo relevo apresenta um objeto exuberante, cuja forma e detalhes apontam para a provável execução artística do candelabro judaico.

Palavras-chaves: Arte. Bíblia Hebraica. Antigo Oriente Próximo. Menorá.

#### **Abstract**

In the last twenty-five years there has been a paradigm shift in the classification of part of the archaeological collection (artifacts, panels, murals, paintings, etc.) that makes up the long period and vast territory applied to the rubric Ancient Near East. Led by the research and publications of archaeologists Irene Winter and Zainab Bahrani, the entire exuberance of the Ancient Near Eastern artistic production has been recognized. The course of my research is to propose the hypothesis that these new paradigms can be applied to the set of artifacts from the Southern Levant, the privileged locus of the narrative of the Hebrew Bible. The menorah is the object of the Desert Tent Sanctuary that has survived time and has archeological records and objects that point to its existence, beyond the literary testimonies. In the Hebrew

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFRRJ. Mestrando em Teologia pela PUC SP. E-mail: [diretor@icgfactal.org.br](mailto:diretor@icgfactal.org.br)

narrative, the menorah is present from the Desert Tent Sanctuary (Ex 25:31-40; 31:8; 35:14; 3:17,24), probably in the Sanctuary of Silo (Judg 21:19), in the Temple built by Solomon (1Kgs 7:49; 8:4; 2Kgs 25:13-16: here it does not appear in the fall of Jerusalem to Nebuchadnezzar; and 2Chr 4:7), in Jeremiah's vision (Je 52:19); in the rebuilding of the Second Temple in Ezra (Esd 3:10-11) and in Jude (1Mk 1:21;4:49). As an actual object it is in the quotations of Flavius Josephus, in the Lepton of Mattathias Antigonus (37 BCE), in graphite on plaster in a Jewish house in Jerusalem (1st century BCE), and in the Arch of Titus in Rome. In the latter, the sculpture in bas-relief presents an exuberant object, whose shape and highlights point to the probable artistic execution of the Jewish chandelier.

Keywords: Art. Hebrew Bible. Ancient Near East. Menorah.

## **Introdução**

O Objeto deste trabalho é a menorá, candelabro judaico do Templo de Jerusalém, que remonta, segundo a Bíblia Hebraica, ao Santuário do Deserto (Ex 31,1-11). A arqueologia contemporânea não pode dar sustento à hipótese de uma existência real deste candeeiro no período ao qual tradicionalmente se atribuí a o texto do Livro do Êxodo, em que aparece pela primeira vez. Da mesma forma, a crítica exegética põe o mesmo texto em período bem posterior, depois do Exílio da Babilônia, quando a saga da formação étnica dos hebreus é construída como elemento literário. Ainda assim, a menorá é um objeto encontrado desde o período de Matatias Antígono (cerca de 37 a.C) e o período Herodiano (séc I a.C).

Uma outra hipótese buscada é classificar a menorá como objeto de arte, tal qual o conjunto de artefatos do Antigo Oriente Próximo, reestudado e reclassificado pela crítica arqueológica contemporânea. Por se tratar de um objeto do Levante Sul, a hipótese se amplia, na medida em que esta região é tomada como periférica pelas obras importantes dos autores sobre o conjunto de material arqueológico comparado entre a Mesopotâmia e o Levante Sul.

### **1) O que é a menorá?**

Steven Fine diz que, por causa do texto de 25,31-40, a imagem é, seja na tradução ou no hebraico original, muito confusa.

Quando se pede aos estudantes que desenhem o que leem - ou ouçam atentamente quando se lê em voz alta - é praticamente impossível imaginar o que está sendo descrito.



A maioria dos estudantes concorda que a menorá é uma espécie de planta superdesenvolvida, completa com galhos, bulbos e flores. Os antigos rabinos conheciam este enigma ao lerem o texto bíblico, imaginando que Deus foi forçado a mostrar a Moisés um protótipo ardente do candeeiro, e que mesmo isso era muito difícil para ele, até que o artesão divinamente dotado, *Bezalel ben Uri* (literalmente “à sombra de Deus”, ou “filho da luz”), “cheio do Espírito de Deus, com habilidade e inteligência, com conhecimento e toda habilidade artesanal, para elaborar projetos, para trabalhar em ouro, prata e bronze, no corte de pedras para a fixação, e no esculpir madeira, para o trabalho em cada ofício” provou estar à altura da tarefa – tradução minha (FINE, 2016, p. 36).

## 2) A menorá é inspirada na árvore da vida?

O conceito da árvore da vida ou árvore sagrada aparece em vários mitos da antiguidade e é representado na arte antiga, especialmente no Antigo Oriente Próximo, como um símbolo religioso e mitológico (WIDENGREN, 1951; MEYERS, 1991). Para Hachlili, afirmar que esta árvore divina estilizada com seu fruto de vida (uma árvore de luz, uma árvore cósmica, ou um símbolo de vida e de imortalidade) tenha conexão com a menorá exige um salto teórico.

A descrição do objeto menorá não é uma questão fácil para quem está fora do período bíblico, quando as denotações técnicas dos vários artefatos poderiam ter sido mais claras. Um exemplo disso são os ramos. Não se pode tomar a imagem conhecida hoje da menorá como referência, porque a diferença entre a descrição ‘original’ presente em Ex 25,31-40; 31,8; 35,14; 3,17,24 e as outras onde a narrativa cita um (ou vários) candeeiro no templo (1Rs 7,49; 8,4; 2Rs 25,13-16; 2Cr 4,7; Jr 52,19; Jr 52,19; Esd 3,10-11; 1Mc 1,21; 4,49) demonstra que não existe um ‘design’ comum, nem mesmo provável. A menorá que conhecida tem uma forma tardia.

Mesmo assim, a tese de Hachlili não é consensual, pois há autores que apontam para essa possibilidade formal entre o modelo do candelabro judaico e a árvore da vida mesopotâmica (MEYERS, 1992). Todavia, esta disputa contribui pouco para definir o modelo da menorá, e segue sendo aquele reconhecido nos testemunhos arqueológicos do século I a.C., seja no formato de galhos circulares, seja na forma similar a um tridente.

### 3) Uma breve história da presença da menorá na Bíblia

A menorá é descrita em detalhes (não tão precisos) em Ex 25,31-40 e 37,17-24 como um dos objetos rituais do Tabernáculo. No Templo de Salomão, a menorá era, possivelmente, um dos objetos sagrados do Tabernáculo que foi trazido a Jerusalém pelos sacerdotes e levitas (1Rs 8,4). Dez menorás de ouro foram feitas para o Templo, possivelmente para iluminar o salão. Não é mencionada entre os despojos tomados por Nabuzardan na destruição do Primeiro Templo, em 586 a.C., por Nabucodonosor (2Rs 25,13-16). As menorás do Templo de Salomão provavelmente foram levadas para a Babilônia (Jr 52,19), que fala de menorás, no plural, da mesma forma que Flavio Josefo faz em *Antiguidades Judaicas* 10, 145-146 (JOSEFO, 1997). A reconstrução do Templo foi retomada por Esdras e Neemias, sem evidências de que a menorá estava entre os objetos devolvidos ao Templo (Esd 1,7-11). Uma nova menorá poderia ter sido moldada com base na forma da anterior. Josefo, em *Guerras Judaicas* 7,428-429 (JOSEFO, 1999), menciona uma menorá no templo de Onias em Leontópolis, no Egito, mas esta estava suspensa, e, por isso, não se parecia com a do Templo, que ficava numa base. Antíoco Epífanes saqueou o Templo e tomou seus objetos rituais, incluindo a menorá (1Mc 1,21). Após conquistar Jerusalém, cerca de 168 a.C., Judas, o Macabeu, limpou e renovou o Templo e acendeu as luzes (1Mc 4,48-50) em um candelabro improvisado. Esta menorá não foi feita de ouro, mas de ferro, segundo uma tradição preservada no Talmud Babilônico (RODKINSON, 1918).

Mais tarde, os Macabeus (1Mc 4,49-50; 2Mc 10,3) criaram objetos rituais novos, incluindo a menorá. Depois de conquistar Jerusalém em 63 a.C., Pompeu entrou no Templo, viu a mesa de ouro e apenas um candelabro sagrado, mas não o levou consigo, recorda Josefo em *Antiguidade Judaicas* 14,72 (JOSEFO, 1997). Em 54 a.C., Crasso fez o mesmo, saqueou o Templo, mas não levou os objetos rituais. A menorá ainda serviu no Templo de Herodes até sua destruição em 70 a.C. Com a destruição de Jerusalém e do Templo, seus objetos foram levados como despojos para Roma e exibidos na procissão triunfal de Tito, cf. *Guerras Judaicas* 5,216-217; 7,148-149 (JOSEFO, 1999).

#### 4) A menorá como objeto arqueológico

A narrativa da Bíblia Hebraica não ajuda quando se trata de dizer se havia apenas uma menorá como no relato de Ex, 25, ou se havia mais de uma como em 1Rs 7. Ademais, não é claro se a função da lâmpada do templo é necessariamente cültica, porque pode também ser tomada como um equipamento destinado à iluminação do ambiente. Em 1Sm 3,3, está escrito: "e a lâmpada de Deus ainda não se apagara. Samuel repousava no Templo do Senhor, onde se encontrava a arca de Deus" Se deduz que a iluminação usada no santuário de Silo tinha uma única lâmpada. Contudo, do ponto de vista arqueológico, esta forma era comum no Antigo Oriente Próximo para candelabros, bancadas de culto, bancadas de incenso e *thymiateria* feitas de cerâmica, bronze e pedra, e era usada em culto e ritual. Algumas vezes era feito a partir de duas ou mais unidades. Pode ser essa a razão para entender a prescrição bíblica que insiste nas várias partes da menorá: a base, o eixo e a decoração floral, porém todas feitas de trabalho martelado, ou seja, a partir de uma única peça. Ainda assim, resta que a menorá, como objeto arqueológico do período situado no final de Bronze e parte do ferro, não existe.

#### 5) A menorá como provável objeto de arte

Por outro lado, se existe uma possibilidade real de avaliar o objeto menorá como artefato arqueológico julgável como um objeto de arte, o ponto de partida precisa ser o candelabro usado no Segundo Templo, cuja descrição oferecida por Josefo e associada à escultura em baixo relevo do Arco de Tito podem dar uma dimensão aproximada de sua riqueza artística.

Um candelabro, igualmente feito de ouro, mas construído sobre um padrão diferente daqueles que usamos na vida comum. Afixado a um pedestal estava um eixo central, a partir do qual se estendia ramos esbeltos, uma lâmpada forjada sendo fixada na extremidade de cada ramo; destes havia sete, indicando a honra paga a esse número entre os judeus - *Guerra Judaicas* 7,148-149 (JOSEFO, 1999).

A descrição dada por Josefo é rica em detalhes, mas é a escultura do Arco de Tito, apesar de bem posterior (cerca de 70 d.C), quem dá uma riqueza de detalhes que demonstram a possibilidade efetiva de que a menorá do templo herodiano era um objeto artístico. Os detalhes da base ao eixo central, dos braços arqueados e segmentados com detalhes florais, os capiteis, etc., dão uma ideia da provável exuberância deste objeto.

### **6) A provável menorá do Segundo Templo – base e braços**

O que se pode dizer da menorá está diretamente ligado ao que foi este candelabro no Segundo Templo. As narrativas do Santuário do Deserto e o de Silo pertencem a uma construção literária tardia. Por outro lado, a menorá que se conhece hoje estava no Templo, e, mesmo que as narrativas monárquicas sejam também tardias, o Templo continua como um objeto arqueológico acessível. Mesmo assim, o ponto de partida para uma descrição do objeto precisa começar pela narrativa do Êxodo. Um desenho da menorá, portanto, deve começar pela base e pelo eixo. Segundo Ex 25,31, a técnica aponta que são feitos de trabalho martelado (HACHLILI, 2001). A presença de bases deste tipo na arte judaica é atestada pelo período do Segundo Templo. Há de se considerar o arranjo dos braços. Em Ex 25,35, há seis ramos saindo de seus lados, três ramos do candeeiro de um lado dele e três ramos do candeeiro do outro lado. O eixo que sobe a partir da base do candelabro constitui o ramo central dos sete braços da menorá. Os seis ramos aparecem em formato arqueado ou reto nos objetos arqueológicos. Numa menorá reconstruída, os braços estão uniformemente espaçados, curvando-se para cima paralelos um ao outro, e terminando na mesma altura. Não existem provas diretas para este arranjo no texto bíblico. A reconstrução é baseada em achados desde o final do período asmoneu até a destruição do Segundo Templo. A descrição de Flavio Josefo é uma fonte adicional, mas reflete o modelo de sua época. A descrição de Josefo em *Antiguidades Judaicas* 3, 144-146 (JOSEFO, 1997) é uma fonte adicional, mas reflete o modelo de sua época.

Outra parte são os elementos de ornamentação (Ex 25,33-36 e 37,20-21). A ornamentação da menorá, dos ramos e da unidade central, composta de segmentos florais integrados em sua construção, conjuga em grande parte a sua aparência oca.

No entanto, o texto não se refere a três elementos separados, mas descreve copos em forma de amêndoa. A descrição dos seis ramos no Êxodo especifica que cada braço da menorá tinha três "capiteis florais", sem, no entanto, indicar sua posição. Este tipo de "capitel florido" decora vários candelabros em povos vizinhos, como por exemplo, o trono sobre um relevo de Assurnasirpal II de Nimrud, um trono real de Tiglat Pileser III, e uma pintura de parede de Tel Barsip. Capiteis de folhas semelhantes aparecem em assírios e urartianos, na mobília secular e nos tronos junto ao apoio para os pés e mesas (WINTER, 1976).

Por fim, os acessórios de iluminação (Ex 25,37; 37,23). As lâmpadas foram feitas separadamente, mas foram incluídas no único talento de ouro puro destinado à menorá e seus acessórios (Ex 25,39;37,24). A descrição bíblica não especifica a forma destas lâmpadas, se eram simples vasos ou as típicas lâmpadas de óleo de argila salpicada. Os recipientes, ou lâmpadas, foram fabricados separadamente e depois acrescentados à menorá. O que se sabe dos desenhos disponíveis é que as luminárias da menorá do Segundo Templo assemelham-se a pequenos vasos, enquanto as que aparecem na menorá pintada acima do nicho da Torá na sinagoga de Dura-Europos apresentam as típicas lâmpadas a óleo usadas durante aquele período (PEPPARD, 2016).

## **Conclusão**

A menorá é um dos mais fortes símbolos do judaísmo moderno. Apesar da exegese textual situar os trechos da Bíblia Hebraica em que ela aparece como tardios, o candeeiro ritual é parte integrante dos elementos usados nos santuários dos povos do Antigo Oriente Próximo. Muitas dessas lâmpadas era ricamente ornamentadas. A menorá israelita não deve ter fugido a essa probabilidade. A forma da menorá tal e qual se conhece hoje segue o formato daquela usada no Segundo Templo, e aparece em moedas e grafitos em Jerusalém, por volta do século I a.C. É a mesma forma que está nos despojos da destruição de Jerusalém por Tito e que aparece no seu arco triunfal de Roma. É uma menorá pensada como objeto cúltilo, mas também como objeto de arte. Dos objetos do Santuário do Deserto ao Templo Herodiano é o único

que sobreviveu e atravessou os vinte séculos da era cristã, e continua sendo um símbolo da identidade judaica até hoje.

### **Referências**

FINE, Steven. *The Menorah – From the Bible to Modern Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

HACHLILI, Rachel. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum - Origin, Form and Significance*. Leiden: Brill, 2001.

JOSEFO (a), Flavio. *Antigüedades Judias – Libros I-XI – Edición de José Vara Donado*. Madrid: Akal, 1997.

JOSEFO (b), Flavio. *Antigüedades Judias – Libros XII-XX – Edición de José Vara Donado*. Madrid: Akal, 1997.

JOSEFO (d), Flavio. *La Guerra de los Judíos- Libros IV-VII*. Madrid: Gredos, 1999.

MEYERS, Carol L. *Lampstand*, *The Anchor Bible Dictionary* 4: 1992, p.141-143.

PEPPARD, Michael. *The World's Oldest Church Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*. Yale: Yale University Press, 2016.

RODKINSON, Michael. L. *Babylonian Talmud – Original Text Edited, Corrected, Formulated and Translated in into English*. Boston: The Talmud Society, 1918.

WIDENGREN, Geo. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1951.

WINTER, Irene J. *Carved Ivory Furniture Panels from Nimrud: A Coherent Subgroup of the North Syrian*. *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 11. Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 25-54.

## 37. O TERMO 'ĀFĀR COMO ADVERTÊNCIA SOBRE A CORRESPONSABILIDADE SOCIAL E POLÍTICA EM GN 3,1-19

### THE TERM 'ĀFR AS A WARNING ABOUT SOCIAL AND POLITICAL CORRESPONSABILITY IN GN 3.1-19

*José Geraldo de Gouveia<sup>1</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

#### **Resumo**

As relações humanas possibilitam as mais variadas interações. É o contato com o outro, com o diferente que estimula novas experiências e novos aprendizados. Aprendizagem supõe mudanças e novas conexões. A Bíblia trata desta questão logo no início, em Gn 3. Apresenta o ser humano recém-criado aberto às novas possibilidades. Contudo, novas possibilidades implicam novas responsabilidades. A proposta desta pesquisa é ressaltar no texto de Gn 3,1-19 a palavra 'āfār (poeira), cujo objetivo é lançar luzes sobre a preeminência da corresponsabilidade social e política. Existe um aspecto profundamente antropológico que pode ser lido nas entrelinhas deste texto. Trata-se da falta de responsabilidade do ser humano em assumir seus erros, que sutilmente o redator faz questão de descrever como um pano de fundo narrativo. Após comer da árvore do bem e do mal, o homem não assume a sua transgressão; culpa a sua companheira, criada por Deus. A mulher por sua vez se justifica alegando que fora seduzida pela serpente, obra também do Criador. Sendo assim, indiretamente o ser humano acusa seu Criador como o responsável por sua queda. Como o texto não apresenta outro personagem na 'fila literária', a serpente não teve condições de apontar outro(a) culpado(a) pelo erro cometido. Acabou se transformando numa espécie de 'bode expiatório'. Através do método de uma leitura sociológica, este artigo visa demonstrar a importância da responsabilidade individual como base para se chegar à uma corresponsabilidade coletiva, problema que persiste nas relações políticas atuais. Independentemente de alguma crença religiosa ou ideologia política, o ser humano, enquanto ser imanente, é 'āfār, constituído da mesma poeira, possuidor das mesmas necessidades básicas. Palavras-chave: Corresponsabilidade. Política. Humano. Poeira.

#### **Abstract**

Human relations make the most varied interactions possible. It is the contact with the other, with what is different, that stimulates new experiences and new learning. Learning implies changes and new connections. The Bible deals with this issue right at the beginning, in Gen. 3. It presents the newly created human being open to new possibilities. However, new possibilities imply new responsibilities. The purpose of

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia bíblica (Pontificia Università San Tommaso). josegeraldodegouveia@gmail.com

this research is to highlight in the text of Gen 3:1-19 the word *‘āfār* (dust), whose aim is to shed light on the preeminence of social and political co-responsibility. There is a deeply anthropological aspect that can be read between the lines of this text. It is about human beings' lack of responsibility to assume their mistakes, which the writer subtly makes a point of describing as a narrative background. After eating from the tree of good and evil, the man does not assume his transgression; he blames his companion, created by God. The woman, in turn, justifies herself by claiming that she was seduced by the serpent, also a work of the Creator. Thus, the human being indirectly accuses his Creator as the one responsible for his fall. As the text does not present another character in the 'literary line', the serpent was unable to point out another culprit for the error committed. It ended up becoming a kind of 'scapegoat'. Through the method of a sociological reading, this article aims to demonstrate the importance of individual responsibility as a basis to reach a collective co-responsibility, a problem that persists in current political relations. Regardless of any religious belief or political ideology, the human being, as an immanent being, is *‘āfār*, constituted of the same dust, possessing the same basic needs.

Keywords: Co-responsibility. Politics. Human. Dust.

## Introdução

A Bíblia já foi traduzida para as mais variadas línguas. Tal feito proporcionou que os textos bíblicos pudessem ser acessados por um número cada vez maior de pessoas. Todavia, quem já fez alguma tradução sabe o quanto é desafiador expressar em outra língua determinado texto na sua inteireza. "Traduzir é, ao mesmo tempo, dizer e aceitar a impossibilidade de dizer" (ALMENDRA, 2020, p. 77). Quando a tradução em questão é um texto antigo, envolvendo diversas culturas e línguas, como é o caso da Bíblia, o desafio é ainda maior.

O presente artigo aborda um tema bastante estudado, a queda do ser humano em Gn 3. Todavia, propõe uma reflexão sobre uma palavra que é indicativo da realidade humana: a palavra *‘āfār*. Este termo é empregado para descrever o tipo de terra com a qual Deus modelou o ser humano. É ainda usado para descrever o castigo imputado ao ser humano depois da queda. Percebe-se, contudo, que esta palavra é uma advertência ao ser humano que olha apenas seu próprio interesse, esquecendo-se da sua corresponsabilidade social.



## O conflito da síndrome de Deus Gn 3,1-19

O propósito desta pesquisa é provocar uma reflexão sobre o comportamento humano em Gn 3,1-19 a partir do texto bíblico na sua forma atual. Para tanto, faz-se necessário algumas considerações sobre as narrativas que descrevem a criação da humanidade. As narrativas que descrevem a criação do ser humano no livro do Gênesis, a saber, Gn 1,26-31 e 2,7, foram redigidas em contextos diferentes. O capítulo primeiro é uma narrativa atribuída a um redator sacerdotal (P), que se estende até Gn 2, 4a. Em seguida percebe-se clara mudança redacional, trata-se da tradição Javista (J). A partir do "v. 2,4b começa outro relato, que ocupará todo o restante do capítulo 2 e o capítulo 3. Esse relato é de outra mão [...]. Sem entrar em detalhes, podemos atribuir toda essa passagem à tradição J" (ARANA, 2003, p. 54). Entretanto, este estudo não irá abordar o problema das fontes ou tradições, até porque,

a datação tradicional das fontes sofreu uma reviravolta e a existência da fonte Javista é negada e poucos ainda a aceitam. A fonte Eloísta há muito tempo é negada e até mesmo a existência da fonte sacerdotal é colocada em questão. A investigação atual é marcada por um distanciamento da teoria documentária e por uma ruptura com a mesma (ARTUSO, 2012, p. 281).

Em Gn 1,26 o redator coloca na boca de Deus a seguinte afirmação: "Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra'". Fica evidente a importância dada ao ser humano, imagem do Criador. Todavia, isso implica em responsabilidades na mesma proporção. A incumbência do ser humano enquanto imagem de Deus, não é dominar de modo arbitrário as outras criaturas. É antes uma possibilidade de crescimento, de ser um pastor zeloso que cuida: "exercer o domínio sobre os animais é a melhor forma que o ser humano tem de permanecer humano, como mostra a fala sobre o pastor (Sl 23; Jo 10)" (WESTERMANN, 2013, p.27).

Em Gn 2,7.20, não obstante o contexto redacional diverso, o ser humano criado recebe também grande responsabilidade. Por um lado, é criado da terra, *ʿāḏāmāh*,

próximo dos outros seres. Contudo, tem permissão de nomeá-los. "Dar nome supõe conhecer a natureza e o destino de cada animal e expressá-los, e mostrar seu domínio sobre ele" (ARANA, 2003, p. 64). Entretanto, o redator coloca uma palavra para descrever a condição humana, que não aparece na criação dos outros seres vivos: *ʿāfār*. Todos os seres vivos são feitos de *ʾāḏāmā<sup>h</sup>* (Gn 2,19). O ser humano é feito de *ʿāfār min hā ʾāḏāmā<sup>h</sup>* (Gn 2,7), ou seja do 'pó' da terra. "Pó: Símbolo da mortalidade humana (3, 1 9)" (HAHN; MITCH, 2015, p. 37).

Os redatores bíblicos descrevem a criação do ser humano, cada um segundo seu contexto, porém, os dois mostram a importância e a responsabilidade que Deus confiou à humanidade. Homem e mulher são imagem do Criador, mas não são deuses. O ser humano nomeou outros seres, mas não os criou, portanto, não é senhor. Aqui tem início um conflito: a criatura humana é especial, um ser que tem poder de domínio, liberdade para nomear, entretanto, com poder relativo. Pode comer de todas as árvores do Jardim, exceto da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,16-17).

A liberdade humana é o principal fator de semelhança a Deus, através da qual o ser pode reger a sua trajetória e governar-se. Deus conferiu esta liberdade, permitindo aos seus filhos fazer aquilo que desejassem, mas vetou-lhes tocar nos frutos da "*árvore que está no centro do jardim*" (MAZZAROLO, 2011, p. 99).

O capítulo 3 do livro do Gênesis é o palco de um conflito entre a liberdade humana e as recomendações do Criador. A liberdade associada à vontade de ser como Deus não é tarefa fácil de ser administrada. Se por um lado o desejo de ser maior, de crescer é o gatilho que impulsiona a humanidade em suas conquistas, por outro este impulso pode se tornar uma síndrome incontrolável. "O descontrole não resulta em aperfeiçoamento pessoal, mas em conflito e destruição" (KIBUUKA, 2020, p. 118). A pretensão de ser como Deus foi e continua sendo um grande perigo. A história registra vários personagens que se autodivinizaram. No fim, contudo, descobriram somente que estavam nus, como no relato bíblico (Gn 3,10).

## A pretensão de ser como Deus se transforma em *āfār*

A liberdade é de fato uma característica que aproxima a humanidade do Criador. Contudo, liberdade supõe responsabilidade. A liberdade humana não é também absoluta, pois presume uma condição de criatura. O ser humano é imagem de Deus, mas é um ser criado, portanto, limitado.

O verbo usado na criação do homem é *yāṣār* [formar], que designa a atividade do oleiro que trabalha o barro. Deus forma (molda) o homem [*hā ʔāḏām*] do pó da terra [*ʕāpār min-hā ʔāḏāmā<sup>h</sup>*]. A relação entre *ʔāḏām* e *ʔāḏāmā<sup>h</sup>*, sendo este último termo o feminino gramatical do primeiro, destaca o estreito vínculo entre o homem e a terra. Em seu aspecto corpóreo, o homem é 'terreno' (KIBUUKA, 2020, p. 113-114).

O conflito presente em Gn 3, 1-19 tem por base exatamente a aspiração humana em se tornar como Deus, capaz de comer da árvore do bem e do mal, isto é, "versados no bem e no mal" (Gn 3,5b). "O importante era ser como deuses e ter o conhecimento que eles têm" (ARANA, 2003, p. 67). Este desejo de ser maior, ser como deus, em si, não é uma coisa ruim. A serpente, portanto,

não é referência nem a um ser mítico nem ao diabo. Ela não existe fora dessa cena como força falante e sedutora. A intenção do narrador com esse traço fabular é deixar claro para seus ouvintes que não está lhes oferecendo uma história do passado remoto, mas falando deles próprios, da força enigmática da tentação e da sedução que faz parte do existir como ser humano, da qual todo ser humano está ciente; ele aponta para um limite do ser humano (WESTERMANN, 2013, 40).

A questão é que o ser humano, pela própria condição de criatura não poderia se esquecer de sua realidade. Ter a pretensão de ser deus é arrogância. Arrogância tem como consequência a queda. O problema não consiste no desejo de ser maior, mas em não reconhecer os limites inerentes à condição de criatura. Ao 'comer' da árvore do bem e do mal, a realidade de criatura humana se apresenta, sua nudez é revelada. E a sentença do Criador, após a transgressão cometida confirma a condição terrestre do ser humano: a 'serpente' irá comer pó todos os dias de sua vida; o ser humano retornará ao pó (*āfār*) que é sua constituição enquanto criatura.

### **Por uma ética da corresponsabilidade**

A queda do ser humano não se deve somente à uma força externa, diabólica. Embora a serpente tenha sido apresentada como “o mais astuto de todos os animais” (Gn 3,1), inimiga de Deus e causa da ruína humana, a serpente é um dado mitológico, um símbolo de tentação que vai ao encontro do ser humano, “mas que só é eficaz quando desperta um sentimento que está adormecido em seu interior” (ARANA, 2003, p. 66). Este sentimento interno presente no ser humano fica mais evidente no desenrolar da narrativa.

Após a queda, inicia-se um diálogo entre Deus, o homem e a mulher. Com a serpente Deus não dialoga, apenas profere uma sentença. A partir do versículo 12 percebe-se claramente a dificuldade humana em assumir suas falhas. “O impulso de autopreservação é muito forte” (WESTERMANN, 2013, p. 42). À pergunta do Criador o homem responde com uma acusação: “A mulher que puseste junto a mim me deu da árvore e eu comi!” (Gn 3,12). Ora, quem criou a mulher foi Deus, logo a culpa não é do homem, mas daquele que criou a mulher. A interrogação continua e Deus questiona o comportamento da mulher. Esta também responde com a mesma ideia acusatória: “A serpente me seduziu e eu comi.” (Gn 3,13b). Deus criou todos os animais, inclusive a serpente, logo quem é o responsável pela tentação sofrida pela mulher? Deus.

Deus não interroga a serpente. No fundo já o fizera ao interrogar o ser humano. Percebe-se com isto a dificuldade humana no que diz respeito à uma ética responsável. É mais fácil acusar do que assumir um erro. É mais fácil transferir responsabilidades do que procurar a conversão. Com isto a falta se torna maximizada pela irresponsabilidade em não assumir o erro feito. Esta tendência humana perpassa insistentemente a história. Basta uma breve investigação histórica para se descobrir vários personagens que tiveram a pretensão de ser deuses. Imperadores, ditadores, de ontem e dos dias atuais. Também estes, normalmente tentaram e ainda tentam esconder a nudez. Às vezes, cobrindo-se com uma roupagem religiosa; outras vezes colocando a culpa naqueles que se relacionam com Deus de modo diferente. Estas atitudes não correspondem ao ensinamento contido no livro do Gênesis. Afinal,

Gênesis não nos apresenta a obra da criação como uma obra ecologicamente fechada, mas sim como uma verdadeira proposta de criação em permanente abertura e em permanente processo de fazer-se em contínuo [...] a posição mais audaz de Gênesis 1, 2 e 3 foi de ter se atrevido a assinalar, sem medo, qual a causa do mal na criação. Foi o egoísmo ou a tendência que sempre tem havido no ser humano de sempre olhar em favor de seus próprios interesses (SOUZA, 2013, p. 43).

De sorte que atitudes arrogantes e prepotentes revelam seres humanos que ainda não descobriram o que de fato são: humanos, seres singulares, mas ao mesmo tempo terra e pó. Esta realidade não pode ser negligenciada, caso contrário projetos grandiosos se tornarão *‘āfār*.

## Conclusão

A literatura do livro do Gênesis que trata da criação e queda do ser humano tem muito a ensinar sobre corresponsabilidade. Uma sociedade que insistir em relações sem compromisso responsável e ético no agir, estará fadada ao fracasso. Estas relações éticas precisam ser apreendidas e vividas nas primeiras experiências comunitárias. Se no plano individual o exercício da corresponsabilidade não for assumido, como aconteceu na narrativa bíblica de Gn 3, será difícil assumi-lo na família e na sociedade como um todo.

O resultado de relações sociais sem compromisso e sem um agir corresponsável não terá outra consequência senão o fracasso. Transferir a responsabilidade para outros, sobretudo para o diferente, pode ser uma sedução tentadora, mas descobrirá apenas a nudez de quem assim agir; e a única recompensa será a poeira, advertência presente na palavra *‘āfār*, constitutivo de cada ser humano.

## Referências

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987.

ALMENDRA, Luisa Maria. Traduzir a Bíblia: "...a impossibilidade de dizer". *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano XXVIII, n. 97, p. 65-78, set./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50990/pdf>. Acesso em: 02 out. 2021.

ARANA, Andrés Ibáñez. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: paulinas, 2003.

ARTUSO, Vicente. A Teoria documentária do Pentateuco. Aplicação e limites na análise de Nm 16-17. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XVI, n. 41, p. 279-300, maio/ago. 2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21667/21667.PDF>. Acesso em: 02 out. 2021.

HAHN, Scott; MITCH, Curtis. *O livro do Gênesis*. Campinas: Ecclesiae, 2015.

KIBUUKA, Brian. *A Torá Comentada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

MAZZAROLO, Isidoro. *Antigo Testamento*. Iniciação Teológica. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2011.

SOUZA, Geraldo de Oliveira. Uma leitura ética a luz de Gênesis 1- 3. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 35-44, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/Caminhando/article/view/4391/3786>. Acesso em: 02 out. 2021.

WESTERMANN, Claus. *O livro do Gênesis*. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013.

## 38. O LIVRO DE JÓ: UMA CRÍTICA AO ESTADO

### *THE BOOK OF JOB: A CRITICISM OF THE STATE*

*Lucas Merlo Nascimento*<sup>1</sup>

GT 5: Pesquisa Bíblica

#### **Resumo**

O artigo apresenta o livro de Jó enquanto crítica ao Estado em relação à sua responsabilidade junto aos socialmente fragilizados e excluídos. Metodologicamente, a crítica dá-se por meio da compreensão do lugar histórico do livro e das estratégias literárias que utiliza para caracterizar seus personagens, especificamente Jó. Tomamos como ponto de partida a contextualização do livro no período de dominação persa sobre Yehud, em que a situação de exploração econômica se tornou flagrante tanto por parte do império Persa quanto pelas elites jerusalemitanas. Desviando-se de uma leitura individualista dos personagens do livro, analisamos a descrição de Jó, que, enquanto personagem multirrepresentativo no complexo jogo narrativo, tipifica também o ancião-juiz. Tal descrição, quando consideramos a ambientação *intranarrativa* do livro, isto é, na projeção literária de uma sociedade baseada em sistema familiar, faz de Jó representante do Estado, e sua atuação ou ausência, uma crítica ao mesmo. A ação do ancião-juiz no sistema familiar equivale, numa estrutura monárquica, à função tipicamente atribuída ao rei, na ideologia real comum ao Antigo Oriente Próximo. Ambos representam, portanto, o Estado, em diferentes formas de organização social. Três elementos podem ser destacados na atuação e crítica ao Estado: a ação de Jó na praça da cidade a favor dos excluídos; Jó enquanto aquele que guarda a lei ao cuidar do "pobre, oprimido, órfão e viúva", e, teologicamente, Jó como aquele que imita a ação divina ao defender os socialmente e economicamente fragilizados. Ao ser caracterizado assim, o personagem apresenta-se como modelo e crítica à atuação do Estado.

Palavras-chave: Livro de Jó. Ancião-juiz. Socialmente e economicamente excluídos. Crítica ao Estado.

#### **Abstract**

The article presents the book of Job as a critique of the State regarding its responsibility towards the socially weakened and excluded. Methodologically the critique takes place through an understanding of the historical place of the book and the literary strategies it uses to characterize Job. We start with the contextualization of the book in the period of Persian domination over Yehud, when the situation of economic exploitation became flagrant with respect to Persian empire and the Jerusalemite elites. By diverting from an individualistic reading of Job, we analyze your description as a multi-representative character in the complex narrative game,

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião (UMESP). Faculdade Teológica Batista de São Paulo. merlo.lucas@hotmail.com

also typifies the elder-judge. When we consider the intranarrative setting of the book, that is, in the literary projection of a society based on a family system, makes Job a representative of the state, and his action or absence, a critique of it. The action of the judge-ancient in the family system is equivalent, in a monarchic structure, to the function typically attributed to the king, in the royal ideology to the Ancient Near East. Both represent, therefore, the State, in different forms of social organization. Three elements can be highlighted in the performance and critique of the State: Job's action in the town square in favor of the excluded; Job as the one who keeps the law by caring for the "poor, oppressed, orphan, and widow", and, theologically, Job imitating divine action by defending the socially and economically weakened. By this characterization, Job is presented as a model and critique of the actions of the State. Keywords: Book of Job. Elder-judge. Socially and economically excluded. Critique of the State.

## **Introdução**

O presente artigo desenvolve um caminho bíblico-teológico a partir do livro de Jó a fim de construir uma crítica ao Estado. Por "crítica ao Estado" não se entende sua negação, mas o estabelecimento de critério para sua avaliação e validação. Essa aproximação ao livro de Jó pressupõe uma leitura político-literária, isto é, a compreensão de como as relações e papéis de poder são descritas e propostas na teia literária, considerando o contexto de escrita do livro. Assim, desvia-se de uma leitura filosófico-literária da obra, na qual a mesma é tida como discussão literariamente construída da questão da teodiceia a partir do sofrimento individual. Esclarece-se que ambas as leituras não se excluem e podem fecundar-se mutuamente. Porém, para a discussão proposta, concentraremos nossa atenção à dimensão político-literária.

A fim de construir essa trilha bíblico-teológica em sua dimensão de crítica política, atendamos para aquilo que é mais natural ao texto, a saber, sua característica literária. Na construção da trama da obra, nossos olhos se voltam para a complexidade e multirrepresentatividade do personagem Jó. Tal complexidade e multirrepresentatividade pode ter relação com a complexa história de construção do livro. Ainda assim, não se deveria tomá-la como acidente histórico, senão como construção literária do personagem que vai se complexificando a partir dos diferentes contextos de produção e transformação do livro. Assim considerado, o personagem Jó é descrito como inocente e passivo, ainda que irado e desafiador,



pobre e socialmente desprezado, ainda que outrora rico, honrado e influente. Nestas muitas formas de representação, o personagem Jó encarna e representa diferentes grupos sociais.

Na construção da crítica ao Estado proposta, a percepção das representações do personagem Jó une-se à compreensão do contexto político-social da obra, a partir da qual as características literárias ganham concretude. Os condicionamentos entre análise literária e compreensão contextual apresentam-se como elementos metodológicos importantes.

A essa altura faz-se importante um alerta. O papel do biblista e teólogo em terras latino-americanas certamente força este a enxergar seu próprio contexto, uma vez que o mesmo não pode, por sua própria violência explícita, ser desconsiderado. Tendo seu próprio contexto no horizonte, o biblista precisa reconhecer as distâncias de conceitos como sociedade, política e Estado que se apresentam no horizonte do texto antigo em relação ao uso contemporâneo. Tal alerta permite tanto um olhar mais objetivo para o texto como uma construção crítica mais sólida para os problemas do contemporâneo.

### **Contexto do Livro de Jó**

O livro de Jó tem seu assentamento histórico no contexto de dominação persa e grega, entre os séculos V-III a.C (SCHÖNBERGER, 2003, p. 301-302; GERSTENBERGER, 2014, p.375; KNAUF, GUILLAUME, 2010, p.607-609; LORENZIN, 2020, p.78). A obra pressupõe o conhecimento quanto aos caldeus (Jó 1,14-17), a existência de alguns salmos (Sl 8,5, cf. Jó 7,17; Sl 137,9, cf. Jó 16,12; Sl 139, 8-10, cf. Jó 23,9 - SCHMID, 2013, p.196), e a influência da teologia da retribuição da tradição deuteronomista (STADELMANN, 1997, p.15), que apontaria para um contexto tardio. Sem desprezar os possíveis desenvolvimentos posteriores do contexto de dominação grega (Jó 28+32-37, cf. SCHMID, 2013, p.234-235; SELLIN, FOHRER, p.461-462, cf. ainda ROSSI, NASCIMENTO, 2021, p.8-10), a compreensão da dominação persa contribuirá para a iluminação do texto.

O Império Persa possuía um sistema administrativo e econômico bastante sólidos. A administração fundamentava-se em divisões territoriais de diferentes

níveis (satrapias, províncias e distritos), que possuíam funcionários com hierarquia equivalente. Apesar da tolerância religiosa e cultural dos persas (ROSSI, 2020, p.11), o sistema econômico era bastante violento. A necessidade de conversão dos produtos em moedas, as taxas sobre diferentes produtos e serviços, a necessidade da existência do excedente de produção para o aquecimento do comércio eram caminhos para a diferenciação socioeconômica e para o empobrecimento de parte da população (ROSSI, 2005a, p.106-108; GERSTENBERGER, 2014, p.71-71). Na Judeia, o Templo, aliado do Império, estabeleceu-se como centro de captação de recursos, desdobrando-se na diferenciação social do sacerdócio como elite (ROSSI, 2020, p.14). Exemplo das dificuldades socioeconômicas decorrentes pode ser encontrada no livro de Neemias:

Uns diziam: "Somos obrigados a penhorar nossos filhos e nossas filhas para recebermos trigo, para podermos comer e sobreviver." Outros diziam: "Temos que empenhar nossos campos, vinhas e casas para recebermos trigo durante a penúria." Outros ainda diziam: "Tivemos que tomar dinheiro emprestado penhorando nossos campos e vinhas para pagarmos o tributo do rei; ora, temos a mesma carne que nossos irmãos e nossos filhos são como os deles: no entanto, temos que entregar à escravidão nossos filhos e filhas; e há entre nossas filhas algumas que já são escravas! Não podemos fazer nada, porque nossos campos e nossas vinhas já pertencem a outros." (Ne 5,2-5, BJ, 2002)

### **Diferentes níveis da crítica**

Neste contexto de produção, considerando as violências econômicas vividas por meio da complexa administração persa, o livro de Jó pode ser compreendido por meio das críticas que faz à sociedade enquanto desenvolve-se literariamente. Para chegar à crítica ao Estado, é necessário compreender outros dois níveis: a crítica ideológica e social.

Por crítica ideológica entende-se a contraposição à teologia da retribuição. Esta última está encarnada nas falas dos amigos de Jó, Elifaz (Jó 4-5; 15; 22), Bildade (caps. 8; 18; 25), Zofar (caps. 11; 20), enquanto a crítica apresenta-se nas falas intercaladas do próprio Jó (Jó 6-7; 9-10; 12-14; 16-17; 19; 21; 23-24; 26-27). Em suas falas, o personagem Jó apresenta questionamentos às explicações teológicas

que visavam “naturalizar” o empobrecimento e sofrimento humano, desenvolvendo, na forma de diálogos, questionamentos à teologia da retribuição e ao quietismo quanto ao sofrimento (ROSSI, 2005b, p.14-17). Assim, a crítica ideológica literariamente produzida no complexo dos diálogos entre Jó e seus amigos visava minar as “razões teológicas” que tinham como resultado a manutenção e justificação das desigualdades socioeconômicas e da existência de pessoal socialmente excluídas.

Um segundo nível de crítica feita no livro é socioeconômica, isto é, não apenas o esclarecimento das ideias que visam a manutenção desse “jeito de ser” da sociedade, mas a denúncia das pessoas que promovem as violências, assim como a explicitação das vítimas das mesmas. Esse nível da crítica que o livro faz pode ser notado com bastante clareza em Jó 24, no que Grenzer (2005) chamou de “análise poética da sociedade”, ou seja, a denúncia dos problemas sociais descritos em forma poética. Neste, o *modus operandi* baseado em “roubo de terras e animais”, “perversão da justiça” recai sobre “órfãos e viúvas, pobres e oprimidos” (Jó 24,2-4), categorias típicas dos socialmente excluídos na legislação e literatura profética da Bíblia Hebraica. Esses sobre quem as violências recaem têm sua vida inviabilizada: fome, falta de moradia e frio ameaçam constantemente (Jó 24,5-12). Tais violências são perpetradas por aqueles que agem às escondidas com seus crimes (Jó 24,13-17).

### **Rumo à crítica ao Estado**

Uma vez consolidadas as críticas ideológica e socioeconômica, a dinâmica do livro de Jó permite avançar rumo a uma crítica do Estado, isto é, do exercício do poder. Assim, não apenas a denúncia da ideologia e das ações que promovem as violências sociais, mas também a explicitação de ações e estruturas que poderiam combater tais violências, e que, em suas ausências, não o fazem. Para tanto deve-se considerar a mudança na compreensão do personagem Jó. Se para a crítica ideológica e socioeconômica o personagem Jó é identificado com os que sofrem violências, ainda que acusado por seus amigos de ser um dos que promovem a violência (o “perverso” típico), para a crítica ao Estado é necessário reconhecer outra caracterização de Jó – aquele que outrora exercia poder sobre a comunidade.

Essa caracterização de Jó aparece em Jó 29-31, como retrospectiva de sua vida pregressa (Jó 1). Uma vez que a *ambientação intranarrativa* do livro é assemelhada às narrativas patriarcais, as estruturas e exercício de poder são descritas a partir das relações de uma sociedade familiar. O personagem Jó é caracterizado, por exemplo, como Abraão, com muitos animais, filhos e religião familiar. Considerando esse contexto intranarrativo, a atuação de Jó como “ancião-juiz” da comunidade é marcada pela intervenção na sua sociedade. Tal intervenção é caracterizada pela benção divina (Jó 29,2-6), pelo cuidado com os socialmente fragilizados nas portas da cidade (29,7-17) e seu compromisso de integridade perante a lei (Jó 31). Neste contexto, nota-se o destaque às categorias propriamente socioeconômicas em direção às quais Jó atua: pobres, órfãos, viúvas, as mesmas identificadas em Jó 24.

As características da ação de Jó são assemelhadas à ação dos reis, quando considerada uma organização social monárquica. Assim, a atuação do personagem Jó no contexto *intranarrativo* carrega marcas da ideologia real do Antigo Oriente Próximo presente no *contexto extranarrativo*. O ancião-juiz e o rei, em diferentes formas de organização social<sup>2</sup>, eram responsáveis pela manutenção da ordem social e cuidado aos socialmente fragilizados, ao menos em nível de construção ideológica. Encontramos traços da ideologia real espalhados pelo crescente fértil. Assim Walton (2021, p.300) sintetiza:

A principal responsabilidade do rei no mundo antigo era manter a ordem na parte do cosmo que ele poderia influenciar: seu reino. No Egito, isso é expresso no objetivo de estabelecer a *maat*. [...] Na Mesopotâmia, o prólogo da Estela de Hamurábi expressa a responsabilidade do rei quando proclama: “Fiz a terra falar com justiça e verdade, e melhorei o bem-estar do povo”. Um milênio depois, os reis assírios estavam fazendo a mesma afirmação quando Assurbanipal afirma que os deuses o criaram com as mesmas qualidades. Em Israel, o mandato do rei era estabelecer o juízo e justiça. Linguajar semelhante aparece na inscrição fenícia de Yahimilk, um rei de Biblos que viveu no século 10.

---

<sup>2</sup> Com isso não se quer dizer que tais instituições não tenham convivido, apenas que, em diferentes formas de organização social, possuíam funções semelhantes. Porém a instituição e desenvolvimento da monarquia não faz desaparecer as formas de organização social familiares.

Na Bíblia Hebraica encontramos traços dessa ideologia, por exemplo, na proteção e filiação divina (2Sm 7; Sl 89,20+, Sl 2, Sl 110) e no cuidado com os socialmente fragilizados (Sl 72; Pv 31,1-9) que espelha a ação do próprio Deus (Sl 99,4; Sl 146; Is 33,5). Menos destacado é sua submissão em relação à lei, instituição tardia (Dt 17,14-20). Nesta direção, Kessler (2009, p.150-151) destaca que a figura do rei, em uma sociedade estratificada complexa, teria a possibilidade de intervenção nas relações socioeconômicas que levam ao empobrecimento. Isso porque a estrutura monárquica existe anteriormente às relações econômicas mais complexas. Assim, destaca-se a responsabilidade do rei na ideologia real do Antigo Oriente Próximo quanto ao cuidado com os socialmente fragilizados.

## Conclusão

A fusão entre a descrição do personagem Jó, enquanto aquele que exerce o poder em proteção dos socialmente frágeis, com a ideologia real presente no Antigo Oriente Próximo, na qual caberia ao rei a mesma função, permite a construção de uma crítica ao Estado, quanto à sua ausência ou desvio de atuação. Jó, o ancião-juiz, no *contexto intranarrativo* espelhando a ideologia real, no *contexto extranarrativo*, e serve como modelo de validação do exercício de poder. Neste sentido, a descrição de Jó como aquele que já não exerce sua função é um caminho para a construção da crítica que, passando pela ideologia e pela sociedade, questiona o Estado.

## Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada*. São Paulo, Paulus, 2002.

KESSLER, Rainer. *História Social do Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.

KNAUF, Ernst Axel; GUILLAUME, Philippe. Jó. In.: RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura, teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 601-613.

LORENZIN, Tiziano. *Livros Sapienciais e Poéticos*. Petrópolis: Vozes, 2020.

ROSSI, Luis Alexandre Solano. *Sob as botas do Império Persa*. Rev. Dimensões. v.17, 2005a.

ROSSI, Luis Alexandre Solano. *A falsa religião e a amizade enganadora – o livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005b. p.105-115.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. A pax pérsica: o contexto imperial persa. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. v.81, n.1, 2020.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. NASCIMENTO, Lucas Merlo Nascimento (orgs.) *O livro de Jó: leituras e reflexões*. São Paulo: Recriar, 2021.

SCHMID, Konrad. *História da literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHÖNBERGER, Ludger Schwienhorst. *O livro de Jó*. In.: ZERNGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

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

STADELMANN, Luís I. J. *Itinerário espiritual de Jó*. São Paulo, Loyola, 1997.

WALTON, John. *O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

## 39. QUE TIPO DE HOMEM É O PROFETA E SUA IMPORTÂNCIA HOJE EM ABRAHAM

HESCHEL

WHAT KIND OF MAN IS THE PROPHET AND HIS IMPORTANCE TODAY IN ABRAHAM

HESCHEL

Narcélio Ferreira de Lima<sup>1</sup>

GT 5 – Pesquisa Bíblica.

### Resumo

O filósofo e teólogo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972) compreendeu os(as) interlocutores(as) da Bíblia Hebraica como pessoas do *pathos* divino (*homo sympathetikos*). A presente reflexão intenciona aprofundar essa perspectiva através de uma hermenêutica sobre alguns conceitos de sua tese doutoral (1936) que aborda a consciência profética e traçar análise exegética de algumas perícopes bíblicas para exemplificar de que maneira a profecia bíblica e o ato profético podem iluminar as sociedades contemporâneas na luta por misericórdia e justiça. Nesse horizonte, o profeta hebreu nos aparecerá como uma personalidade "sui generis" frente às demais figuras que se relacionam à voz de alguma divindade ou à predição do futuro frente ao mundo extra bíblico. Na análise dessas experiências registrada na Bíblia, verificamos que é a vocação divina que realmente define os profetas veterotestamentários e que os mesmos se identificam não simplesmente como "mensageiros", mas também com diversos outros atributos alegados para si, sobretudo o de "testemunhas". Por fim, fazemos a associação dessas figuras ao gênero humano na relação transcendental entre Deus e o ser humano, na mesma dignidade e ética em prol da transformação social, movendo-se do êxtase à ação. Uma justa concepção dessa experiência e movimento mostra-nos que os profetas e profetizas continuam vivos(as), despertando a imaginação e fidelidade de nossos contemporâneos, especialmente onde impera o desconhecimento da voz de Deus, a insensibilidade à maldade e o apego ao poder.

Palavras-chave: Heschel. Profeta. Profecia. Pathos. Simpatia

### Abstract

The Jewish philosopher and theologian Abraham Joshua Heschel (1907-1972) understood the interlocutors of the Hebrew Bible as persons of divine *pathos* (*homo sympathetikos*). The present reflection intends to deepen this perspective through hermeneutics about some concepts of his doctoral thesis (1936) that addresses the prophetic conscience and outlines an exegetical analysis of some biblical pericopes to exemplify how biblical prophecy and the prophetic act can illuminate societies contemporaries in the struggle for mercy and justice. In this horizon, the Hebrew prophet will appear to us as a "sui generis" personality in front of the other figures

---

<sup>1</sup> PUC GO. Graduado em Filosofia e Teologia (Faculdade Católica de Fortaleza).  
Mestrando em Ciências da Religião (bolsista Capes). fraternascelius@gmail.com

that are related to the voice of some deity or to the prediction of the future in front of the extra-biblical world. In the analysis of these experiences recorded in the Bible, we find that it is the divine vocation that really defines the Old Testament prophets and that they identify themselves not simply as "messengers", but also with several other attributes alleged for themselves, especially that of "witnesses". Finally, we associate these figures within the human race in the transcendental relationship between God and the human being, in the same dignity and ethics in favor of social transformation, moving from ecstasy to action. A fair conception of this experience and movement shows us that the prophets and prophetesses are still alive, awakening the imagination and fidelity of our contemporaries, especially where the ignorance of God's voice, the insensitivity to evil and the attachment to power prevail.

**Keywords:** Heschel. Prophet. Prophecy. Pathos. Sympathy

## Introdução

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) trouxe para o campo acadêmico um objeto até então desconhecido: o mundo interior dos profetas hebreus sob uma ótica fenomenológica, concluindo que tal experiência é tomada por um *pathos* divino, categoria esta que acreditamos bem resumir toda sua doutrina e escritos. Trata-se da "característica fundamental da realidade divina, presente na consciência dos profetas. A simpatia é sua atitude ou resposta à essa realidade" (HESCHEL, 1973b, p. 09), sendo, portanto, a ponte que diminui o abismo entre Deus e o ser humano.

Em primeiro lugar, Heschel viu no profetismo veterotestamentário uma estrutura *sujeito-objeto*, onde ilustra a ideia bíblica de que o "Deus vivo" é o sujeito supremo de toda a realidade<sup>2</sup>. Para os gregos, a realidade se dá no pensamento. Para os israelitas, a realidade trata-se de um encontro do Deus que busca os seres humanos, da grata surpresa de ser procurado e encontrado pelo divino.

Nosso desafio nada mais é que elaborar uma redefinição do que seja o profeta a partir do espírito da Sagrada Escritura e dos *insights* de Abraham Heschel para relacionarmos melhor a profecia da contemporaneidade e investigar seu papel e importância para nosso atual contexto social, político e religioso, a partir das perguntas pelo que os profetas se autoatribuíram, o que quiseram obter e aonde quiseram chegar, sublinhando a *ética* e *compaixão* dessas grandes figuras bíblicas,

---

<sup>2</sup> O deus dos filósofos gregos é sublime demais para se relacionar com os humanos, já o dos profetas se mostra preocupado e solidário para com as questões humanas. Embora permaneça "O Santo", separado, transcendente, mostra-se, sobretudo, pai e amante de todos(as) antes que senhor, rei e juiz.



para que essas duas visões poderosas nos forneçam alguma referência para a humanidade, muitas vezes desesperançada e carente de sentido.

### **O profeta não é somente um profeta**

Na história da humanidade ou na de Israel, a grande figura que se destaca nas relações do ser humano com uma divindade ou com sua voz é, sem dúvidas, a dos profetas. Mas também estes são, de modo geral, ligeiramente associados à predição do futuro. Isso acontece porque, desde as fontes mais antigas, isto é, do mundo e literatura grega, o *prophetes* era o personagem sensível ao mundo divino que interpretava para as demais pessoas a voz de um(a) deus(a) e, muitas vezes, essa mensagem lhe chegava de forma inarticulada. Cabia ao profeta/ profetisa interpretar o oráculo que, na maioria das vezes, continha uma mensagem relacionada ao futuro.

Assim, a imagem deste personagem foi transmitida ao longo da história como de uma pessoa exótica, um extático, médium, "porta-voz", visionário ou adivinho. Na Sagrada Escritura, algumas dessas realidades não estão ausentes de seu movimento profético, no entanto, há distinções muito evidentes. Em primeiro lugar, o profeta é

antes de tudo, alguém que foi chamado. É o chamado que define realmente o profeta. Sua vocação nasce no meio de um povo também eleito. É no meio deste povo que se deve entender o sentido da vocação profética: orientar Israel para que caminhe na fé e na obediência diante do Senhor (SCHÖKEL; SICRE, 1988, p. 31).

Não se exclui da profecia bíblica as perspectivas futurísticas ou escatológicas, no entanto, seu valor mais relevante se dá no momento presente, porque sua importância é comunicar uma visão divina e a nostalgia do conhecimento de Deus, conforme observou André Neher (1975, p. 9). É nesse sentido que o profeta também é um *ponto de vista*, e ele será distinguido de seus contemporâneos por ser portador de uma visão especial: a visão de Deus. Acreditamos que a visão e a palavra não atuam ou incitam, necessariamente, ao conhecimento do futuro, mas revelam as vontades de Deus, elas querem comunicar o absoluto, evidenciando aqui a relação entre a eternidade e o tempo, o diálogo entre Deus e o ser humano.

A Bíblia não utiliza apenas um termo para designar o profeta hebreu. Sicre (2016) mostra que este pode ser identificado com os termos hebraicos para vidente (*ro'eh*), visionário (*hozeh*), homem de Deus (*'ish 'elohim*), profeta (*nabî*) ou uma visão desse conjunto trazida pela tradição posterior. Heschel reconhece não haver consenso no que concerne à origem da palavra hebraica *nabî*, o que tem gerado muita disputa e a questão permanecendo obscura. Apenas observa que a forma verbal *nibá* ou *hitnabé* parece estar em conexão com o verbo *nabu* (chamar) e

*Nabi*, passivo como *mashiach*, "ungido", *nathin*, "uma pessoa dada ao templo como serviçal", *asir*, "prisioneiro", parece denotar uma pessoa que é objeto passivo de uma ação exterior. *Nabi*, então, significaria, literalmente, alguém que é chamado (por Deus), alguém que tem uma vocação (de Deus), assim como alguém que está sujeito à influência de um demônio ou deus falso e que retém a condição imposta sobre si por esse chamado ou influência (HESCHEL, 1973b, p. 189).

Como vimos, o uso grego recorrente do termo *prophetes* ou do latino *propheta* não seria o mais acertado para o protótipo bíblico, até porque o contato com adivinhos ou astrólogos por parte dos israelitas é abominável aos olhos do Senhor (Dt 18,14-18). Somente os profetas de Israel alegaram falar em nome do Criador dos céus e da terra, eles não são adivinhos, agoureiros, extáticos, possuídos, mas vocacionados.

Em resumo, "o profeta não é somente um profeta. É também um poeta, um pregador, um patriota, um estadista, um crítico social, um moralista" (HESCHEL, 1973a, p. 21), uma personalidade *sui generis*. É ter a capacidade de ir além do êxtase, agindo com passos largos para salvar o povo, é ser afetado e afetar aos(as) outros(as) com o poder do *pathos* divino. Por isso, suas palavras começam a queimar aonde falta consciência e, raras vezes, sua experiência religiosa se dá de modo privado.

### **A experiência interior registrada na Bíblia**

Para melhor ilustrar o que estamos tratando, Heschel recorre a algumas das principais experiências bíblicas que exprimem seu estado interior. Essa aproximação

pode ser encontrada no primeiro tomo de sua obra "Los Profetas" (1973a) e em nosso livro "O mundo interior dos profetas bíblicos" (2021) na seguinte ordem: *Amós, Oseias, Isaías, Miqueias, Jeremias, Habacuc e Deutero-Isaías*. Vejamos.

Amós, homem de alma e linguagem simples, embora confesse: "Não sou um profeta, nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros" (Am 7,14), tem profunda consciência de sua vocação profética: "Iahweh tirou-me de junto do rebanho e Iahweh me disse: 'Vai, profetiza a meu povo, Israel!'" (Am 7,15). Ele está tão envolvido com a revelação que sua mensagem e resposta confundem-se.

Oséias nos deixa expressões supremas da visão de um Deus subjetivo, linguagem cara aos profetas, como também diversas reações acidentais do *pathos* divino da relação entre Deus e ser humano (Os 11,1). "Sua mente se encontrava poderosamente afetada pela amargura de Deus, refletida em sua própria experiência simpática" (HESCHEL, 1973a, p. 121), por isso, seria injusto classificá-lo como "profeta de desgraças", esquecendo seus apelos à conversão do povo.

Isaías se encontra com semblante de angústia, pois se depara com o cinismo e loucura de seu povo. Seu sentimento parece confundir-se com a angústia divina, ele não levanta perguntas, mas uma exclamação, de quão maravilhoso é o mundo que Deus criou e quão horrível é o mundo que os homens têm feito! O Deus de Isaías "é, sobretudo, um Deus de justiça, não um mero protetor" (HESCHEL, 1973a, p. 187).

Em Miqueias, a palavra de Deus tem sabor amargo em sua alma, pois é notório o pesar e tristeza de suas sentenças. Um grande ensinamento trazido por ele é a apropriação da profecia, notória pela utilização frequente da primeira pessoa do singular, onde se fala como indivíduo (Mq 6,6-8). Nada se sabe de sua vida particular e relato vocacional, mas suas palavras deixam transparecer a consciência que ele tinha de sua missão.

Jeremias tem uma alma dolorida em torno da melancolia. Suas duras e constantes palavras de ameaça e destruição, mais do que nos outros profetas, já o fez conhecido como "profeta da ira", no entanto, é o homem seduzido e apaixonado por seu Deus (Jr 20,7), pois "sente tanto a atração como a coerção de Deus, a atração e a pressão, o encanto e a força. Tem consciência tanto da identificação voluntária como da capitulação forçada" (HESCHEL, 1973a, p. 213). É certo que o profeta também experimenta momentos de felicidade e prazer (Jr 15,16). "Era por natureza

gentil e compassivo e a missão que devia realizar lhe resultava desagradável ao extremo, deixou-lhe contencioso, impaciente, irascível" (HESCHEL, 1973a, p. 228).

De Habacuc resta-nos poucas pistas de sua vida interior, por sinal alarmada e atormentada, porque para ele é evidente a angústia diante da prevalência do mal e da violência. É daqui que se origina o conhecido "escândalo de Habacuc": o profeta não se confronta com sua fé, mas com o próprio Deus. "Sentir ao Deus vivente é experimentar bondade, sabedoria e beleza infinita" (HESCHEL, 1973a, p. 260). Ele experimenta uma sensação de júbilo unida à tensão profética, pois o profeta é aquele que pode sofrer, mas também o sujeito que se regozija no Senhor (Hab 3,17-18).

Por fim, Deutero-Isaías (Is 40-66)<sup>3</sup>, "é profecia temperada com lágrimas humanas, mesclada com uma alegria que cura todas as cicatrizes e faz possível uma maneira de entender o futuro apesar do presente" (HESCHEL, 1973a, p. 263). O tom agora é de esperança e ansiedade pela salvação de todo o mundo, revelando um Deus *Criador-redentor*, nos rendendo uns dos trechos mais estudados do Primeiro Testamento, ou seja, os "Cânticos do Servo" (capítulos 42, 49, 50, 52 e 53).

### **Os profetas no mundo de ontem e de hoje**

É sabido que, muito dificilmente, uma sociedade ou cultura não tenha conhecido alguma figura que se relacione à voz de um deus ou mesmo à predição de coisas futuras. Os profetas hebreus são importantes porque nos trouxeram a Bíblia e iluminaram gerações por mais de três milênios. Estar em contato com suas palavras é se ver exposto e sacudido em nossa indiferença, "para permanecer silencioso ante tais golpes seria necessário estar feito pedra" (HESCHEL, 1973a, p. 26).

Os profetas se viam moralmente inadaptados em muitas situações, não foram demagogos e populares, justamente porque se opuseram ao *status quo* das sociedades em que viveram, "os profetas eram revolucionários. Os profetas não buscavam o aplauso do Sistema. Clamavam por justiça, honestidade, misericórdia e

---

<sup>3</sup> Heschel (1973a, p. 261-263) considera "Deutero- Isaías" toda obra posterior a esse profeta do século VIII a.e.c, ou seja, os capítulos 40 a 66, aqui abordados.

amor" (MEYER, 1973a, p. 10), por isso, sua mensagem se torna sempre viva e atual, tocando as questões centrais entre Deus e o ser humano.

A profecia não se diz, vive-se, por isso, a teologia hescheliana sublinha a ética e compaixão dessas figuras que podem ser consideradas as testemunhas e confidentes do Senhor, por isso, "guias da humanidade". Mas também não se pode esquecer que eles foram profundamente humanos, onde a palavra de Deus pôde se transverberar na palavra humana, encarnando em si a vida de Deus e a de seu povo.

O profeta é um vigia, servo, mensageiro de Deus, provador e testador, "não obstante, sua verdadeira grandeza consiste em sua habilidade de prender a Deus e ao homem em um mesmo pensamento" (HESCHEL, 1973a, p. 62). A palavra de Deus no eco desses profetas revela uma continuidade histórica na qual a Bíblia é apenas uma parte que nos convida a uma constante atualização, diante Daquele cuja palavra é eterna e que perdura de geração em geração (Sl 119,89-90).

Em um mundo estilhaçado e enfermo, insensível à voz divina e apegado às falsas sensações de segurança, liberdade e poder, se quisermos que a nossa tradição judaico-cristã continue hoje relevante, então se faz indispensável recorrermos aos profetas e novamente escutá-los, ou melhor, pensar e atuar como eles.

## Conclusão

Na perspectiva hescheliana, o profeta é, sobretudo, o homem do *pathos*, e sua principal missão é comunicá-lo com coragem e ação, tornando-o com isso um *homo sympathetikos*, em contraste com os sábios estoicos (*homo apathetiko*), esses últimos que almejavam a vida humana livre de perturbações emocionais. O profeta é alguém que foi encontrado e surpreendido, sendo definido, assim, por uma vocação divina: "Tu me seduziste, lahweh, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste" (Jr 20,7).

A figura dos profetas pode ainda iluminar as sociedades e culturas de nosso tempo, pois a crescente onda de violência e a fome no mundo, por exemplo, são fortes indicadores da eterna validade da mensagem dos profetas hebreus.

A humanidade encontra-se cada vez mais carente de figuras proféticas que possam despertar a imaginação e fidelidade de nossos homens e mulheres,

sobretudo no tocante à voz de Deus e busca de sentido da vida. “A profecia tem cessado; os profetas perduram e somente se pode ignorar-lhes com o risco de nosso próprio desespero. Cabe a nós decidir se a liberdade é autoafirmação ou resposta a uma demanda; se a situação final é de conflito ou de inquietude” (HESCHEL, 1973a, p. 31).

### Referências

ALONSO SCHÖKEL, J; SICRE DÍAZ, L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988 (Coleção grande comentário bíblico).

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: El hombre y su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a (tomo 1).

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: simpatía y fenomenología*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b (tomo 3).

LIMA, Narcélio Ferreira de. *O mundo interior dos profetas bíblicos: vocação, paixão e ação*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

MEYER, Marshall T. Prefácio. In: HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: el hombre y su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973.

NEHER, André. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

## 40. A REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICO-LITERÁRIA DA EXPRESSÃO METAFÓRICA עֵז־פָּנִים כּוֹמּוֹ אֶגֶנְטֵי רֵטוֹרִיקוֹ דוֹ דִּסְכּוּרְסוֹ נַרְרַטִּיבּוֹ נַא בִּיבְלִיָּה הֶבְרַיִת

THE ARTISTIC-LITERARY REPRESENTATION OF METAPHORICAL EXPRESSION

עֵז־פָּנִים כּוֹמּוֹ אֶגֶנְטֵי רֵטוֹרִיקוֹ דוֹ דִּסְכּוּרְסוֹ נַרְרַטִּיבּוֹ נַא בִּיבְלִיָּה הֶבְרַיִת

Pettersson Brey<sup>1</sup>

Rodrigo Serveli<sup>2</sup>

GT 5 – Pesquisa bíblica

### Resumo

“E no fim desses reinos, quando chegarem ao cúmulo os seus pecados, levantar-se-á um rei de *olhar arrogante*, capaz de penetrar os enigmas” (Dn 8,23 – BJ). Eis um dos três *locus* da expressão עֵז־פָּנִים, traduzida como *olhar arrogante – feroz catadura* (ARA) –, na Bíblia Hebraica. A presente comunicação propõe-se a analisar em que medida as duas ocorrências, situadas em Dt 28,50 e Pv 7,13, podem contribuir para a interpretação da retórica discursiva de Dn 8,23. Tal empresa, por conseguinte, se dará por meio de uma abordagem literária, norteada pelos critérios metodológicos da *análise narrativa*. No que tange à configuração artístico-literária dessa expressão, portanto, verificar-se-á suas feições metafóricas em duas dimensões: (1) na perspectiva da descrição adjetiva da personagem referida por ela; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem. Em Dt 28,50, a princípio, עֵז־פָּנִים faz referência a uma nação *feroz de rosto* (ARA) – *rosto duro* (BJ) –, que é enviada por YHWH para exercer juízo sobre Israel, em virtude da violação da *Aliança*. Todavia, em Pv 7,13, a variação הַעֲזָה פָּנֶיהָ – traduzida pela ARA como *cara impudente*, e como *modo sério*, pela Bíblia de Jerusalém – remete-se à ação de uma mulher adúltera em relação a um homem que não tornou os mandamentos de Deus como a menina de seus olhos. Dada a exiguidade de episódios narrativos que se valem dessa construção metafórica, é razoável que esta, em virtude de sua precisão retórica, seja analisada como elemento literário artisticamente planejado.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica. Exegese do Antigo Testamento. Análise Narrativa. עֵז־פָּנִים. Chifre pequeno.

### Abstract

“And at the end of these kingdoms, when their sins reach the height of their sins, a king with an arrogant look will rise, capable of penetrating the enigmas” (Dn 8,23 – BJ). Here is one of the three locus of the expression עֵז־פָּנִים, translated as arrogant

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Teologia, PUC-SP. (Bolsista CAPES)

<sup>2</sup> Mestre em Divindade (Andrews University). AdventHealth East-Orlando

look – fierce snarling (ARA) – in the Hebrew Bible. This communication proposes to analyze to what extent the two occurrences, located in Dt 28.50 and Pv 7.13, can contribute to the interpretation of the discursive rhetoric of Dn 8.23. Such an enterprise, therefore, will take place through a literary approach, guided by the methodological criteria of narrative analysis. Regarding the artistic-literary configuration of this expression, therefore, its metaphorical features will be verified in two dimensions: (1) in the perspective of the adjective description of the character referred to by it; (2) in view of the action taken by the actors personified by the representation of this image. In Deuteronomy 28:50, at first, עוֹר־פָּנִים refers to a fierce-faced nation (ARA) – hard-faced (BJ) –, which is sent by YHWH to exercise judgment on Israel, due to the violation of the Covenant. However, in Prov 7.13, the variation הַעֲזָה פָּנֶיהָ – translated by the ARA as impudent face, and seriously, by the Jerusalem Bible – refers to the action of an adulterous woman in relation to a man who did not make the commandments of God as the apple of his eye. Given the paucity of narrative episodes that make use of this metaphorical construction, it is reasonable that, due to its rhetorical precision, it should be analyzed as an artistically planned literary element.

Keywords: Hebrew Bible. Old Testament exegesis. Narrative Analysis. עוֹר־פָּנִים. Little horn.

## Introdução

A expressão *duro semblante* (עוֹר־פָּנִים), como será, aqui, traduzida, é uma das características do *chifre pequeno* (קַרְנֵי־אֶחָת מִצְעִירָה) do capítulo 8 do livro de Daniel, que aparece na parte principal da interpretação da visão, no versículo 23. Os versos 23-26, por conseguinte, parecem ser a razão da revelação (MILLER, 1994, p. 234). Portanto, a compreensão correta da expressão dentro do contexto pode ser útil para o melhor entendimento desse emblemático capítulo.

Alguns estudiosos pensam que essa expressão seria uma característica física da personagem (STEFANOVIC, 2007, p. 316). No entanto, esta designação parece ser uma expressão idiomática (COLLINS; COLLINS, 1993, p. 339). A referência, portanto, seria a uma característica de carácter ou feição comportamental da persona do ator atuante no mundo narrado pela profecia (STEFANOVIC, 2007, p. 316, 317).

O termo *face* (פָּנֶה), de fato, sobretudo quando aparece modificado com prefixos ou sufixos, é normalmente usado nas Escrituras com conotações simbólicas e/ou metafóricas (SIMIAN-YOFRE, 2001, p. 591-595). A maioria dos estudiosos entende a expressão como indício de que o *chifre pequeno* é uma entidade arrogante, orgulhosa, insolente (BALDWIN, 1978, p. 178), devassa, impiedosa, e inflexível



(SLOTKI, 1951, p. 70). Todas estas ideias parecem estar relacionadas dentro do contexto do capítulo. Uma vez que nenhuma delas, necessariamente, exclui a outra, é razoável que se diga que, na verdade, elas se complementam.

Além disso, há de se levar em consideração, a partir da intertextualidade com outros contextos narrativos da Bíblia Hebraica, onde a terminologia *duro semblante* (עוֹרֵפָנִים) ocorre, quais sejam os pontos de correspondência literária que podem convergir para o entendimento da associação metafórica com a personagem referenciada como *chifre pequeno* (קַרְרֵאֶת מִצְעִירָה), em Dn 8. Tal empresa, no entanto, não deve se limitar ao mero exame semântico de um verbete de dicionário, mas na abrangência do campo de percepção do narrador, cognoscível pela configuração do *discurso narrativo* de cada trama (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 158-162). Porquanto, o arranjo literário das narrativas bíblicas, estabelecido pela pragmática argumentativa da narração, fornece, ao ouvinte-leitor, o acesso às camadas de significado implícitas nas expressões metafóricas empregadas (ALTER, 2011, p. 7-15; 217-220).

A configuração estética, no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, constitui-se como uma ferramenta literária artisticamente planejada em face das pretensões retóricas do narrador (BAR-EFRAT, 2008, p. 64-77). A investigação exegética que os recentes estudos literários têm empreendido, em vista de se decifrar a intencionalidade artístico-retórica empregada na edição do texto canônico, são metodologicamente ajustados pela *análise narrativa* (SKA, 2009, p. 140-141). Tal abordagem, por conseguinte, assevera que conteúdo e configuração estética de um texto são indivisivelmente a própria mensagem (BERLIN, 1996, p. 302).

Assim, ao deslocar-se uma locução simbólica de um contexto narrativo para outro, por meio do estabelecimento da relação entre significante e significado, deve-se reter, da locução original, o centro de referência pragmático-retórico para integrá-lo diretamente ao esquema de representação alocutário. No que se refere à expressão *duro semblante* (עוֹרֵפָנִים), pretende-se, aqui, verificar a correspondência literária de Dn 8,23 com Dt 28,50 e Pv 7,13. Dada a exiguidade de episódios narrativos que se valem dessa construção metafórica, é razoável que esta, em virtude de sua precisão retórica, seja analisada como elemento literário artisticamente planejado.

**Duro semblante (עז־פָּנִים) em Dt 28,50 e Pv 7,13 como *locus* referencial**

A referência simbólica da expressão *duro semblante* (עז־פָּנִים) será, a seguir, investigada em duas perspectivas: (1) na descrição adjetiva da personagem referida por ela; (2) em vista da ação depreendida pelos atores personificados pela representação dessa imagem. Primeiramente, em Dt 28,50, a referência narrativa aponta para uma nação que, em virtude da violação da *Aliança*, é enviada por YHWH para exercer juízo sobre Israel. Em seguida, em Pv 7,13, o discursista descreve uma mulher adúltera que subverte os valores e destrói a vida do homem ingênuo, que se esquece dos mandamentos do SENHOR.

**Deuteronômio 28,50 – עז־פָּנִים – uma nação *feroz de rosto***

Uma característica literária marcante do livro de Deuteronômio é que as passagens narrativas são visivelmente minoritárias, se tratando, portanto, de uma narração epicisante, que traz sinteticamente, na voz discursiva do protagonista, tanto a trama relatada quanto advertências explicativas acerca do enredo (ROSE, 2009, p. 294-296). Além disso, em virtude da locação cênica e da fatia temporal dessa sessão narrativa estarem situadas numa encruzilhada da trama, onde o povo se encontra fora da *terra prometida*, aguardando pela misericórdia de YHWH para conquistá-la, a sensação transmitida à audiência do *discurso narrativo* é de se estar em exílio (POLZIN, 1987, p. 92). Dessa forma, a *unidade temática* do enredo converge para a fidelidade ao SENHOR e a manifestação de suas bênçãos.

A pragmática casuística de *benção e maldição*, contextual a Dt 28,50, que evoca o episódio da maldição após a *queda*, em Gn 3, por desobediência às palavras de YHWH, situa retoricamente a audiência num lugar experiencial de antecipação do exílio, perpetrado por uma nação estrangeira, em caso de desobediência à Lei promulgada no Sinai (SAILHAMER, 1992, p. 471). Assim, a expressão metafórica *duro semblante* (עז־פָּנִים), atribuída à nação *feroz*, que viria pôr Israel em cativo, descreve as feições de um sistema de poder sem nenhuma consideração especial e nenhuma face favorável, como foi o SENHOR, ao ouvir o clamor de seu povo e o libertar da escravidão egípcia, manifestando sua face/presença salvadora (ALTER, 2004, p.

1017). Assim, a simbologia descreve um inimigo impiedoso, inversamente proporcional à misericórdia do SENHOR, cuja atuação decorre da impiedade do povo, em um movimento contrário à fidelidade, que os conduziria às bençãos prometidas.

### **Provérbios 7,13 – הַעֲזָה פְּנִיָּה – uma mulher adúltera com *cara impudente***

O livro de Provérbios é literariamente caracterizado pelo jogo metafórico, cuja configuração retórica se dá por meio de quadros de referência que, na seção contextual à Pv 7,13, estabelece paralelismos do mundo concreto com simbolismos que apontam para o destino espiritual da humanidade (WILLIAMS, 1987, p. 275, 276). O capítulo 7 constitui-se de uma linguagem paternal de um pai/mestre que dirige palavras de conselhos ao seu filho/discípulo contra a astúcia de uma mulher fatal, que quer desviá-lo de seus sábios ensinamentos, subvertendo assim a sua sabedoria em tolice, e a sua prosperidade em desgraça (BUEHLMANN, 2009, p. 602, 603). Embora, em Pv 7,13, haja a ocorrência de uma variação da expressão *duro semblante* (עֲזִי־פְנִיָּה), a presença do substantivo *face* (פְּנִיָּה), em *cara impudente* (הַעֲזָה פְּנִיָּה), evoca metaforicamente a feição, desprovida de pudor, de um agente sedutor que, por sua astúcia, subverte o coração humano, apresentando-se como uma contrafação da face/presença da sabedoria paterna (SIMIAN-YOFRE, 2001, p. 594).

### ***Duro semblante* (עֲזִי־פְנִיָּה) em Daniel 8,23 como *lócus correspondente***

O termo hebraico עֲזִי, quando usado como adjetivo, pode ser traduzido como *forte, poderoso e/ou feroz* (BROWN, 2010, p. 738). Na Bíblia hebraica, suas aplicações, quando positivas, referem-se às obras criativas do SENHOR, quando negativas, muitas vezes aludem a uma entidade suplantando ou derrotando outra. Mesmo quando não acompanhado do substantivo *face* (פְּנִיָּה), aparece em contextos militares (WAGNER, 2001, p. 4-9). A ideia, presente em Dn 8, oriunda da conexão entre *chifre e poder* é comum na literatura hebraica (KEDAR-KOPFSTEIN, 2004, p. 172-174).

Entretanto, o único lugar da Bíblia Hebraica onde se encontra expressão exata – *duro semblante* (עֲזִי־פְנִיָּה) – sendo repetida é Dt. 28,50. Isso é importante porque o

autor de Daniel está provavelmente evocando o contexto de Deuteronômio. Ali tem-se a presença das maldições que iriam cair sobre o povo de Deus, caso este quebrasse a *Aliança*. Entre as consequências, ter-se-ia cerco, fome, escravidão, cativo etc.

Isso denota que as investidas contra o povo de Deus não ocorrem dentro de um vácuo. Beale (2012, p. 44) sugere que estas alusões referenciais contribuem para a interpretação do texto correspondente. Ou seja, esta referência parece sugerir que as atividades do *chifre pequeno* são uma consequência direta da quebra da *Aliança* entre Deus e seu povo.

Além disso, é interessante a referência a sabedoria do *chifre pequeno*. Ele parece ser hábil com enigmas (Dn 8,23). Sabedoria normalmente, na Bíblia Hebraica, é vista como a fonte da verdadeira força (Pv 24,5). Em Dn 8, no entanto, o *chifre pequeno* parece estar em uma campanha para usurpar o lugar de Deus. Razão pela qual, muitos estudiosos cristãos o veem como o próprio anticristo ou, pelo menos, como uma prefiguração dele (MILLER, 1994, p. 237, 238).

Outrossim, a referência à sabedoria se conecta com a variante textual de Pv 7,13, onde a prostituta tenta seduzir sua vítima. Curiosamente ela cita suas ofertas e/ou votos em relação ao templo. A menção da oferta é um vínculo interessante com a atividade do *chifre pequeno* contra o *tamid* (Dn 8,10-14). O *contínuo* englobava praticamente toda a atividade sacerdotal, com exceção do *Yom Kippur*, em benefício do pecador (HOLBROOK, 1986, p. 405, 406).

Ali a prostituta, com sua *cara impudente*, mostra o seu completo desdém em relação ao templo, suas ofertas e a Torah (LACOCQUE, 1979, p. 163). Prostituição na Bíblia Hebraica, muitas vezes, aparece na forma de símbolos/metáforas referindo-se a idolatria ou apostasia espiritual. O *chifre pequeno* parece propagar a prostituição ou apostasia espiritual como uma prostituta astuta e sedutora.

## Conclusão

O *chifre pequeno* parece ser uma amálgama de características negativas. A expressão *duro semblante*, no entanto, além de descrever essas feições, carrega, também, a referência aos efeitos da ação desse poder impiedoso. Ademais, por se

tratar de um sistema opressor alimentado pela fraqueza de Israel, decorrente de seu afastamento de YHWH, a expressão metafórica עֲדִיפָנִים, na retórica do *discurso narrativo* na Bíblia Hebraica, reflete a contrafação da face misericordiosa do SENHOR.

## Referências

ALTER, Robert. **The Five Books of Moses: A Translation with Commentary**. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.

BALDWIN, Joyce G. **Daniel: An Introduction and Commentary**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1978.

BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.

BEALE, G. K. **Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation**. Grand Rapids: Baker Books, 2012.

BERLIN, Adele. *Introduction to Hebrew Poetry*. In: DORAN, Robert; et al. (Ed.). **The New Interpreter's Bible**. Vol. 4. Nashville: Abingdon Press, 1996.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R; BRIGGS, Charles A; GESENIUS, Wilhelm; ROBINSON, Edward. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

BUEHLMANN, Alain. *Proverbs*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Éds.). **Introduction à L'Ancien Testament**. (Le Monde de la Bible – N° 49). Genève: Labor et Fides, 2009, p. 601-611.

COLLINS, John J; COLLINS, Adela Y. **Daniel: A Commentary on the Book of Daniel**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

HOLBROOK, Frank B. **Symposium on Daniel**. Vol. 2. (Daniel & Revelation Committee Series). Washington: Biblical Research Institute, 1986.

KEDAR-KOPFSTEIN, B. קִדָּר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XIII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 167-174.

LACOCQUE, André. **The Book of Daniel**. Atlanta: John Knox Press, 1979.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour lire les Récits Bibliques**: initiation à l'analyse narrative. 4. ed. Paris: Les Éditions du CERF, 2009.

MILLER, Stephen R. **Daniel**. Nashville: B&H Publishing Group, 1994.

POLZIN, Robert. *Deuteronomy*. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Eds.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 92-101.

ROSE, Martin. *Deutéronome*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Éds.). **Introduction à L'Ancien Testament**. (Le Monde de la Bible – N° 49). Genève: Labor et Fides, 2009, p. 294-309.

SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative**: A Biblical-Theological Commentary. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. דָּנִיֵּאל. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 589-615.

SKA, Jean L. *Sincronia: L'Analisi Narrativa*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. (Org.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170.

SLOTKI, Judah J. **Daniel, Ezra and Nehemiah**: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary. New York: Soncino Press, 1951.

STEFANOVIC, Zdravko. **Daniel: Wisdom to the Wise**: Commentary on the Book of Daniel. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2007.

WAGNER, S. דָּנִיֵּאל. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 1-11.

WILLIAMS, James G. *Proverbs and Ecclesiastes*. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Eds.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 263-282.

## 41. EX 2,1-10: TRÊS MULHERES SÃO FUNDAMENTAIS NO INÍCIO DA LIBERTAÇÃO DE ISRAEL DA ESCRAVIDÃO NO EGITO

*EX 2:1-10: THREE WOMEN ARE FUNDAMENTAL IN THE BEGINNING OF ISRAEL'S DELIVERANCE FROM SLAVERY IN EGYPT*

*Reginaldo de Abreu Araujo da Silva<sup>1</sup>*

GT5 - Pesquisa Bíblica

### **Resumo**

Este artigo pretende fazer uma leitura de Ex 2,1-10 na perspectiva da relevância do papel das mulheres, ressaltando as ações fundamentais de três mulheres: a mãe de Moisés, a sua irmã e a princesa egípcia, no salvamento de uma criança, contrariando as normas do poder opressor egípcio, representado pelo rei do Egito, o faraó. Será uma pesquisa bibliográfica com base no texto "Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10)" da obra "O projeto do Êxodo", de Matthias Grenzer, que resgata a relevância do papel das mulheres no nascimento e no salvamento de Moisés. Da Obra "De Êxodo a Deuteronômio: a partir de uma leitura de gênero", organizada pela teóloga Athalya Brenner, são selecionados os textos: da autora Jo Cheryl Exum "'Deixai viver as meninas': um estudo de Êxodo 1,8-2,10" que enfatiza que a libertação dos israelitas começa com a ação das mulheres; da autora Jopie Siebert-Hommes "Mas se for filha ... ela pode viver! 'Filhas' e 'Filhos' em Ex 1-2" que destaca a correspondência entre os doze filhos de Israel e as doze mulheres mencionadas no início do Êxodo; da Obra "Relectura del Êxodo: en clave de mujer...", organizada pela teóloga Isabel Gomez-Acebo, autora do texto "Las mujeres en el Libro del Êxodo", no qual analisa a presença e o subsequente desaparecimento das mulheres no Êxodo. Pretende-se concluir que a relevância do papel das mulheres do início do Êxodo não morre com o desaparecimento delas na narrativa, mas contribui, com a conscientização do respeito à dignidade das mulheres, para leitores e leitoras de todos os tempos. Palavras-chave: Êxodo. Mulheres. Salvamento. Conscientização. Dignidade.

### **Abstract**

This article aims to make a reading of Ex 2,1-10 from the perspective of the relevance of the role of women, highlighting the fundamental actions of three women: Moses' mother, his sister and the Egyptian princess, in the rescue of a child, contrary to the norms of the Egyptian oppressive power, represented by the king of Egypt, the pharaoh. It will be a bibliographical research based on the text "Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10)" from the work "O projeto do Êxodo", by Matthias Grenzer, which rescues the relevance of the role of women in birth and rescue of Moses. From the book "De Êxodo a Deuteronômio: a partir de uma leitura de gênero", organized by

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP) (Bolsista CAPES)  
frregi@hotmail.com

theologian Athalya Brenner, the following texts are selected: from the author Jo Cheryl Exum “‘Deixai viver as meninas’: um estudo de Êxodo 1,8-2,10” which emphasizes that the liberation of the Israelites begins with the action of women; from author Jopie Siebert-Hommes “Mas se for filha ... ela pode viver! ‘Filhas’ e ‘Filhos’ em Ex 1-2” which highlights the correspondence between the twelve children of Israel and the twelve women mentioned at the beginning of the Exodus; of the book “Relectura del Êxodo: en clave de mujer...”, organized by theologian Isabel Gomez-Acebo, author of the text “Las mujeres en el Libro del Êxodo”, in which she analyzes the presence and subsequent disappearance of women in the Exodus. It is intended to conclude that the relevance of the role of women at the beginning of the Exodus does not die with their disappearance in the narrative, but contributes to the awareness of respect for the dignity of women, to male readers and female readers of all times.

Keywords: Exodus. Women. Rescue. Awareness. Dignity.

## **Introdução**

O objeto de estudo neste artigo é o trecho bíblico de Ex 2,1-10 e a leitura que se pretende fazer deste trecho é a partir da relevância do papel das mulheres na narrativa bíblica. O texto apresenta o início da história do maior personagem bíblico, Moisés, o grande líder do Êxodo. Trata-se do seu nascimento, que só foi possível graças às ações fundamentais de três mulheres: a sua mãe, a sua irmã e a princesa egípcia, filha do faraó. O papel dessas três mulheres é fundamental no salvamento da criança, que deveria ser morta por ordem do poder opressor do faraó do Egito.

Esta é uma pesquisa bibliográfica com base no texto da Bíblia de Jerusalém e no texto do autor Matthias Grenzer: “Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10)”, da autora Jo Cheryl Exum “‘Deixai viver as meninas’: um estudo de Êxodo 1,8-2,10”, da autora Jopie Siebert-Hommes “Mas se for filha ... ela pode viver! ‘Filhas’ e ‘Filhos’ em Ex 1-2” e da teóloga Isabel Gomez-Acebo, autora do texto “Las mujeres en el Libro del Êxodo”. O autor e a autora dão base para as análises do ponto de vista da importância do papel das três mulheres fundamentais no início da libertação de Israel da escravidão no Egito, pois o menino salvo será o grande líder da libertação.

## **Três mulheres fundamentais no salvamento de Moisés**

Para estudarmos o trecho bíblico de Ex 2,1-10 que narra os acontecimentos em torno do nascimento de Moisés e o desempenho de três mulheres: sua mãe, sua



irmã e a filha do faraó, precisamos remontar ao último versículo do primeiro capítulo de Êxodo, ou seja, 1,22: "Então, Faraó ordenou a todo o seu povo: 'Jogai no Rio todo menino que nascer. Mas, deixar viver as meninas'."

De acordo com a biblista britânica Jo Cheryl Exum, o versículo de Ex 1,22, que encerra o capítulo 1 com a grave ordenação do opressor rei do Egito a todo o seu povo de jogar no Nilo os meninos, após o fracasso diante da desobediência de duas parteiras que não mataram os meninos hebreus ao nascer, abre também a próxima unidade, Ex 2,1-10, que é o objeto deste artigo, "dando a necessária introdução para o relato do nascimento" de Moisés. Citada por BRENNER (2000, p. 43).

No capítulo 2, a narrativa deixará claro que "uma mãe, uma irmã e uma filha determinam o curso dos acontecimentos, e o Faraó não aparece de novo na história", segundo Jo Cheryl Exum. (Citada por BRENNER, 2000, p. 47).

Em Ex 2,1 temos um homem da casa de Levi que toma por esposa uma descendente de Levi, os quais serão os pais de Moisés. Enquanto a Bíblia de Jerusalém traduz que a mulher é "descendente" de Levi, Matthias Grenzer (2007, p. 25) traduz por "filha"; Exum também enfatiza a tradução pela palavra "filha" e chama a atenção para o paralelo entre Moisés ser o "filho" dessa mãe e ela ser a "filha" de Levi, ao mesmo tempo em que a narrativa concluirá que o Moisés será adotado como "filho" por outra "filha", a do faraó do Egito. Esse jogo de palavras concorre para um objetivo da narrativa que é chamar a atenção para Moisés, o qual será fundamental como líder daquele povo que são os "filhos de Israel", retratados no capítulo 1 de Êxodo, povo esse a respeito do qual, mais adiante, Ex 4,22 vai colocar na boca de Iahweh que será o seu "filho primogênito". Assim, o filho Moisés será fundamental para que o filho primogênito de Iahweh se torne um filho liberto da escravidão. (Cf. Exum citada por BRENNER, 2000, p. 46). Mas também, segundo a biblista holandesa Jopie Siebert-Hommes, a narrativa quer colocar a mãe de Moisés, apresentando-a como filha de Levi, como análoga à filha do faraó, sendo que esta acaba se tornando mãe de Moisés. (Siebert-Hommes, citada por BRENNER, 2000, p. 74).

Para que Moisés possa chegar à vida adulta e se tornar o grande líder dos israelitas, ele necessitou da ação de três mulheres, ou seja, de três filhas: a filha de Levi, a filha da filha de Levi, e a filha do faraó. Essas três filhas foram três protagonistas na narrativa do nascimento de Moisés em Ex 2,1-10. Essas três

mulheres desobedeceram à ordem do faraó de eliminar todos os meninos dos hebreus e salvaram o menino que será o líder da libertação do povo da opressão egípcia.

Jo Cheryl Exum chama a atenção para o fato de que a ordem do faraó foi expressa e clara para todo o povo, conforme Ex 1,22. Sendo assim, a filha do faraó era consciente da ordem do pai. E lhe desobedeceu conscientemente. (Cf. Exum citada por BRENNER, 2000, p. 56).

A ternura da mulher e da mãe é demonstrada no texto quando a narrativa coloca na boca do faraó o verbo "jogar" os meninos no Rio (1,22) e, no entanto, aplica à mãe de Moisés o verbo "depor" ou "pôr" o cesto com o menino nos juncos do Rio. A mãe não estava abandonando o menino, pois o colocou, e não o jogou, junto aos juncos, ou seja, a delicadeza a fez pensar que a correnteza do Rio levaria o cesto devagar, pois os juncos quebrariam a força da correnteza, evitando o risco de o cesto virar-se. A maneira, como essa mãe age, transforma a possibilidade de ameaça da vida pelas águas do Nilo em possibilidade de salvação do menino no cesto nessas mesmas águas. (Cf. Siebert-Hommes, citada por BRENNER, 2000, p. 75).

Também está presente a ternura da filha do faraó, retratada no texto pela compaixão que ela sente ao ver a criança chorando no cesto e pela sua atitude de tirá-la do Rio, atitude esta que é exatamente o oposto do "jogar" no Nilo ordenado pelo faraó. (Cf. Exum citada por BRENNER, 2000, p. 57).

A ternura também está expressa na ênfase dada pelo texto a que a mãe viu que o menino era belo e que o escondeu por três meses para que ficasse protegido da morte. Outra demonstração da ternura da mãe é que antes de pôr a cesta com a criança junto aos juncos, a mãe preparou a cesta com muito cuidado. Ela calafetou a cesta com betume. O verbo em hebraico para calafetar com betume pode ser encontrado na palavra derivada para o substantivo que, em Ex 1,14, se refere ao tipo de argamassa que os hebreus eram obrigados a produzir no sistema de trabalho forçado. Como diz Jo Cheryl Exum, enquanto a argamassa para os hebreus se referia ao trabalho forçado, em contraste total referia-se o betume à ternura dessa mãe utilizando-o para proteger o menino. (Cf. Exum citada por BRENNER, 2000, p. 59). Lembrando que a palavra hebraica usada para o cesto é a mesma usada para a arca no livro do Gênesis, a teóloga Isabel Gómez-Acebo, referindo-se ao salvamento de

Noé em uma arca e ao de Moisés em um cesto, propõe que lahweh e a mãe de Moisés agem de forma semelhante ao proteger esses protagonistas vedando a arca e o cesto para que a água não os afogasse nem que eles afundassem na água. (Cf. GÓMEZ-ACEBO, 2006, p. 40).

Outra característica da ternura feminina está no gesto de carinho da irmã de Moisés que ia observando “de longe” (Ex 2,4) o que aconteceria com o menino cujo cesto fora depositado junto aos juncos no Rio. Como dizem Childs e Cheryl Exum, esse gesto da irmã de Moisés tempera a aspereza do que aparentemente seria um abandono com o carinho de tomar conta olhando de longe. (Cf. CHILDS, 2003, p. 58; cf. Exum citada por BRENNER, 2000, p. 60). O ato de observar o que aconteceria ao menino pode ser interpretado pelos dois significados do verbo em hebraico: colocar-se em pé; permanecer firme. Ou seja, a irmã de Moisés permanecia firme atenta ao que aconteceria. De acordo com a teóloga Josie Siebert-Hommes, o significado desse permanecer firme para observar é o de ver como lahweh intervirá. Assim, “a irmã de Moisés ‘permanece firme’ a fim de testemunhar a ação de IHWH”. Em Ex 2,4 ela permaneceu firme para ver o que lahweh faria e, capítulos mais adiante, em Ex 15, 21, ela canta que lahweh se vestiu de glória. (Siebert-Hommes citada por BRENNER, 2000, p. 77).

No encontro das duas mulheres, a irmã de Moisés e a filha do faraó, em que a irmã de Moisés se oferece para buscar uma mulher dos hebreus para criar a criança, há uma demonstração de subordinação da irmã à integrante do palácio, representada pelo oferecimento de buscar “para ti” uma mulher, e ao mesmo tempo a geração de uma cumplicidade, pois ambas as mulheres sabiam que estavam transgredindo a ordem do faraó. Quando a menina sugeriu à filha do faraó buscar “para ti” uma mulher, ela estava sugerindo à princesa que ficasse com o menino. E a princesa, na sua ternura e ao mesmo tempo na sua desobediência ao próprio pai, acatou a sugestão.

A narrativa diz, segundo a Bíblia de Jerusalém, que a filha do faraó adotou o menino depois que ele cresceu e a mãe o levou a ela; Grenzer traduz que o menino “tornou-se um filho para ela”. (GRENZER, 2007, p. 26). Exum diz que a filha do faraó “reivindica a criança como sua, tomando sobre si a responsabilidade do seu bem-estar”. (Exum citada por BRENNER, 2000, p. 61).

Sobre o ato de pagar à mulher israelita para que amamentasse o menino, o teólogo Matthias Grenzer chama a atenção para a percepção de que pareceria um elemento humorístico da narrativa, uma vez que uma princesa não pagaria a uma escrava para fazer um trabalho. Por outro, Grenzer levanta uma proposta de análise desse ato da princesa. Pode se pensar que “as tradições bíblicas queiram atribuir ao pensamento feminino um grau de humanidade superior”, referindo-se à princesa como uma mulher que reconhece a importância do trabalho da outra mulher e transcende o limite da escravidão naquele contexto. Mas, diferentemente desta possibilidade, o mesmo autor aponta para a reflexão de que ao pagar o salário para a mãe do menino e ao dar-lhe o nome, a filha do faraó garante-se o direito de ser a dona da vida do menino. (GRENZER, 2007, p. 30).

Jo Cheryl Exum chama a atenção para a narrativa que destaca a ação das mulheres e, ao mesmo tempo, para a atitude das mulheres de darem atenção ao menino que seria o futuro líder da libertação de Israel. A teóloga afirma com a maestria de uma poetisa: “Uma ironia inerente à narrativa se apresenta: sem Moisés não haveria história, mas sem a iniciativa destas mulheres, não haveria Moisés!” (Exum citada por BRENNER, 2000, p. 57).

A narrativa deste trecho selecionado não apresenta os nomes das três mulheres. Depois em Ex 6,20 dar-se-á a informação de que a mãe de Moisés se chama Jocabed e em Ex 15,20 de que a irmã de Moisés se chama Maria, mas não se diz no livro do Êxodo o nome da filha do faraó. E justamente a mulher anônima para o livro do Êxodo foi quem deu o nome ao líder da libertação, em Ex 2,10: “... filha do faraó, a qual o adotou e lhe pôs o nome de Moisés, dizendo: ‘Eu o tirei das águas’”.

De acordo com a estudiosa Jopie Siebert-Hommes, a filha do faraó agiu como uma parteira, que tira o recém-nascido do ventre da mãe, tirou Moisés do Rio, que poderia matá-lo se a correnteza atingisse o seu cestinho com força. Também ela agiu como uma mãe, como se ela tivesse dado à luz o menino, ela é quem lhe dá o nome e o adota como filho. (Siebert-Hommes citada por BRENNER, 2000, p. 78).

A teóloga Isabel Gómez-Acebo lembra que o Êxodo se inicia mostrando o protagonismo feminino; no entanto, adverte que quando Moisés cresce as mulheres tendem a desaparecer na narrativa. (Cf. GÓMEZ-ACEBO, 2006, p. 29). Sua análise é crítica, pois lembra que o protagonismo das mulheres no Êxodo é marcado pelo

destaque de qualidades de nutrição ou de proteção e que a narrativa não concede às mulheres papéis diferentes. Mas lembra que no Êxodo as mulheres não são vítimas de crueldades que ocorrem em outros livros, como o abuso sexual da concubina do levita por vários homens no livro de Juízes (cf. Jz 19,25). Por outro lado, Gómez-Acebo ressalta que as mulheres do Êxodo não têm papéis subordinados aos homens, como a mãe de Moisés, que não age dependente do marido, nem a irmã de Moisés depende do pai assim como a filha do faraó que não depende dele e, na verdade, seu papel é de desafiá-lo. (Cf. GÓMEZ-ACEBO, 2006, p. 80).

## **Conclusão**

Junto com Jo Cheryl Exum conclui-se que as “mulheres tomam posições absolutamente contrárias ao rei do Egito; todas escolhem a vida, não a morte. Elas parecem não medir as consequências que sua desobediência poderia trazer sobre si mesmas.” (Exum citada por BRENNER, 2000, p. 65). Elas agiram impulsionadas por sentimentos ou qualidades: a princesa agiu por compaixão, a mãe de Moisés teve extrema habilidade e a irmã de Moisés foi portadora de uma grande sagacidade. E as três tiveram a coragem de agir contra a ordenação cruel do faraó. Suas ações foram imprescindíveis para que o libertador de Israel da escravidão pudesse nascer. Portanto, aquele protagonismo inicial das mulheres no Êxodo contribuiu para a comunidade dos israelitas que, anos mais tarde, pôde marchar para a terra da liberdade.

O resgate da relevância do papel das mulheres no início do Êxodo é extremamente significativo para o contexto atual marcado pela permanência de preconceitos contra a mulher e, tristemente, pela presença de resultados da misoginia nas relações sociais e nas estruturas de poder. Esse resgate é importante, pois pode contribuir para que o papel das mulheres na narrativa do Êxodo não morra com o desaparecimento delas na narrativa, mas contribua com a conscientização do respeito à dignidade das mulheres, para leitores e leitoras de todos os tempos.

## Referências

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

CHILDS, Brevard S. El Libro del Éxodo: comentário crítico y teológico. Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino, 2003.

EXUM, Jo Cheryl. "Deixai viver as meninas": um estudo de Êxodo 1,8-2,10. In: BRENNER, Athalya (Org.). De Êxodo a Deuteronômio: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000, pp.41-67.

GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Org.). Relectura del Éxodo: em clave de mujer... Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer, 2006.

GRENZER, Matthias. Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10). In: GRENZER, Matthias. O projeto do Êxodo. São Paulo: Paulinas, 2007, pp.17-32.

SIEBERT-HOMMES, Jopie. Mas se for uma filha... ela pode viver! "Filhas" e "filhos" em Êxodo 1-2. In: BRENNER, Athalya (Org.). De Êxodo a Deuteronômio: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000, pp.68-81.

## 42. JERUSALÉM, LUGAR SAGRADO DESDE QUANDO E PARA QUEM?:

### HISTÓRIA POLÍTICA E RELIGIOSA

*JERUSALEM, SACRED PLACE SINCE WHEN AND FOR WHOM?:*

*POLITICAL AND RELIGIOUS HISTORY*

*Rita Maria Gomes*

*Aíla Pinheiro de Andrade*

GT 5 – Pesquisa bíblica

#### **Resumo**

Jerusalém tem um presente e um passado que interliga sacralidade e política e, portanto, carrega em sua história a marca do conflito e também a da convergência religiosa. Esta comunicação tem por objetivo refletir sobre o lugar, ou a condição, que a cidade de Jerusalém, cidade sagrada, ocupa na compreensão existencial das três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Para tal, pela análise bibliográfica, busca-se saber como os três sistemas religiosos percebem a sacralidade dessa cidade. Num primeiro momento, considera-se a etimologia e as primeiras referências à cidade em documentos históricos. Em seguida, relata-se o testemunho bíblico sobre Jerusalém, pois os textos sagrados do judaísmo servem de base tanto para o cristianismo quanto para o islamismo a esse respeito. Na sequência, observa-se o que é distintivo de cada religião em relação à cidade santa. O resultado dessa análise é a descoberta do nível de importância da cidade para cada grupo religioso a partir da relação do grupo com outros centros religiosos. Enfim, chega-se à conclusão de que Jerusalém tem um caráter transterritorial, pois é indiscutivelmente um território sagrado para o qual convergem as três religiões, ou seja, ela ultrapassa infinitamente os limites geográficos por sua condição simbólico-religiosa.

Palavras-chave: Teologia. Bíblia. Monoteísmo. Kótel. Domo da Rocha.

#### **Abstract**

Jerusalem has a present and a past that interconnect sacredness and politics and, therefore, bears in its history the mark of conflict and also that of religious convergence. This communication aims to reflect on the place, or condition, that the city of Jerusalem, the holy city, occupies in the existential understanding of the three great monotheistic religions: Judaism, Christianity and Islam. To this end, the bibliographical analysis seeks to know how the three religious systems perceive the sacredness of this city. At first, the etymology and the first references to the city in historical documents are considered. Then, the biblical testimony about Jerusalem is reported, as the sacred texts of Judaism serve as a basis for both Christianity and Islam in this regard. Next, it is observed what is distinctive of each religion in relation to the holy city. The result of this analysis is the discovery of the city's level of importance for each religious group based on the group's relationship with other religious centers. Finally, one comes to the conclusion that Jerusalem has a

transterritorial character, as it is indisputably a sacred territory to which the three religions converge, that is, it infinitely surpasses geographical limits due to its symbolic-religious condition.

Keywords: Theology. Bible. Monotheism. Kótel Dome of the Rock.

## Introdução

Busca-se pensar o lugar que ocupa a Cidade Santa em três religiões e as implicações políticas disso. Jerusalém é território sagrado para o judaísmo, o cristianismo e o islamismo sunita. Os escritos sagrados dos judeus, assimilados pelos cristãos e que serviram de base para o Alcorão, mencionam a conquista de Jerusalém como vontade de Deus executada por Davi. Aqui começa a história da sacralidade de Jerusalém.

## A conquista de Jerusalém e seu processo de sacralização

Em ugarítico chamava-se Urusalim, composição de "uru" que significa "fundada" ou "fundamento" e "Salim" uma das divindades dos povos cananeus, segundo as tabuinhas de Tell el Amarna (MORAN, 2000, p. 321; 326; 330)<sup>1</sup>. A primeira menção à cidade com uma forma semelhante à escrita hebraica atual é atestada num pilar de pedra cilíndrico datado do final do período do Segundo Templo (século I d.C.) (STAFF, 2018, acesso em 06/04/2021). Os árabes cristãos costumam chamá-la "Urshalim", conforme a tradução da Bíblia em árabe. No Islã, Jerusalém é chamada em árabe de *al Qududas* ou *al-Quds al-Sharif* – "Jerusalém Exaltada" (SEGEV, 2005, p. 492). Jerusalém estabeleceu seu *status* como uma cidade-estado cananea fortificada e importante no final da Idade do Bronze, no séc. XIV (MORAN, 2000, p. 328; 333). Segundo 2Sm 5,6-8, ela pertenceu aos jebuseus até ser conquistada por Davi.

Israel surge como nação unificada, quando o rei Davi conquista a coroa e une as doze tribos a partir de sua capital, Jerusalém. Mas, para isso, era necessário

---

<sup>1</sup> O autor faz a transcrição, a tradução para o inglês e dos tabletes 280, 286 e 288 acrescentando alguns comentários e notas para melhor compreensão das Cartas. O mais importante então é saber que o exposto se encontra nesses tabletes.



legitimar a teocracia. Para isso, a cidade deveria possuir um santuário ao Deus nacional, mas Davi não podia construí-lo porque dependia das narrativas populares sobre aparições do Deus dos hebreus na localidade (cf. Ex 20,24), e a memória religiosa popular não mencionava Jerusalém (TILLESSE, 1987, p. 22). A solução encontrada por Davi foi resgatar a importância da arca do "Senhor dos exércitos" e transferi-la para sua nova capital transformando-a numa cidade santa.

Ora, a arca era um santuário nômade do Israel do Norte (TILLESSE, 1987, p. 22) e Davi, do sul, se apossa desse baluarte para legitimar sua capital. Como sabemos disso? Porque a "história da arca" (1Sm 4,1b-7,1; 2Sm 6) é uma narrativa apologética essencial no processo de acessão de Davi ao trono de todo o Israel. Com a arca em Jerusalém, Davi forçava a aproximação do Israel do Norte porque este viria adorar ao seu Deus nesse lugar.

As narrativas sobre a conquista de Jerusalém pelo rei Davi, em meados do ano 1.000 a.C., encontram-se em 2Sm 1-6 e 1Cr 11-16. A *História da Ascensão de Davi ao Trono* é escrita pelo escriba do reino a mando do monarca, para defender a legitimidade de seu governo teocrático, como vontade de Deus, eliminando assim todas as suspeitas de um golpe de estado contra o legítimo descendente de Saul. Essa narrativas passaram por várias edições e, na última, a afigura de Davi já está idealizada dentro de correntes messiânicas (ZENGER, 2003, p. 194-210; 230). No entanto, a conquista de Jerusalém por Davi está intimamente relacionada com a ascensão dele ao governo sobre todas as tribos de Israel.

Esse acontecimento foi consequência de vários conflitos envolvendo os adeptos de Davi e seus oponentes fiéis à família de Saul. Após a morte de Saul e Jônatas num combate com os filisteus, Isbaal herdou o trono de seu pai e passou a reinar sobre as tribos do norte, enquanto Davi foi ungido rei de Judá, no sul. Davi escolheu como sede do governo Hebron, a mais importante cidade de Judá e Isbaal instalou-se em Gabaon, importante centro do norte (JONES, 2006, p. 320-322).

Davi reinou por sete anos sobre Judá e em pouco tempo constituiu um governo seguro e poderoso, então Isbaal foi assassinado e os anciãos das tribos do norte, reconhecendo a situação insustentável, ungiram Davi como rei sobre todas as tribos de Israel. Isso cria um problema para Davi: se escolhesse permanecer em Hebron, as tribos do norte ficariam ofendidas, mas se decidisse reinar desde Gabaon, Judá seria

desprezada. A saída do impasse é a escolha de Jerusalém por sua localização estratégica geograficamente, pois ficava no centro dos territórios norte e sul. Era uma cidade neutra, situada no monte e cercada por vales, fazendo dela um tipo de "fortaleza" que dificultava qualquer projeto de conquista (Jz 1,21; 19,11). No entanto, a narrativa bíblico-teológica faz a escolha da cidade ser uma decisão do próprio Deus e Davi, o executor da vontade divina (1Rs 8,29).

O projeto político de unificação das tribos exigia uma fundamentação religiosa que viria pela sacralização da cidade. Por isso, era necessário um templo ao Deus nacional na cidade. A solução encontrada por Davi foi resgatar a importância da arca do "Senhor dos exércitos" e transferi-la para sua nova capital. De acordo com as narrativas mais antigas, antes das tribos se estabelecerem em Canaã, a "arca do Senhor" era um baluarte de guerra (TILLESSE, 1987, p. 17). Era necessária a presença dela no campo de batalha para assegurar a vitória. Isso é patente nos relatos da conquista de Canaã (Js 3,3 e 6,6). Com o sequestro da arca pelos filisteus, o objeto perdeu seu valor aos olhos do povo e ficou meio "esquecida". Por vinte anos permaneceu na terra de Gabaon aos cuidados de Eleazar (cf. 1Sm 7,2).

Davi tinha à sua frente o desafio de reavivar, no povo, o fetiche pela arca fazendo dela o trono da glória divina e o penhor da presença invisível de Deus, isso significava que tocá-la seria uma violação que incorria em risco de morte. O primeiro passo, para atingir sua meta, foi empreender a transferência da arca para Jerusalém, o que fez com grande pompa. Era necessário chamar a atenção daqueles que talvez tivessem ouvido falar da arca, mas não a reverenciavam (RITMEYER; RITMEYER, 2000, p. 60-62). Por isso, Davi fez com que a "arca do Senhor" fosse escoltada pelo exército do reino, pelos chefes do povo e pelos sacerdotes num cortejo festivo, com cânticos e danças.

E para mostrar a sacralidade e o poder da arca 2Sm 6 traz o relato de um homem chamado Oza que tentou segurar a arca para que ela não caísse quando os bois tropeçaram e foi fulminado imediatamente pela ira de Deus por ter tocado o objeto sagrado. O texto bíblico ainda atesta que Davi teve medo do poder da arca e não a levou logo para sua capital, mas a deixou sob a guarda de um clã sacerdotal por três meses. Esse detalhe também fazia parte da estratégia (2Sm 6, 9-11), pois enfatiza as bênçãos recebidas pelo clã que guardou o objeto sagrado.

Mas, a arca foi pensada e projetada para a mobilidade, ela acompanhava o povo em suas andanças e em suas lutas. A sedentarização da arca era um absurdo no período seminômade, mas esse texto objetiva convencer a todos que Deus havia aceitado a fixação da arca e que seria melhor deixá-la permanentemente em um lugar apropriado para que ninguém mais corresse risco de morte por causa de sua sacralidade (2Sm 6,12). Davi tinha a arca sagrada e uma cidade para guardá-la. Assim, o que fazia de Jerusalém a cidade de Deus é que nela estava a "arca do Senhor". A cidade inteira torna-se sagrada. E sem a mobilidade a arca passou a ser também o trono de Deus a partir do qual ele reinava sobre Israel. Porém, as narrativas sobre a sacralidade da arca e sua função como trono de Deus foram reprojctadas para épocas anteriores a Davi.

Portanto, Jerusalém como um ponto focal para a história bíblica de Israel começa com o reinado de Davi e se concretiza no reinado de Salomão com a construção do Templo. O relato bíblico atesta que na inauguração do Templo a nuvem, símbolo da presença divina em vários textos bíblicos encheu o Templo. Assim, se declara que Deus a partir daquele momento "habitava" aquele lugar (1Rs 8,1-13). O propósito davídico de sacralização de Jerusalém estava concluído.

### **Jerusalém: lugar sagrado para as três religiões abraâmicas**

A sacralidade de Jerusalém para as três religiões monoteístas fundamenta-se no fato de a cidade ter sido palco de eventos significativos para cada uma dessas religiões. Em Jerusalém está o muro das lamentações, de fundamental importância para o judaísmo já que é o último resquício do templo. A pouca distância está o Jardim das Oliveiras, ou Getsêmani, considerado pelos cristãos como sendo o local onde Jesus teria sido preso pela centúria romana e que inicia o processo que culmina na crucificação. O islamismo, por sua vez, construiu o Domo da Rocha e a Mesquita Al-Aqsa no mesmo lugar onde os judeus afirmam que existiu o templo. A construção da mesquita em Jerusalém tem a justificativa religiosa de marcar o local da suposta ascensão de Maomé ao céu, em um cavalo alado, descrita no Alcorão.

### **A Cidade Santa e o judaísmo**

Jerusalém é a cidade mais sagrada do judaísmo. Sua santidade deriva da crença de que ali seja o lugar que o Criador teria escolhido para manter sua presença no Templo (2Sm 24,18). A Bíblia menciona vários mandamentos que envolvem Jerusalém, e todos giram em torno da construção do Templo e da adoração ao Deus de Israel somente naquele santuário. O principal mandamento associado a isso é a peregrinação dos judeus para aquela cidade, três vezes por ano: na Páscoa, em Pentecostes e na Festa das Tendas (Ex 23,17). O vínculo judaico com Jerusalém nunca foi quebrado.

O *status* de santidade de Jerusalém, mesmo sem vinculá-la ao Templo e ao culto, foi amplamente discutido pelos rabinos (GAFNI, 2019, p. 100). A santidade do Templo deu santidade a Jerusalém por causa da Presença Divina, mas os rabinos eram de opinião que independentemente de o Templo ser destruído ou não, a Presença jamais se afastou do local. "A Presença nunca se moverá do muro ocidental, como diz a Escritura: 'Eis que Ele está detrás de nosso muro'" (Ct 2, 9) [Exod. Rab. 2,2] (GAFNI, 2019, p. 104). Por isso, atualmente, o Kótel, conhecido como muro das lamentações, é considerado o local mais sagrado para o judaísmo atual. Dessa forma, a santidade do antigo Templo ficou unida à santidade da Torá.

### **A Terra Santa e o cristianismo**

No início do cristianismo, a atitude em relação a Jerusalém era ambivalente. A destruição da cidade pelo império romano foi vista como uma punição para o povo judeu por rejeitar Jesus como Messias. A partir da metade do século III d.C., o império torna-se cristão, e durante todo o período bizantino, Jerusalém se tornou um símbolo para o cristianismo e um importante centro religioso, com o estabelecimento da Igreja do Santo Sepulcro e de outras igrejas. A cidade foi reconstruída como uma cidade cristã, mas o Monte do Templo ficou desolado, como um símbolo da destruição da cidade e do castigo dos judeus.

A importância de Jerusalém para a religião cristã aumentou especialmente durante as Cruzadas (século XI). No entanto, existem abordagens que se referem

metaforicamente a Jerusalém, no Novo Testamento, como um símbolo da Jerusalém celestial (espiritual) versus Jerusalém (física). A Jerusalém terrena seria identificada na teologia cristã antiga como Jerusalém judaica que tivera suas leis revogadas e seu Templo destruído por seus crimes. Em contraposição a isto, havia a Jerusalém do alto, a cidade de Deus, o reino de Jesus, a residência eterna de todos os que crêem nele (GAFNI, 2019, p. 93).

### **Jerusalém e o islamismo**

Jerusalém é uma das cidades sagradas para o Islã. No islamismo sunita, Jerusalém é considerada o terceiro local religioso mais importante, depois de Meca e al-Madina (KALTNER, 2006, acesso em 08/04/2019). A santidade de Jerusalém é controversa entre os estudiosos do islamismo. A maior parte da controvérsia gira em torno à questão de saber se Jerusalém era considerada sagrada no Islã desde o início, ou se sua santidade se desenvolveu em um período posterior. A raiz da disputa está no fato de que Jerusalém não é mencionada no Alcorão em nenhuma das formas como se tornou conhecida em árabe. A importância de Jerusalém no Islã começou a aumentar nos séculos VII e VIII, com o estabelecimento de edificações islâmicas para oração no Monte do Templo. O processo continuou nos séculos XI e XII, culminando na época das Cruzadas (RUBIN, 2008, p. 156).

### **Conclusão**

A fé das três grandes religiões monoteístas está inseparavelmente ligada a Jerusalém. Nenhuma outra cidade desempenhou papel tão dominante na história, na política, na cultura, na religião, na vida nacional e na consciência das pessoas quanto Jerusalém na vida do judaísmo, do cristianismo e do islamismo. O judaísmo não conhece outro lugar que seja digno de atrai-lo para uma peregrinação, enquanto o islamismo tem outras cidades sagradas e o cristianismo, embora defenda uma sacralidade à cidade do Vaticano, tem uma ligação única também com esse lugar. O monoteísmo une, desde sua origem, teológica e territorialmente as três religiões e talvez por isso Jerusalém adquira um caráter transterritorial. Jerusalém é mais que

um território físico, é símbolo da presença divina. Não é necessário estar fisicamente em Jerusalém para sentir-se parte integrante desse mundo simbólico, sagrado. Há algo que ultrapassa a historicidade dos fatos narrados nas escrituras sagradas dessas religiões e que as liga a esse lugar: a sua história religiosa. Por isso, nada pode alterar a sacralidade dessa cidade e a relação que cada religião monoteísta tem com ela. Nenhuma descoberta arqueológica pode alterar a ligação vital, espiritual que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo têm com Jerusalém.

### Referências

GAFNI, Isaiah. **Jews and Judaism in the Rabbinic Era: Image and Reality - History and Historiography**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

JONES, T. H. "DAVI". In: DOUGLAS, J.D. et al. (ed). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

KALTNER, John. **What places are important for the religion?** Disponível em: [http://www.explorefaith.org/neighbors/key/places\\_i.html](http://www.explorefaith.org/neighbors/key/places_i.html). Acesso em: 10/04/2019.

MORAN, William L. (ed.). **The Amarna Letters**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

RITMEYER, Leen e RITMEYER, Kathleen. **From Sinai to Jerusalem: The Wanderings of the Holy Ark**. Jerusalem: Carta, 2000.

RUBIN, Uri. Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem. In: **Al-Qantara – Revista de Estudios Árabes**, nº 1/2008, Madrid, 2008, p. 147-164.  
<http://www.urirubin.com/downloads/articles/aqsa.pdf>. Acesso em: 08/04/2021.

SEGEV, Tom. **1967: Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East**. New York: Metropolitan Books, 2005.

STAFF, Arutz Sheva. **Ancient inscription from Second Temple period discovered**. <http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/252967>. Acesso em: 06/04/2019

TILLESSE, Caetano Minette de. História de Davi. In: **Revista Bíblica Brasileira**, v. 4 n. 1, Fortaleza, 1987, p. 14-27.

ZENGER, Erich et. al. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003. Bíblica Loyola, 36.

## 43. A PLENITUDE DO ESPÍRITO E A PRÁTICA DA JUSTIÇA A PARTIR DE MIQUEIAS 3,5-8

*THE FULLNESS OF THE SPIRIT AND THE PRACTICE OF JUSTICE BASED ON MICAH  
3,5-8*

*Sandra Morais Ribeiro dos Santos<sup>1</sup>*

*Luiz Alexandre Solano Rossi<sup>2</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

### **Resumo**

Em Miquéias, a plenitude do Espírito está relacionada à prática do direito e da justiça (3,8). O profeta denuncia através de oráculos as corrupções e injustiças cometidas pelos poderosos de sua época, que defraudavam o projeto original da Aliança e desprezavam, exploravam e oprimiam os desvalidos. Declara estar transbordando daquilo que falta aos líderes do povo. A partir desta premissa, objetivou-se mostrar que não é possível alguém estar transbordando do Espírito de Javé e, simultaneamente, permanecer alheio à prática efetiva da justiça, pois ela é uma forma de expressão da presença de Deus que se efetiva na vida pública. A falta destas virtudes denota o quão longe uma pessoa ou sociedade está de Javé. Para embasar o estudo, procedeu-se à tradução do texto hebraico, análise exegética da perícopa (Mq 3,5-8), e a pesquisa bibliográfica sobre o tema. Pode-se observar que a compreensão do texto de Miquéias traz clareza e coerência não somente quanto ao seu significado histórico, mas também visa uma aplicação prática e diária dos seus princípios para o homem e a mulher na contemporaneidade, onde as injustiças correspondem a males sociais que corroem sua existência a partir do seu interior. Toda a ação a favor da efetivação de uma justiça pública e transformadora da realidade é libertadora, e é uma ação divina em prol do indivíduo, da sociedade e da coletividade. Suas palavras tornam-se contemporâneas e de valor imensurável para o contexto histórico contemporâneo.

Palavras-chave: Lideranças; Corrupção. Justiça. Espírito de Javé. Ações Públicas.

### **Abstract**

In Micah, the fullness of the Spirit is related to the practice of law and justice (3,8). The prophet denounces through oracles the corruptions and injustices committed by the powerful of his time, who defrauded the original project of the Alliance and despised, exploited and oppressed the underprivileged. He claims to be overflowing with what the leaders of the people lack. From this premise, the objective was to show

---

<sup>1</sup> Centro Universitário Internacional Uninter. Doutoranda e Mestre em Teologia pela PUC-PR. kaluribeiro@gmail.com

<sup>2</sup> PUC-PR. Doutor em Ciências da Religião (UMESP). luizalexandrerozzi@yahoo.com.br

that it is not possible for someone to be overflowing with the Spirit of Yahweh and, simultaneously, remain oblivious to the effective practice of justice, as it is a form of expression of the presence of God that takes place in public life. The lack of these virtues denotes how far a person or society is from Yahweh. To support the study, a translation of the Hebrew text, an exegetical analysis of the pericope (Mq 3,5-8), and a bibliographical research on the subject were carried out. It can be observed that the understanding of Micah's text brings clarity and coherence not only regarding its historical meaning, but also aims at a practical and daily application of its principles for contemporary men and women, where injustices correspond to social ills. that corrode your existence from within. Every action in favor of the realization of a public justice and transforming reality is liberating, and it is a divine action in favor of the individual, society and the collectivity. His words become contemporary and of immeasurable value for the contemporary historical context.

Keywords: Leaderships; Corruption. Justice. Spirit of Yahweh. Public Actions.

## **Introdução**

A espiritualidade e a justiça estão intrinsicamente interligadas. Os dois conceitos são inerentes ao ser humano e não é possível desvinculá-los das situações concretas da vida. Especificamente em Miquéias, a plenitude do Espírito está relacionada à prática do direito e da justiça (Mq 3,5-8). O profeta denuncia através de oráculos as corrupções e injustiças cometidas pelos poderosos de sua época, que defraudavam o projeto original da Aliança e desprezavam, exploravam e oprimiam os desvalidos. Declara estar transbordando daquilo que falta aos líderes do povo. Depreende-se que estar cheio do Espírito deve se traduzir publicamente através de práticas que gerem vida e dignidade ao ser humano.

A proposta do estudo da perícopé surge da necessidade de se refletir na mensagem profética de Miquéias a partir de uma perspectiva exegetica, mas também teológico-pastoral, pois ela se torna contemporânea, a partir do ponto que faz um desafio à defesa dos mais fragilizados e oprimidos da sociedade, na busca de ações libertadoras e solidárias, através de um discurso que não fique somente na teoria, mas que se faça realmente presente na transformação de diferentes realidades.



## O Espírito de lahweh no profeta Miquéias

No texto de Miquéias é possível observar uma forte censura às lideranças civis e religiosas que abusavam do poder. As autoridades que eram responsáveis por exercer a justiça eram as que a defraudavam, e o faziam legalmente (Mq 3,1). O profeta alça sua voz e denuncia tais abusos, condenando-os pela sua falta de justiça e misericórdia para com os mais fragilizados da sociedade a ponto de compara-los a canibais (3,9-10). Os profetas buscavam benefícios econômicos ao invés de anunciar a palavra de lahweh.

Miqueias aponta vários erros dos líderes da sociedade judaíta. As acusações começam com os poderosos que extorquiam ferozmente os mais vulneráveis, tirando-lhes até seu próprio sustento, chegando a compará-los com aves de rapina que devoram o povo de Deus, tirando-lhes a "carne". Assim demonstra que um falso profeta não é somente aquele que anuncia palavras distantes do projeto da aliança, mas também aquele que tem como deus a ganância. (TOW, 2001, p. 81).

O profeta então declara estar cheio do poder divino que o conduz a testemunhar contra as transgressões das lideranças e dos profetas gananciosos. "Mas eu estou cheio do poder do Espírito do Senhor, e de juízo e de força, para anunciar a Jacó a sua transgressão e a Israel o seu pecado." Miquéias 3:8. A perícopes de Miquéias 3,5-8 mostra um nítido contraste entre o profeta de lahweh e os demais profetas que extorquiam o povo, e apresenta as qualificações necessárias de um mensageiro de lahweh, as quais podem ser consideradas necessárias a qualquer mensageiro de lahweh: ser cheio de força, do Espírito de lahweh, de direito e de fortaleza, num profundo contraste com os atributos apresentados pelos falsos profetas: vazios, enganadores, injustos, corruptos. (OPORTO; GARCIA; 2002, p. 348; ZABATIERO, 1996, 74-75).

Segundo Schmitt (2018, p. 88), o "Espírito de YHWH" correspondia a um dos dons divinos atribuído ao profeta, juntamente com a força (coragem -  $\text{נֹכַח}$ ) e o juízo (*mishpat* -  $\text{מִשְׁפָּט}$ ). Neste caso, o dom do "Espírito de YHWH" corresponderia a um poder especial que não advém das próprias capacidades físicas ou intelectuais de

Miqueias, mas sim algo divino que o impeliu a enfrentar todas as adversidades, oposições e desânimos.

O autor faz uma ressalva sobre o uso da expressão "Espírito de YHWH" neste versículo, pois a maioria das traduções é realizada com a expressão "Espírito do Senhor", no entanto seguindo o sentido original da expressão que é "hálito", "vento" ou "sopro" (נִיחַ), tem-se a ideia justamente de um sopro divino, uma força vital, que opera no profeta e o impele a realizar a vontade de lahweh. A terminologia "Espírito" seria uma segunda acepção do termo, dada a compreensão de ser este o Espírito que opera quando o próprio lahweh atua. Assim, este é o Espírito de lahweh (Espírito de YHWH) e que dá forças ao profeta para realizar sua missão com coragem, ousadia e força, à medida que está cheio dele.

Miquéias tem credenciais que o qualificam como o verdadeiro representante de Deus, que lhe deu autoridade para falar. Está cheio de "poder" (*koah*) dado por lahweh que o preenche com a presença e inspiração do Espírito. Está habilitado para trazer a mensagem de lahweh. Sua indignação é explícita e justa. Pessoas que deveriam ser exemplos de lealdade e devoção ao projeto de Deus, exercendo a justiça e a misericórdia, faziam o contrário, se corromperam a ponto de lahweh nem sequer considerá-los mais seu povo. (BAKER, ALEXANDER e STURTZ, 2001, p. 214-221).

Schmitt (2018) ao apresentar os principais aspectos literários, históricos e teológicos de Miqueias 3,8, cita que suas palavras são críticas sociais contra a opressão exercida pelas camadas superiores da sociedade, pois a elite de Jerusalém, juntamente com a Assíria, se aproveitou do endividamento dos agricultores para acumular terras. É diante deste quadro em que o próprio profeta é uma das vítimas, que ousa levantar a sua voz em nome de lahweh, denunciando ao reino do Norte, e mais especificamente a Samaria, sua rebeldia e pecado (MAILLOT; LELIÈVRE, 1976, p.14; SCHMIDT, 2013, p. 220).

### **O Espírito de lahweh e a prática da justiça**

Miquéias ficou marcado como um profeta carismático, um verdadeiro homem do Espírito. Viu as injustiças dos seus dias e não se calou, mesmo tendo a possibilidade de também se corromper e enriquecer como os demais. No entanto,

repudiou a corrupção, buscou a retidão em seus atos, apegou-se as promessas de lahweh, buscou a justiça e desejou que o povo também ansiasse esta verdadeira justiça. (HILDEBRANDT, 2008, p.160-161; BOWMAN, 2014).

No caso de Miquéias, os meios de sustentá-lo na sua poderosa mensagem passam pela doação da *ruah*. É através do poder e da presença de lahweh que o sucesso da mensagem profética é alcançado e que a justiça é efetivada. A tarefa da *ruah* é trazer a justiça (*mishpat*) para o povo de lahweh, um estado justo para todos seus cidadãos. (SCHWANTES, 2004).

A distinção de Miquéias dos demais profetas e sacerdotes estava justamente na sua integridade e na presença da *ruah lahweh* em sua vida. A vida dos profetas e sacerdotes não condizia com suas vocações. As palavras deles eram agradáveis aos ouvidos, mas não condiziam com a prática da justiça; o que os dirigia era o interesse pessoal. (DEMPSEY, 1999, p. 124-126).

Ao contrário dos profetas denunciados, Miquéias proclama estar cheio do poder divino para apregoar a justiça, e de coragem a fim de enfrentar os líderes injustos. O profeta defende seu ministério profético fundamentado na afirmação de possuir a força, a justiça e a fortaleza de lahweh, a fim de restabelecer a ordem comunitária e para que a Aliança com lahweh prevalecesse. Nota-se nesta declaração do profeta características fundamentais para um mensageiro de Deus: a espiritualidade demonstrada em atos e justiça e coragem para apregoar a verdade e combater as injustiças e a corrupção. A presença do Espírito de lahweh não se reduz às experiências místicas e transcendentais, é antes força atuante e libertadora de inúmeros cativeiros e necessidades concretas. (ROSSI, 2016).

Welker (2010, p. 211) desenvolve uma teologia bíblica do Espírito no Antigo Testamento a partir de uma perspectiva realística, não desmerecendo as experiências do Espírito encontradas nos movimentos pentecostais/carismáticos. Porém, mostra a importância desta força e poder carismático para influenciar positivamente diversas esferas da sociedade, como a política, o direito (*mishpat*) e a moral. Nesta perspectiva, o Espírito conduz e transforma condições reais de vida. É um poder transformador social, que atua na realidade, um Espírito de justiça, que promove universalmente a paz e a equidade. Especificamente, os conceitos de direito (*mishpa*), misericórdia e conhecimento de Deus estão estreitamente entrelaçados e

fazem parte fundamental da Lei de Deus, de sorte que se um destes três elementos faltar haverá desintegração também dos outros elementos da Lei.

Desta forma, o portador do Espírito traz necessariamente a justiça (*mishpat*) consigo e compreende que deve efetivá-la através da ajuda e defesa dos direitos dos injustiçados e necessitados. Através da relação entre direito e misericórdia, efetiva-se a justiça e a paz. Não é possível ter um relacionamento com Deus sem a presença da misericórdia e da justiça, pois um povo injusto irá produzir uma celebração hipócrita. A justiça e o conhecimento de Deus através do seu Espírito estão intimamente atrelados.

É justamente o Espírito de Iahweh traz a justiça à tona. Uma comunidade comprometida com a justiça não pode ficar alienada dos problemas que a cercam na sociedade, mas precisa estar aberta e sensível para com os novos fracos, oprimidos e discriminados, buscando formas práticas e práticas de efetivação da justiça, buscando o bem, a liberdade, a igualdade, a fraternidade e o respeito à dignidade do ser-humano indiscriminadamente

## **Conclusão**

A reflexão pública desta perícopa se faz importante numa perspectiva individual do papel do ser humano na sociedade, e mais especificamente daqueles que possuem autoridade e poder, denotando a importância de um culto realmente agradável a Javé, com a busca da efetividade de práticas que reflitam na justiça no dia a dia.

O profeta mostra através de suas mensagens que o desejo de Javé é que seu povo, seus líderes e responsáveis, busquem ser exemplos de retidão, entretanto o que estava ocorrendo é a relativização do culto diante da prática da justiça. Mais do que uma prática isolada, o culto deveria também abranger a esfera pública, com manifestações de retidão dentro da comunidade visando a busca incessante da dignidade humana. Há uma responsabilidade vivencial, pois onde há exercício da justiça em prol da dignidade humana, ali o Espírito de Javé se faz presente.

A mensagem de Miquéias auxilia na compreensão de que não é possível alguém estar transbordando do Espírito de Iahweh e, simultaneamente, permanecer

alheio à prática efetiva da justiça, pois ela é uma forma de expressão da presença de Deus que se efetiva na vida pública. A falta destas virtudes denota o quão longe uma pessoa ou sociedade está de *lahweh* e, portanto, da prática da justiça. Afinal, qual a relação existente entre espiritualidade bíblica e a justiça? Há alguma relação entre o Espírito de *lahweh* e o exercício público da justiça, principalmente daqueles que detêm alguma forma de poder? A mensagem torna-se contemporânea, a partir do ponto que faz um desafio à defesa dos explorados, fragilizados e abandonados.

Em Miquéias a ação prática do Espírito de *lahweh* na vida humana é a efetivação da justiça (Mq 6,8). Por isso, orienta o ser humano a aprender a realizar atos de justiça, a fazer o que é correto. Compreender tais mensagens provoca ainda hoje uma ação viva e prática da espiritualidade.

## Referências

BAKER, David W.; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. Obadias, **Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2006.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOWMAN, Craig. The Spirit of God in the Ministry of the Old Testament Prophets. **Leaven**, v. 12, Issue 3, 2014, p. 128-135.

DEMPSEY, Carol J. Micah 2-3: Literary artistry, ethical message, and some considerations about the image of *lahweh* and Micah. **Journal for the Study of the Old Testament**, n 85, 1999. p. 117-128.

HILDEBRANDT, Wilf. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda; Edições Loyola, 2008.

MAILLOT, A.; LELIÈVRE, A. **Atualidade de Miquéias. Um grande “profeta menor”**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Miquéias. Memórias Libertadoras de um líder camponês**. Coleção Pão da Palavra. São Paulo: Paulinas, 2016.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 5 ed. São Leopoldo (RS): Ed. Sinodal, EST, 2013.

SCHMITT, Flávio. No poder do Espírito. Miquéias 3,8. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 82-92, jan.-jun. 2018.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. SICRE. **Grande Comentário Bíblico**. Profetas II. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

SCHWANTES, Milton. **O Espírito faz História**. São Leopoldo, RS: CEBI Programa de Publicações, 1988.

TOW, Timothy. **The Minor Prophets**. Singapore: Lifefebc, 2001.

WELKER, Michael. **O Espírito de Deus. Teologia do Espírito Santo**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Miquéias: voz dos sem-terra. Comentário Bíblico Antigo Testamento**. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes; São Leopoldo (RS): Ed. Sinodal, 1996.

#### 44. A IMPORTÂNCIA DA DELIMITAÇÃO PARA ENTENDIMENTO DE UMA PERÍCOPE: ESTUDO DE CASO EM Lc 5,1-11

##### *THE IMPORTANCE OF THE DELIMITATION FOR UNDERSTANDING A PERICOPÉ: CASE STUDY IN Lk 5,1-11*

*Vamberto Marinho de Arruda Junior<sup>1</sup>*

GT 05 – Pesquisa bíblica

#### **Resumo**

Em Lc 5,1-11, aparentemente, há dois gêneros literários que competem (na opinião de especialistas) pela supremacia da chave interpretativa da passagem: Narrativa de Chamado e Narrativa de Milagre, diante disso há divisão entre os pesquisadores sobre qual ênfase prevalece. Com tal impasse, assume-se que o processo de delimitação (com sua análise dos itens iniciais, finais e do elemento encontrado ao longo do texto) favorece o entendimento de um acordo entre ambos os realces identificados, baseado nos elementos encontrados no próprio texto. Ao se fazer isso, fica claro que o texto tem uma unidade que engloba os dois relatos: pesca milagrosa e chamado. Tal compreensão aparece após se verificar as nuances distintas nos âmbitos espaciais, temporais, de personagens, temáticos e função terminal, além de identificar o elemento que está ao longo do texto, como sendo o campo semântico das atividades náuticas, o qual seria o hiperônimo, pois há dois campos semânticos co-hipônimos, sobre os quais a ênfase recai – pesca e navegação (há substantivos e verbos que apontam para estes dois co-hipônimos). O milagre na pesca dos peixes serve como algo concreto e visível, como um ponto de partida mental, para a imagem abstrata da pesca de homens. Portanto, não há um impasse entre um ou outro gênero, mas sim a coexistência dos dois gêneros literários, que gravitam em torno do assunto da pesca e são unificados pelo tema da Palavra, tais componentes são usados pelo autor na construção de sua narrativa da história de Jesus e realçados pela delimitação.

Palavras-Chave: Delimitação. Milagre. Chamado. Lucas.

#### **Abstract**

In Lk 5,1-11, apparently, there are two literary genres that compete (in the opinion of specialists) for the supremacy of the interpretive key of the passage: Narrative of Call and Narrative of Miracle, given this there is division among researchers about which emphasis prevails. With such an impasse, it is assumed that the delimitation process (with its analysis of the initial and final items and the element found throughout the text) favors the understanding of an agreement between both identified highlights, based on the elements found in the text itself. By doing this, it is clear that the text

---

<sup>1</sup> Especialização em Teologia Bíblica. Mestrando em Teologia (PUC-SP). [prvambertojr@gmail.com](mailto:prvambertojr@gmail.com)

has a unity that encompasses the two accounts: miraculous fishing and calling. This understanding appears after verifying the distinct nuances in the spatial, temporal, character, thematic and terminal function scopes, in addition to identifying the element that is throughout the text, as being the semantic field of nautical activities, which would be the hyperonym, for there are two co-hyponymous semantic fields on which the emphasis falls – fishing and sailing (there are nouns and verbs that point to these two co-hyponyms). The miracle in fishing for fish serves as something concrete and visible, as a mental starting point, for the abstract image of fishing for men. Therefore, there is no impasse between one or another genre, but the coexistence of two literary genres, which gravitate around the subject of fishing and are unified by the theme of the Word, such components are used by the author in the construction of his narrative of the story of Jesus and highlighted by the delimitation. Keywords: Delimitation. Miracle. Calling. Luke.

## Introdução

Com relação à perícopos de Lucas 5,1-11, há uma demanda dos intérpretes sobre o gênero literário que se ne se apercebe - não há consenso, pois, há duas ênfases gerais vistas pelos estudiosos: do milagre e da vocação. Por exemplo, Lima (2014) tanto categoriza essa perícopos como narrativa de vocação (p. 194) quanto narrativa de milagre (p. 195), a diferença é que para a vocação ela coloca os vv.1-11, e para o milagre os vv. 4-10; Berger (1998, p. 285-286) coloca o texto como pertencendo ao gênero narrativo de *mandatio*, colocando-o na categoria de “relatos de vocações”, embora, também cite o texto (p. 233) como uma narrativa sobre milagre. Silva (2003, p. 207) o classifica como relato de milagre; opinião também apresentada por Perondi, Catenassi e Silva (2013, p. 687).

Nesta pesquisa há a proposta de mostrar como o processo de delimitação ajuda a resolver tal impasse. A tarefa começa com o exame de onde a perícopos de fato começa e quais indícios textuais ajudam nessa percepção. Segundo Silva (2003, p. 68) “uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, isto é, ele precisa ter começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina”. Sendo assim, se faz necessário identificar marcadores que ajudem nesse encargo. E tais marcadores são vistos abaixo.



## Delimitação

São encontrados alguns elementos que permitem identificar em Lc 5,1-11 uma unidade própria, tais componentes são do tipo temporal, espacial/geográfico, temático, de actantes (atores, personagens), e função terminal, tais itens são explicitados no quadro 1 abaixo:

**QUADRO 1 – ELEMENTOS DE DELIMITAÇÃO**

Elementos	Lc 4,42-44	Lc 5,1-11	Lc 5, 12-16
Espacial-Geográfico	"Lugar deserto" – 4,42 "pregava pelas sinagogas da Judéia" – 4,44	"Lago de Genesaré" – 5,1	"Numa cidade" – 5,12 "Lugares desertos" – 5,16
Temporal	"Ao raiar do dia" – 4,42	ἐν + dativo (τῷ) <sup>2</sup> ἐν τῷ + infinitivo <sup>3</sup> ἐγένετο δέ – Lc 5,1 <sup>4</sup>	ἐν + dativo (τῷ) ἐν τῷ + infinitivo καὶ ἐγένετο – Lc 5,12
Personagens	"As multidões" – 4,42	"A multidão" – 5,1 "pescadores" – 5,2 "Simão Pedro" – 5,3 "Tiago e João" – 5,10	"Homem cheio de lepra" – 5,12 "Numerosas multidões" – 5,15
Função Terminal	-	"Deixando tudo... o seguiram" – 5,11	-
Temática	Curas e pregação – 4,40-44	Pregação, pesca milagrosa e chamado ao discipulado – 5,1-11	Cura de um leproso, pregação às multidões, curas de pessoas nessas multidões e retiro de oração de Jesus – Lc 5,12-16

Fonte: o próprio autor

<sup>2</sup> Jordaan (2013, p. 140) informa que a frase preposicional introduzida por [ἐν + dativo] é uma construção com denotação temporal, com ênfase em um ponto do tempo.

<sup>3</sup> Köstenberger, Merkle, Plummer (2016, p. 366, grifo dos autores e tradução nossa) destacam o aspecto temporal do infinitivo e afirmam que a construção [ἐν τῷ + infinitivo] expressa um tempo simultâneo do verbo principal: "Com o uso do infinitivo de tempo simultâneo, a ação do infinitivo ocorre *simultaneamente* ou *ao mesmo tempo* que a ação do verbo principal ou controlador e é expressa por ἐν τῷ + infinitivo." Isso é uma regra geral, pois eles mesmo expressam na mesma página, na nota de rodapé 32, que existem exceções como em Lc 12,15 onde a construção é epexegetica.

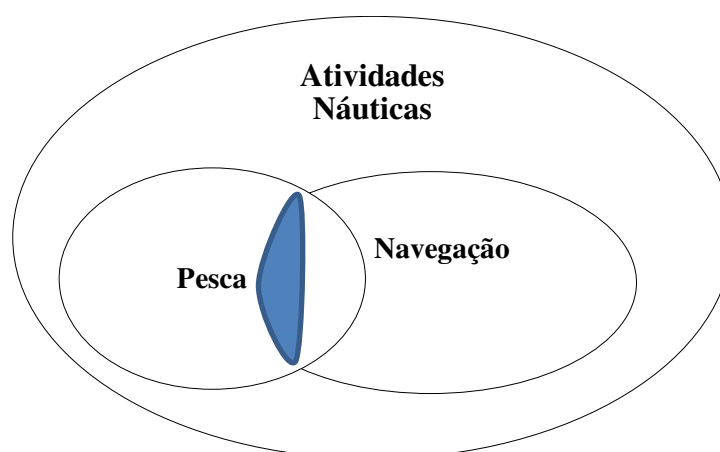
<sup>4</sup> Marshall demonstra os usos com ἐγένετο, em Lucas-Atos, apontando para seu aspecto separador de histórias (iniciador) "Lucas frequentemente inicia uma sentença com ἐγένετο δέ ou καὶ ἐγένετο, correspondente ao hebraico *wayehi*. (Não há linguagem correspondente no aramaico)". (MARSHALL, 1978, p. 53-54, tradução nossa).

Essas evidências apontam para a delimitação precisa da perícope, mostrando que o relato está unificado e o gênero (ou sua combinação) deve ser encontrado em Lc 5,1-11. Existe, ainda, um último fato de aferição que é a percepção de elementos achados ao longo do texto.

### Elemento encontrado ao longo do texto<sup>5</sup>

O elemento que dá ideia de unidade à perícope é o campo semântico das atividades náuticas, o qual seria o campo semântico hiperônimo<sup>6</sup>, pois há dois campos semânticos co-hipônimos, sobre os quais a ênfase recai – pesca e navegação. Há substantivos e verbos que apontam para estes dois co-hipônimos. Abaixo é demonstrada graficamente a relação do hiperônimo/co-hipônimos:

FIGURA 1 – RELAÇÃO HIPERÔNIMA/CO-HIPÔNIMA



Fonte: o próprio autor

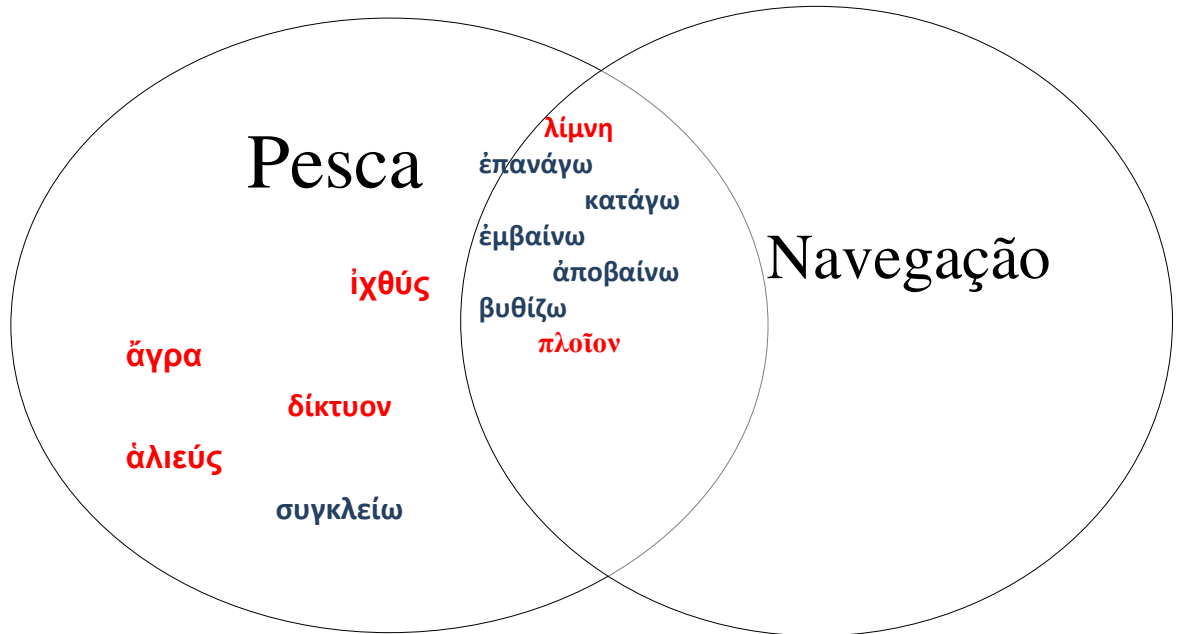
Um pormenor testemunhado na análise semântica é visto nos hipônimos pesca-navegação, eles estão em sobreposição, na verdade, todos os verbetes que se

<sup>5</sup> Esse item de averiguação de elementos que trazem coesão faz parte da metodologia de delimitação proposta por Silva (2003, p. 74-75).

<sup>6</sup> Definindo Hipônimo, hiponímia, Cruse (2006, p. 80-81, tradução nossa e grifo do autor) indica o seguinte: "Hiponímia é a relação assimétrica de sentido entre, por exemplo, *cachorro* e *animal* e entre *narciso* e *flor*. Essa relação é geralmente explicada em termos de inclusão... O termo em uma relação de hiponímia associada à categoria mais inclusiva (*flor*, *animal*) é chamado de 'hiperônimo' (também chamado de 'superordenado') e a categoria incluída (*narciso*, *cachorro*) é o 'hipônimo'. Observe que uma palavra pode ser um hipônimo de uma palavra e um hiperônimo de outra: *cachorro* é um hipônimo de *animal*, mas um hiperônimo de *collie*."

aplicam à navegação nesta perícope também são utilizáveis na atividade da pesca. Veja essa nuance na figura 2 logo a seguir.

FIGURA 2 – CAMPOS SEMÂNTICOS CO-HIPÔNIMOS<sup>7</sup>



Fonte: o próprio autor

Diante desta análise, e agregando-se as etapas de delimitação anteriores, pode-se inferir que Lc 5,1-11 é uma unidade textual bem delineada com início, meio e fim. Portanto, deve ser pesquisada como um todo e em conexão com seu contexto e cotexto.

### Gênero Literário

Uma vez definida a perícope, entende-se que o gênero do escrito está contido nela, dessa forma, seja narrativa de milagre ou narrativa de chamado, ou ambos, o

<sup>7</sup> Os **substantivos** que remetem à atividade náutica são: λίμνη (lago, vv. 1-2); πλοῖον (barco, vv. 2.3.7.11); ἀλιεύς (pescador, v. 2); δίκτυον (rede, vv. 2.4-6; ἄγρα (traduzido por pesca na BJ, vv. 4.9; no v. 9 há uma definição ainda mais acurada - ἄγρα τῶν ἰχθύων [pesca ou captura dos peixes]); ἰχθύς (peixe, vv. 6.9). Os **verbos** que remetem à atividade náutica são: ἐπανάγω (se afastar - BJ, vv. 3.4); κατάγω (reconduzindo - BJ, para a margem, v. 11); ἔμβαινω (subindo - BJ, "embarcar," v. 3); ἀποβαίνω (desembarcado - BJ, v. 2); συγκλείω (apanharam - BJ, "pegar numa rede", v. 6); βυθίζω (afundarem - BJ, afundar, v. 7).

texto delimitado irá abarcar o conjunto apresentado nos vv. 1-11 de Lc 5. E à parte desses gêneros já estabelecidos no estudo das formas literárias, há autores que identificam outros gêneros ou aperfeiçoam aqueles acima citados, inclusive uma Tesi di Licenza escrita por Palatino (2018, p. 41) defende o uso do gênero relato de vocação, mas como sendo uma cena modelo/tipo. Para o referido autor a ênfase recai sobre o chamado e conseqüentemente remete ao discipulado. Outros autores também apontam Lc 5,1-11 como uma cena tipo, Perondi e Catenassi (2019) citando Carmona (2012, p. 277 que aponta Lc 4,16-30; 5,1-11; 9,51-55 e At 2 como exemplos de cenas tipo/cenas padrão, Carmona chama de relatos-tipo) eles fazem uma ligação Lc 5,1-11 ao episódio de Jo 21, mas com ressalvas.

Com relação ao milagre da pesca, no relato lucano do chamado dos primeiros apóstolos, ele tem um papel igualitário ou mesmo subordinado, como se apontasse para algo, no caso, para a identidade de Jesus e seu respaldo para convocar pessoas para segui-lo, o milagre não é o foco central da trama, embora seja importante para ela, como explica Talbert (2002, p. 62) "o evangelista mostra uma atitude extraordinariamente positiva em relação ao milagre como meio pelo qual a fé é criada. Em 4:31-5:11, ele deixa muito claro que o milagre foi o catalisador para a resposta de Pedro a Jesus."

Assim os dois temas, não devem ser tratados como um ou outro e sim como um e outro, estando interligados, e o que os une é o tema da palavra. Achtemeier (1978, p. 122) concorda com a ligação dos dois temas. Bem como Gómez Acebo (2008, p. 130): "Tampouco há unanimidade sobre o gênero literário, pois as diversas opiniões se dividem entre um milagre, um pronunciamento sobre Jesus, uma cena de envio ou uma forma mista das anteriores, que é o mais plausível." O milagre em Lucas 5,1-11 aponta para o chamado, além de ajudar na construção da identidade do que chama, quem vê o milagre é convidado a seguir.

## **Conclusão**

Foi demonstrado que: 1. o texto de Lc 5,1-11 é uma unidade distinta, bem delimitada, que a redação pode ser defendida sem grandes problemas, sendo o texto analisado aqui; 2. Lucas apresenta o relato da pesca-chamado numa moldura de

construção da identidade de Jesus em seu ministério Galileu (Lc 4,14-9,50), onde num foco mais ajustado (o contexto) – Lc 5,1-6,16 – os relatos vocacionais, de milagre, de ensino e de oposição aparecem. O gênero misto, mas unificado em uma estrutura que visa os propósitos do autor, realçam a identidade de quem chama, dos que são chamados e o(s) meio(s) para esses pontos acontecerem.

## Referências

- ACHTEMEIER, Paul J. And He Followed Him': Miracles and Discipleship in Mark 10:46–52. Robert W. Funk (ed.). *Semeia 11 - Early Christian Miracle Stories*, Missoula, p. 114-145, 1978. Disponível em: <http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=f624b088-eb77-43be-b0d1-4002ec4d1d35%40sdc-v-sessmgr01>. Acesso em: 09 abr. 2020.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. (Coleção Bíblica Loyola, v. 23).
- CRUSE, Alan. *A glossary of semantics and pragmatics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- GÓMEZ ACEBO, Isabel. *Lucas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2008.
- LIMA, Maria L. C. *Exegese Bíblica: teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- JORDAAN, Gert J. C. *Ancient greek inside out: the semanticals of grammatical constructions*. Zürich: Lit Verlag; Berlin: Lit Verlag, 2013.
- KÖSTENBERGER, Andreas J., MERKLE, Benjamin L., PLUMMER, Robert. *Going deeper with New Testament greek: an intermediate study of the grammar and syntax of the New Testament*. Nashville: B&H Academic, 2016.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text*. Exeter: Paternoster Press, 1978. (New International Greek Testament Commentary).
- PALATINO, David E. F. *Lc 5,1-11 Come racconto di vocazione: Il profilo lucano del discepolato di Gesù*. 2018. 88f. Tesi di Licenza (Mestrado em Teologia) – Facoltà di Teologia, Dipartimento di Teologia Biblica, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2018.
- PERONDI, Ildo; CATENASSI, Fabrizio Z.; SILVA, Gisele S. A centralidade da Palavra de Deus em Lucas 5,1-11. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 682-708, abr/jun 2013.

PERONDI, Ildo; CATENASSI, Fabrizio Z. Bíblia e ciências da linguagem: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. *Teoliterária*, São Paulo, v. 9, n.17, p. 337-358, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/39397/28507>. Acesso em: 15 fev. 2021.

SILVA, Cássio M. D. (com a colaboração de especialistas). *Metodologia de Exegese Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

TALBERT, Charles H. *Reading Luke: a literary and theological commentary on the third Gospel*. Rev. ed. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2002. (Reading the New Testament Series).

**45. A MERETRIZ CAVALGA A BESTA:  
UMA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO**

*THE WHORE RIDES THE BEAST  
A SYMBOLIC REPRESENTATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION  
AND STATE*

Vanderlei Dorneles<sup>1</sup>

GT 5 – Pesquisa Bíblica

**Resumo**

O texto profético de Apocalipse 17 descreve o simbolismo da mulher que cavalga a besta de múltiplas cabeças a qual retrata os "reis da terra". A mulher é "a grande cidade que domina sobre os reis" (v. 18) graças ao seu poder de sedução (v. 4). A linguagem do simbolismo atribui a essa narrativa visionária a característica de um texto da cultura possível de releitura, atualização e geração de novos textos em diferentes contextos. A leitura do símbolo da mulher que se prostitui com os reis precisa ser feita dentro do contexto de convenção e da memória linguística do texto. Assim, o significado do símbolo visionário deve ser buscado no processo de representação e no sistema semântico da cultura e da Bíblia hebraica. Esta comunicação propõe uma releitura e aplicação do mesmo texto ao contexto atual, em que se verifica uma aproximação de certos grupos religiosos ao aparelho do Estado, o que na perspectiva profética pode configurar uma relação de "prostituição". Palavra-chave: Simbolismo. Linguagem profética. Religião. Estado. Texto da Cultura.

**Introdução**

O texto de Apocalipse 17 relata a visão profética de uma mulher que cavalga uma besta escarlate. A mulher, trajando vestes de luxúria e embriagada com o sangue de mártires, é identificada como a "grande cidade que domina sobre os reis da terra" (v. 18). A besta, por sua vez, se descreve como tendo sete cabeças e dez chifres, os quais representam os "reis da terra" com os quais a mulher tem uma relação de "prostituição" (v. 2).

A afirmação de que as sete cabeças da besta são "sete montes" (Ap 17:9) e de que a mulher "é a grande cidade que domina sobre os reis da terra" (17:18) leva

---

<sup>1</sup> UNASP. Doutor em Ciências da Religião (UMESP); doutor em Ciências da Comunicação (USP)

muitos intérpretes a ver a meretriz como um símbolo da antiga cidade de Roma. Kistemaker (2001, p. 460) afirma que “uma antiga moeda romana, mostrando a deusa Roma sentada sobre sete colinas” evidencia a mulher como uma referência a Roma. Aune (1998, p. 930) entende que João pretende que “as sete colinas” sejam uma referência a Roma. Mounce (1977, p. 313, 314) declara que, de fato, “há pouca dúvida de que os leitores de João no primeiro século pudessem entender esta referência de alguma forma a outra coisa senão Roma, a cidade construída sobre sete colinas”.

Essa compreensão toma a palavra usada por João para “montes” (grego *oros*) como equivalente a “colinas”; e Roma é a cidade das sete colinas desde antes do tempo de João. Essa interpretação, no entanto, não justifica as palavras do anjo a João: “dir-te-ei o mistério da mulher” (Ap 17:7), pois a relação entre as sete colinas e a cidade de Roma precede o tempo de João e repeti-la não chega a ser a revelação de um mistério. Johnson (1981, p. 558) pontua que, segundo o texto, “as sete colinas pertencem à besta, não à mulher”. Além disso, é dito que a mulher, ou seja, a cidade (v.18), se “assenta”, no sentido de exercer domínio, sobre as sete cabeças da besta ou sobre os sete montes. “Se a mulher fosse a cidade de Roma, é óbvio que ela não exerceria domínio sobre sete sucessivos imperadores ou sobre as sete colinas de Roma”.

Desta forma, novas perspectivas para a leitura dos símbolos são necessárias, com base na convenção e na memória do autor e dos leitores. Esta comunicação pretende apresentar uma leitura do texto simbólico a partir de sua memória textual e do sistema de convenção em torno do texto.

### **Símbolo e convenção da cultura**

No início do Apocalipse, o autor afirma que o livro é uma “revelação de Jesus Cristo, ... e que ele, enviando por intermédio do seu anjo, *notificou* ao seu servo João” (Ap 1:1). O verbo “notificou” traduz a forma verbal grega *esēmanen*, de *sēmaínō*, que se origina de *sēma* (neutro *sēmeion*) e significa “sinal” ou “símbolo” (cf. Ap 12:1, 3). O texto indica, desta forma, que a narrativa apocalíptica é dada em linguagem simbólica, e que a leitura precisa decodificar os símbolos para alcançar seus possíveis significados.



A linguagem simbólica atribui à narrativa profética a característica de um texto da cultura possível de releitura, atualização e geração de novos textos sob mediação da memória (LOTMAN, 1996, p. 23, 24). Nogueira (2012, p. 18, 23) propõe que a complexidade e o simbolismo dos textos religiosos favorecem sua inserção na cultura e ampliam sua capacidade de releitura e geração de novos textos. Lund (2007, p. 41) define símbolo como “algo que representa ou significa outra coisa, em geral por convenção ou associação, especialmente um objeto material usado para representar algo abstrato”. Segundo ele, “quando um símbolo é usado linguisticamente, aquilo que é simbolizado (correspondente ao alvo pretendido) será conhecido ao leitor que conhece a cultura e as convenções”. Assim, o emprego do símbolo pressupõe que o leitor que “conhece a cultura e as convenções” em que o texto é produzido (LUND, 2007, p. 41).

Desta forma, a leitura do símbolo apocalíptico precisa ser feita dentro do contexto da convenção e da memória linguística do texto acessível ao leitor. O significado do símbolo visionário, portanto, deve ser buscado no processo de representação e no sistema semântico da cultura e da Bíblia hebraica (MARZOUK, 2015; MOYISE, 1995).

### **O símbolo da mulher adúltera**

O contexto imediato de Apocalipse 17 favorece uma relação entre a mulher e os “três espíritos” semelhantes a “rãs” (Ap 16:13-14). A mulher é chamada de “Babilônia” e, como uma meretriz, ela se relaciona com os “reis da terra” (Ap 17:5, 2). Na narrativa das taças da ira, a sexta taça é derramada sobre o “rio Eufrates”, o rio da Babilônia, cujas águas secam (Ap 16:12). Desta forma, uma conexão textual é estabelecida entre os capítulos 16 e 17.

Além disso, o texto descreve “três espíritos” semelhantes a “rãs”, os quais se dirigem aos “reis do mundo inteiro” a fim de ajuntá-los para uma batalha (Ap 16:13). Essa construção coloca a “meretriz” em paralelo com os “espíritos”, o que sugere sua natureza religiosa, em contraste com os “reis” retratando o poder político. A sequência do texto indica que os “espíritos” foram bem-sucedidos em sua busca

pelos “reis”, já que a mulher é descrita em seguida “montada” na besta, que representa os mesmos reis, e em relação de prostituição com os mesmos.

Na sequência do capítulo 17, a mulher é morta pelas mãos dos próprios reis, seus anteriores amantes (Ap 17:16; 18). A sentença sobre a meretriz é justificada com base em sua relação de “prostituição” com os reis (besta) a qual a levou a derramar sangue de “santos e profetas” (17:6; 18:24). A sentença executada sobre a mulher é descrita em linguagem forte: os reis a odeiam, despem, despojam, comem as “suas carnes” e a queimam no fogo (17:16).

Com esse simbolismo que descreve uma relação imoral entre a prostituta e os reis, a narrativa de Apocalipse 17 distingue a Babilônia de seus apoiadores ou amantes. Uma distinção é feita “entre a cidade e suas águas, entre a Babilônia e as águas do Eufrates, entre a prostituta e a besta na qual ela está assentada” (LARONDELLE, 1992, p. 376). Desta forma, o texto indica uma entidade conectada à meretriz Babilônia a qual, a princípio, é seu parceiro e depois se torna seu destruidor. Esse parceiro é a própria besta de sete cabeças como metáfora do poder político dos “reis”. O poder religioso está incorporado na meretriz.

Neste contexto, Aune acrescenta que “João usa a metáfora da imoralidade sexual para caracterizar a relação entre a Babilônia e os reis da terra”, porque “parece razoável supor que ele está denunciando as alianças políticas entre a Babilônia e seus reinos clientes” (AUNE, 1998, p. 931).

### **O significado convencional do símbolo**

A imagem de uma mulher que mantém relações ilícitas com certos reis e que, em decorrência disso, derrama sangue inocente é familiar nas Escrituras. Esse simbolismo aponta para uma relação adúltera após a quebra do “pacto” matrimonial com Deus (AUNE, 1998, p. 930). Tal relação desperta a condenação da parte dos profetas, que por causa disso são perseguidos. O destino trágico da mulher será a morte nas mãos dos próprios reis-amantes.

Oráculos dos profetas contra Jerusalém e Samaria podem se inscrever como parte da memória ou convenção por trás do texto do Apocalipse. Na Bíblia Hebraica, texto compartilhado por João e seus leitores, o profeta Ezequiel narra a condenação

da Jerusalém antiga por alianças ilícitas com reis pagãos. Segundo ele, Jerusalém, antes esposa de Yahweh, se prostitui com os "assírios", "egípcios" e "babilônios". Por causa disso, Deus suscitaria contra ela os seus "amantes". Ela seria "consumida no fogo", seria tratada com ódio e deixada "nua e despida" (Ez 23:22-29; cf. Ez 16).

Neste texto da memória, encontra-se uma convenção para o simbolismo empregado no Apocalipse, sendo que a mulher infiel não representa uma cidade necessariamente, mas uma comunidade ou geração que vira as costas para Deus em busca do apoio de poderes terrenos. Desta forma, a convenção para o simbolismo da mulher indica a "chave hermenêutica" para a linguagem da "aliança quebrada" em Apocalipse 17.

Além disso, os leitores do Apocalipse também seriam familiarizados com o dito de Cristo quando ele falou contra a "Jerusalém" que matava e apedrejava os "profetas" e os a ela foram "enviados" com mensagens de advertência, cuja casa ficaria "deserta" (Mt 23:37-38). Com esta linguagem, que depois ecoa no Apocalipse, Jesus confirma "o padrão teológico de que o povo da aliança pode ousar derramar o sangue de seus próprios profetas e santos" (LARONDELLE, 1992a, p. 160). Aune (1998, p. 930) acrescenta que Apocalipse 17:2 está fundado na "analogia da aliança entre Yahweh e Israel e os contratos de casamento", quebrados posteriormente (cf. Lv 17:7; Nm 14:33; Dt 31:16; 1Cr 5:25). Essa metáfora é encontrada com frequência particular no profeta Oséias (cf. 1:2; 2:4; 4:15), Jeremias (2:20; 3:2, 9, 13) e Ezequiel (6:9; 16; 23).

A linguagem da aliança usada nesta visão é a chave para sua leitura. João usa três vezes o verbo grego *porneúō*, "adulterar", para dizer que a prostituta tem um relacionamento pecaminoso com os reis da terra (Ap 17:2; 18:3, 9) ao trair seu Senhor celestial. Outras duas vezes ele usa o verbo grego *strēniáō* para dizer que ela "viveu em luxúria" (18:7, 9). LaRondelle atesta que o simbolismo empregado sobre a grande Babilônia vivendo como uma "prostituta" é uma "linguagem de aliança quebrada". Ao fazer isso, João está desdobrando "a estrutura da aliança desenvolvida pelos profetas do Antigo Testamento" (LARONDELLE, 1992a, p. 159).

A imagem de reis seduzidos ou manipulados e que depois executam seus manipuladores tem uma característica arquetípica no texto bíblico. Na narrativa de Ester, no reino da Pérsia, o oficial Hamã fala ao rei Assuero: "Há um povo [os judeus]

no teu reino cujas leis são diferentes das nossas, pelo que não convém ao rei tolerá-lo" (Et 3:8, 10, 11, 13, 14; 4:9-10). Um decreto de morte é expedido após esse diálogo. No entanto, por fim, Hamã é pendurado na forca preparada para o judeu Mardoqueu (7:9). No caso de Daniel, no reino da Babilônia, os sátrapas persuadem o rei Dario a firmar um decreto, que leva por fim Daniel para a "cova dos leões". Porém, ele é livrado. Os sátrapas, no entanto, são em seguida lançados na mesma cova dos leões (Dn 6:5-7, 24, 26). Assim, a imagem de reis que ordenam a morte de pessoas com as quais tiveram um relacionamento de confiança anterior é bem conhecida nas Escrituras.

O que os reis fazem à meretriz Babilônia em Apocalipse 17 é uma de vingança por terem sido manipulados pela mulher, em sua luta contra profetas e santos que lhe condenaram os pecados de luxúria.

## **Conclusão**

A narrativa visionária de Apocalipse 17, portanto, interpretada à luz da convenção do simbolismo empregado revela conjunturas culturais e sociais em que a religião pactuada com Deus sacrifica sua lealdade ao "marido" e chega a dominar sobre o poder civil com o qual se prostitui. No entanto, em seguida, é hostilizada e destruída por esse mesmo poder civil. Desta forma, João coloca em perspectiva a realidade de que "o povo da aliança chega a derramar o sangue de seus próprios [irmãos] profetas e santos", quando troca a relação com Deus pela relação com o poder civil constituído (LARONDELLE, 1992, p. 160).

Em diferentes contextos, quando religiosos se aliaram ao poder civil, o resultado foi intolerância e perseguição das minorias, com posteriores perdas para a própria religião. Isso ocorreu na cristandade europeia da Idade Média, com os protestantes na Alemanha, Áustria e Inglaterra do século 17, e nas colônias americanas dos séculos 17 e 18, ente outros.

A sabedoria desta narrativa visionária de Apocalipse 17 tem muito a ensinar aos cristãos do mundo atual em sua corrida por alianças com estados "laicos".

## Referências

- AUNE, David E. **Revelation 17-22**. Word Biblical Commentary 52c. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998.
- JOHNSON, Alan F. "Revelation." **The Expositor's Bible Commentary**. Ed. Frank E. Gaebelin. Vol. 12. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981.
- KISTEMAKER, Simon J. **Revelation**. New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.
- LARONDELLE, Hans K. "Armageddon: Sixth and Seventh Plagues." In: **Symposium on Revelation: Exegetical and General Studies**. Daniel and Revelation Committee Series. Ed. Frank B. Holbrook. Livro II. Silver Springs, MD: Biblical Research Institute, 1992, p. 373-390.
- LARONDELLE, Hans K. "Babylon: Anti-Christian Empire." In: **Symposium on Revelation: Exegetical and General Studies**. Daniel and Revelation Committee Series. Ed. Frank B. Holbrook. Livro II. Silver Springs, MD: Biblical Research Institute, 1992a, p. 151-176.
- LOTMAN, Iuri. **La Semiosfera: Semiótica de la Cultura e del Texto**. Vol. I. Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.
- LUND, Oystein. **Way Metaphors and Way Topics in Isa 40-55**. Tübingen, Alemanha: Mohr Siebeck, 2007.
- MARZOUK, Safwat. **Egypt as a Monster in the Book of Ezequiel**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2015.
- MOUNCE, Robert H. **The Book of Revelation**. The New International Commentary on the New Testament. Ed. rev. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
- MOYISE, Steve. "The Old Testament in the Book of Revelation." **JSNTSup 115**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. "Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura". In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.). **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012. P. 13-31.



## 46. O LUCRO ACIMA DE TUDO: AMÓS 8, 4-8 E O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA REGIÃO PASTORAL SUL DA DIOCESE DE GUAJARÁ-MIRIM – RONDÔNIA

*PROFIT ABOVE ALL: AMOS 8, 4-8 AND THE COLONIZATION PROCESS OF THE SOUTHERN PASTORAL REGION OF THE DIOCESE OF GUAJARÁ-MIRIM - RONDÔNIA*

*Wilian Lino Orcesi<sup>1</sup>*

*Luiz Alexandre Solano Rossi<sup>2</sup>*

GT 5 - Pesquisa bíblica

### **Resumo**

A denúncia da perícopes de Am 8,4-8 retrata a realidade das injustiças impostas aos pobres, mediante as práticas fraudulentas do comércio que visava o lucro a qualquer custo. Nesta perspectiva de exploração do ser humano em nome do capital, a pesquisa procurou identificar os agentes causadores das injustiças na realidade migratória, nas décadas de 70 e 90, tendo como referência a colonização na região pastoral sul da diocese de Guajará-Mirim, como matriz de estudo. Para tal compreensão, buscou na pesquisa bibliográfica e análise teológica nos seus principais teóricos e comentadores, entender os mecanismos de injustiças a partir da história de Israel, desde seus primórdios, como povos nômades tendo como base a família e clãs à ordem social e religiosa. Posteriormente, a necessidade de uma defesa enquanto povo passou de uma organização policêntrica para monocêntrica, configurando uma nova ordem social, de ricos e pobres. É dentro deste contexto sociopolítico que o chamado do profeta Amós se manifesta, pois denuncia os pecados cometidos por Israel por suas elites contra os pobres, tendo como destaque neste estudo os camponeses, que padeciam com o comércio corrupto e conseqüentemente o endividamento e a perda de suas propriedades, apesar de que no reinado de Jeroboão II Israel Norte gozava de plena prosperidade econômica. A partir dessa fundamentação bíblica, o estudo buscou compreender a situação do migrante na ocupação da Amazônia durante o regime militar, constatando a instrumentalização da força do trabalho na preparação dos grandes projetos capitalista, como a pecuária e o agronegócio, resultando o êxodo rural, conflitos pela terra e massacres. Verificou-se o papel da Igreja Católica e Luterana (IECLB) que motivou os movimentos sociais na defesa desses povos e na luta por seus direitos. Assim conclui-se que, em tempos históricos diferentes, a exploração do pobre no tempo de Amós e nos dias atuais tem como base a busca desenfreada pelo lucro e, por meio da Igreja e seu ecumenismo, a denúncia do profeta continua atual. Palavras-chave: Amós. Lucro. Migrante. Profetismo. Injustiça.

---

<sup>1</sup> PUC-PR. Mestrando em Teologia. orcesi@hotmail.com

<sup>2</sup> PUC-PR. Doutor em Ciências da Religião (UMESP). luizalexandrerozzi@yahoo.com.br

### **Abstract**

The denunciation of the pericope of Am 8,4-8 portrays the reality of the injustices imposed on the poor through the fraudulent practices of commerce that aimed at profit at any cost. In this perspective of exploitation of the human being in the name of capital, the research tried to identify the agents that caused injustices in the migratory reality in the 70s and 90s, having as reference the colonization in the southern pastoral region of the diocese of Guajará-Mirim as a study matrix. For such understanding, the bibliographical research and theological analysis of the main theoreticians and commentators sought to understand the mechanisms of injustice from the history of Israel, from its beginnings as a nomadic people based on family and clans to the social and religious order. Later on, the need for a defense as a people went from a polycentric to a monocentric organization, configuring a new social order, of rich and poor. It is within this sociopolitical context that the call of the prophet Amos manifests itself, which denounces the sins committed by Israel by its elites against the poor, as the highlight of this study on the peasants, who suffered from corrupt trade and consequently debt and the loss of their properties, despite the fact that during the reign of Jeroboam II Israel North enjoyed full economic prosperity. From this biblical foundation, the study sought to understand the situation of migrants in the occupation of the Amazon during the military regime, noting the instrumentalization of the labor force in the preparation of large capitalist projects, such as livestock and agribusiness, resulting in the rural exodus, conflicts by land and massacres. It was verified the role of the Catholic and Lutheran Church (IECLB) that motivated social movements in the defense of these peoples and in the fight for their rights. Thus, it is concluded that in different historical times, the exploitation of the poor in the time of Amos and in the present day is based on the unbridled search for profit, and through the Church and its ecumenism, the prophet's denunciation remains current.

Keywords: Amos. Profit. Migrant. Prophetism. Injustice.

### **Introduo**

O lucro acima de tudo: Amós 8,4-8 e o processo de colonizao da Região Pastoral Sul da diocese de Guajará-Mirim – Rondônia é um pequeno retrato das injustiças cometidas aos mais pobres, como os camponeses, indígenas e quilombolas, que em nome do lucro a qualquer medida não mediu esforços para impor seus projetos  custa de sofrimento e aniquilamento dos povos originários como também aos que migraram. Em nome do tão sonhado progresso para a região amazônica, durante o regime militar até os dias atuais, constata-se a luta pela permanência na terra, os conflitos e a ao profética da Igreja.



## **Crítica Social**

A pesquisa buscou compreender dentro da história de Israel os elementos que fizeram surgir à atividade profética, e de modo especial a ação de Amós. Constatou-se que na formação do povo de Deus, a unidade das diversas culturas e costumes religiosos entre várias tribos, clãs, tinha como objetivo principal de se defender das forças que vinham das cidades e dos impérios da época. Os *hapirus*, considerados povos rebeldes e nômades, por não aceitar o jugo da opressão dos reinos, aparecem como um dos protagonistas na formação do futuro Israel. (PIXLEY, 1999, p. 18).

Antes da formação da monarquia, essa sociedade tinha como base o direito e a justiça como chave da vivência ética, a partir dos eventos históricos de libertação e unidade das tribos, como afirma Zabatiero (2013, p. 55 – 106), Kessler (2010, p. 49 -88) e Sicre (2015, p. 63 – 108). Pautava-se pela igualdade de seus membros que se uniam pela experiência de Javé libertador, considerando assim povos irmãos, sem uma centralidade no culto e na política.

Mas diante das ameaças externas (impérios), as tribos sentiram a necessidade de uma nova identidade, o que resultou num governo central, ou seja, a monarquia, e essa nova identidade será à base da crítica social dos profetas: “Em síntese, os profetas do Norte rejeitam a identidade estatal monocêntrica e pregam a reinvenção da identidade popular policêntrica” (ZABATIERO, 2013, p. 158).

A crítica social do profeta Amós é dirigida dentro neste contexto da monarquia, no reinado de Jeroboão II. A grande prosperidade econômica é confirmada por KAEFER, (2015, p. 84) e SCHWANTES, 2004. p. 15). Isso criou uma elite econômica forte e exploradora, que serão alvo das críticas de Amós.

### **O lucro acima de tudo: Amós 8,4-8**

Vale destacar a origem camponesa do profeta, o que favoreceu seu olhar crítico a realidade que o cercava. Rossi afirma: “Podemos pensar que Amós fosse uma pessoa pobre, com vários empregos a serviço de outros para sobreviver, ou seja, trabalhava conforme as oportunidades iam aparecendo” (ROSSI, 2018, p. 51).

Assim profeta denuncia o comércio injusto e vê nesta ação o cúmulo da atrocidade humana: a falsificação das balanças, a violação do dia santo (sábado), a venda de alimentos de péssima qualidade, o que faz o profeta ser duro em sua crítica: “vos que esmagais os pobres da terra” (Am 8, 4-8).

A violência contra os pobres é explícita. Os vv. 5 e 6 demonstram os artifícios para a prática fraudulenta, pois detalha as artimanhas usadas pelos comerciantes para por em prática sua proposta de corrupção e aniquilamento do pobre: “Fraudes muito mais intensificadas e sofisticadas com o uso de barras torcidas nas balanças, descritas na frase final, sentença conclusiva que contém a descrição das armadilhas utilizadas pelos comerciantes” (GUTIÉRREZ, 2012, p. 127).

Na voz do profeta Amós, Deus não está passivo diante da opressão, expresso nos vv. 7 e sobre no v8: “Não tremerá por causa disso a terra?”. Esse fato evoca o destino dos que não honraram a Deus no exercício do direito e da justiça: “Aqui, seu ponto principal é a necessidade de um juízo inevitável – juízo requerido pela lógica divina e ao mesmo tempo totalmente compreensível para a razão humana” (HUBBARD, 1989, 248). Dentro da perspectiva teológica, a terra reage pela dor do empobrecido, injustiçado, pois não já não há ninguém para defendê-lo, assim a terra treme, como forma de compadecimento e clama por justiça.

### **Quem são os pobres?**

Sicre (2015, p. 186) faz uma lista dessas vítimas injustiçadas: *‘ebyôn* (necessitado), *dal* (pessoa de escassos bens), *‘asuq* (explorado), *‘anaw* (humilde), *saddîq* (justo), *na’arâ* (escrava). Desta lista de vocábulos que expõe quem sofre a violência, o profeta dá uma atenção especial às seguintes palavras: *‘ebyôn* (2.6; 4.1; 5.12; 8.4.6), *dal* (2.7; 4.1; 5.11; 8.6), *‘anaw* (2.7; 8.4), *saddîq* (2.6; 5.12). Os termos aqui pesquisados se referem a uma categoria de pessoas que não são desprovidos de bens. Mas que são, esmagados, espoliados e correm o risco iminente de perder tudo que possui pelas pesadas dívidas, e de modo especial em Am 8,4-8 que se refere à exploração dos camponeses realizados pelos comerciantes que lucram de forma desonesta fraudando as balanças.

Schwantes identifica nestes pobres, fracos e oprimidos, o lavrador, mesmo reconhecendo a imprecisão da tradução destes verbetes de se referir ao camponês, mas as violências que esses sofrem junto ao portão, ou diante dos comerciantes, os identificam nesta categoria: "A escravidão dos lavradores deve ter abalado nosso profeta de maneira muito intensa" (SCHWANTES, 2004, p. 93). A mesma ideia é compartilhada por Bonora (1983, p. 83).

### **As injustiças na migração contra o pobre**

A partir da crítica social do profeta Amós, analisou a realidade no processo de colonização no sul da diocese de Guajará-Mirim/RO, dentro da história recente, considerando o papel do estado e da religião, evidenciando como a profecia de Amós pode ser atual nesta realidade específica.

Essa região pastoral está localizada no sul do estado de Rondônia, considerada como "Portal da Amazônia". Nas décadas de 70 a 90, houve um grande fluxo migratório, e o interesse do governo militar era duplo: ocupar a Amazônia e conter os conflitos agrários na região sul e sudeste do país. Os estados de origem desses migrantes quanto o estado alvo não deram a devida atenção a essa massa de gente que, incentivados por propagandas governamentais, tentou a sorte em uma região de grandes desafios, sem estrutura básica como estradas, saúde e educação.

A estratégia dos militares estava alicerçada na ideia de "Ordem e Progresso" e, segundo eles, a Amazônia Legal estava muito atrasada e era necessária "fazer andar o relógio amazônico" (FRANCO, 2019, p. 101), frase atribuída ao presidente Médici. Essa pressa da ocupação não levou em consideração à situação as questões ecológicas e nem mesmo a fixação das famílias em suas terras. (CUNHA, MOSER, 2010, p. 136). Os povos originários não foram levados em consideração no processo de colonização, e sua presença em suas próprias terras era um empecilho para o avanço da nova fronteira agrícola, apesar de serem os verdadeiros donos dessas terras, foram expulsos, massacrados e dizimados.

Para que os mega projetos do capital se realizassem, esse povo e sua floresta é um empecilho, não gera lucro, logo não tem valor. Perdigão e Bassegio analisam o impacto do projeto de colonização na década de 70, cujo objetivo principal era a

“ideologia da segurança nacional” que justificou a distribuição de terras aos colonos como também favoreceu a formação de latifúndios, porém em contrapartida atenuou o sofrimento e o extermínios de culturas indígenas com o inchaço populacional em poucas décadas (PERDIGÃO&BASSEGIO, 1992, p. 15). Tal violência não se restringiu ao indígena, mas também aos quilombolas, seringueiros e ribeirinhos. Esses são os pobres explorados na atualidade.

### **Profetismo da Igreja - Denúncia contra o lucro**

A atuação da Igreja Católica juntamente com a Luterana (IECLB), exerceu e ainda exercem seu profetismo em defesa dos fracos, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Na luta contra o lucro e exploração, veem no sistema político e econômico um modelo o qual obriga as migrações forçadas, o que resulta em graves consequências. Os conflitos por terra expõe o camponês às diversas violências, como assassinatos, ameaças e expulsão; também a invasão das terras indígenas e quilombolas, como grilagens, madeireiros, garimpeiros, ou mesmo de mega projetos econômicos como barragens e hidrovias, tudo feito para atender as exigências do capital e do lucro, como exposto pelo relatório da CPT (2020) e CIMI (2019).

Em nome do capital e seu lucro, a terra, os rios e as florestas sucumbem aos mega projetos. Silva reflete as transformações territoriais na ocupação da Amazônia desde a vinda dos migrantes até a introdução do agronegócio, de modo especial na região sul do estado de Rondônia, visando em suas áreas à expansão do plantio de larga escala. Ele articula a ideia da nova fronteira agrícola para uma Amazônia globalizada, sendo o estado de Rondônia como uma espécie de protótipo nas novas necessidades do capital, tendo em vista o escoamento da produção agrícola para atender novos mercados. (SILVA, 2015, p. 8). Apesar de todo esforço da Igreja, as consequências são o êxodo rural, a defesa pela terra por parte dos povos originários e a luta da permanência do camponês no solo, gerando conflitos com os interesses capitais.

## Conclusão

O profetismo de Amós é atual, pois a Igreja e muitos líderes religiosos de diversas denominações cristãs não vivem um ministério de profissão, e sim de vocação. Bonora sintetiza bem a atualidade do profeta: "Para Amós, a procura de Deus é conjugada com o esforço e o empenho efetivo de transformar o mundo e torná-lo melhor, mais humano" (BONORA, 1983, p. 104). Onde houver um que sofre ali Deus irá se manifestar por pessoas, movimentos sociais entre outras organizações de defesa a vida, e cada ato de clamor por justiça, a profecia de Amós será atualizada, executada: "Eu quero, isto sim, é ver brotar o direito como água e correr a justiça como torrente que não seca" (Am 5, 24).

## Referências

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2000.

BONORA, Antônio. **Amós, o profeta da justiça**. São Paulo: Paulinas, 1983.

CIMI. **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil, dados 2019**. ISSN 1984-7645. Disponível em: <https://cimi.org.br>. Acesso em: 23 ago. 2021.

CPT. **Conflitos no Campo Brasil 2020**. Documentação Dom Tomás Balduino. Goiânia: CPT Nacional, 2021.

CUNHA, Eliaquim Timotéo da; MOSER Lilian Maria. **Os Projetos De Colonização Em Rondônia**. Revista Labirinto, a. X, n. 14, dezembro, 2010.

FRANCO, Gilmara Yoshihara. **A construção do "Brasil Potência": a propaganda de estímulo à migração para o Norte do Brasil – um estudo a partir do caso de Rondônia (1968-1981)**. História Unisinos, a. 23, n. 1, p. 96-109, Janeiro/Abril, 2019.

GUTIÉRREZ, Carlos Mario Vásquez. **Achicar el efa y aumentar el Shequel: Poesía bíblica a partir de Amós 8,1-14**. Revista De interpretación bíblica latinoamericana (RIBLA), n. 71, Quito (Ecuador): 2012.

HUBBARD, David Allan. **Joel e Amós: Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1996.

KAEFER, José Ademar. **A bíblia, a arqueologia e a história de Israel e de Judá**. São Paulo: Paulus, 2018.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2010.  
PERDIGÃO, BASSEGIO; Luiz Antonio. **Migrantes Amazônicos**. Rondônia: A Trajetória da ilusão. São Paulo: Loyola, 1992.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Os Profetas: Vocação para a liberdade e solidariedade**. São Paulo. Paulus, 2018.

SCHWANTES, Milton. **A terra não pode suportar suas Palavras. Reflexão e estudo sobre Amós**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SICRE, José Luis. **Com os pobres da terra**. A justiça social nos profetas de Israel. Santo André (SP): Academia Cristã, Paulus, 2015.

SILVA, Ricardo Gilson da Costa. **Amazônia globalizada: da fronteira agrícola ao território do agronegócio – o exemplo de Rondônia**. Confins Revue franco-brésilienne de géographie / Revista franco-brasileira de geografia, n. 23, 2015.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

## 47. IRONIA E OUTROS RECURSOS LITERÁRIOS EM 1-2SAMUEL COMO CRÍTICA ÀS ESTRUTURAS DE PODER

### *IRONY AND OTHER LITERARY RESOURCES IN 1-2SAMUEL AS A CRITIQUE OF POWER STRUCTURES*

*William Lacy Lane*<sup>1</sup>

GT 5 – Pesquisa Bíblica

#### **Resumo**

Os livros de 1-2Samuel como obras literárias já foram amplamente investigados. Enquanto algumas abordagens buscam encontrar um texto ou tradição original sobre a qual se acrescentou outras histórias e conteúdo originalmente independentes, abordagens literárias mais recentes buscam valorizar o texto final e sua unidade narrativa. Mesmo como um relato unificado no nível narrativo, é possível discernir diversos enredos ou vozes nem sempre demarcados por unidades, tradições ou fontes distintas, vozes que sinalizam o propósito do narrador. Esta pesquisa visa identificar e analisar o uso de alguns recursos literários empregados na narrativa dos livros de Samuel os quais sinalizam em nível discursivo uma crítica às estruturas de poder na formação da monarquia davídica. A pesquisa segue uma abordagem literária narrativa (cf. R. Alter; J. Brown) por meio da qual se dá atenção a recursos literários (como ironia, jogo de palavras, estrutura literária) empregados pelo narrador a fim de conduzir o leitor à sua visão.

O resultado da pesquisa demonstra diversos recursos literários como figuras de linguagem, ironia, estrutura narrativa, hipérbole, jogo de palavras etc empregados pelo narrador ao longo de todo o relato para comunicar uma visão crítica das estruturas de poder na formação da monarquia. Essa pesquisa pode também no âmbito da pragmática sugerir com o narrador que as motivações religiosas e políticas de agentes do poder na atualidade precisam ser vistas também de uma forma crítica, a qual independe de posicionamentos e crenças, mas é um elemento necessário em toda e qualquer narrativa do poder. Uma análise narrativa foca mormente um enredo coeso e singular, de certo modo, é possível discernir mesmo por uma análise literária sincrônica enredos diversos como a defesa de Jerusalém e do reinado, a aliança davídica, a singularidade da fé em Yahweh e centralidade do culto, a transição de uma vida nômade para a sedentária e os desafios que isso traz para a identidade religiosa, política e econômica do povo. Mas como relatos construídos/redigidos muito provavelmente a partir de indivíduos e grupos proféticos, eles estão longe de oferecer ao leitor uma crença absoluta nas forças políticas e religiosas do antigo Israel. Pelo contrário, essas narrativas contribuem para conduzir o leitor a uma visão crítica do reinado em todos os seus aspectos.

---

<sup>1</sup> Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutor Teologia na área de Bíblia (EST).  
william.lane@mackenzie.br

Assim, um dos modos empregados pelo autor/redator é o emprego de recursos literários como figuras de linguagem, estrutura narrativa, hipérbole etc.

Palavras-chave: Ironia. Análise narrativa. Livro de Samuel. Crítica do poder.

### **Abstract**

The books of 1-2Samuel as literary work have been widely investigated. While some seek to find an original text or tradition upon which other originally independent stories and content were added, more recent literary analysis seeks to appreciate the final form of the text and its narrative unity. Even as a unified story at the narrative level, it is possible to discern several storylines or voices which are not always delimited by distinct units, traditions or sources, and which point to the narrator's purpose. The present research aims at identifying and analyzing the use of some literary resources in the narrative of Samuel which indicate at the discourse level a critique against the power structures of the establishment of the Israelite monarchy. The research follows a narrative approach (cf. R. Alter; J. Brown) by which attention is given to literary resources (such as irony, wordplay, literary structure) used by the narrator to lead the reader to his point of view.

The result of the research shows that several resources such as figures of speech, irony, literary structure, wordplay etc used by the narrator throughout the story aim at conveying a critical view of power structures of the monarchy.

This research at the pragmatic aspect can suggest with the narrator that the religious and political motivations of contemporary public agents must be viewed also critically.

A narrative analysis is focused mainly in a coherent storyline, and in a way can be observed by a synchronic approach of different story levels as a defense of Jerusalem and the kingship, the Davidic covenant, the uniqueness of Yahweh and the centralization of the worship in Jerusalem, the transition of a nomad to a sedentary life and the challenges it brings for the religious, political and economic identity of the people. But as stories developed probably in prophetic circles, they are far from offering the reader an absolute belief in the political and religious forces of ancient Israel. Rather, these narratives contribute to lead the reader into a critical vision of the kingship and all its aspects. Thus, one of the methods of the author/narrator is the use of some of these literary resources.

Keywords: Irony. Narrative criticism. Book of Samuel. Critique of power.

### **Introdução**

Os livros de Samuel compõem uma narrativa que compreende desde o nascimento de Samuel até o final do reinado de Davi. Desse modo, retratam acontecimentos que antecedem o estabelecimento da monarquia de Israel e seguem até próximo da morte do rei Davi, tendo com personagens principais Samuel, Saul e Davi.



As histórias contadas em Samuel refletem diferentes e, muitas vezes, divergentes perspectivas a respeito não só dos acontecimentos e dos personagens principais como também a respeito da monarquia. Em uma leitura atenta, logo se observa que Samuel pode ser visto como alguém que recebe visão da parte de YHWH e é confirmado como profeta (1Sm 3,20-21), porém, depois de velho, constitui seus filhos como juízes os quais pervertem o direito (1Sm 8,1-3). Semelhantemente, Saul é retratado como o rei escolhido por YHWH (1Sm 9,15-17; 10,24) e também como escolhido pelo povo por ter rejeitado YHWH como rei (1Sm 10,19; 12,12-13). Davi é visto como alguém que agrada a YHWH (1Sm 13,14) em contraste com Saul que não obedeceu ao mandamento de YHWH (1Sm 13,13), mas é também objeto da ira e disciplina de YHWH (2Sm 13; 24). Da mesma maneira o reinado é retratado como escolha do povo em rebeldia a YHWH e como escolha de YHWH. Essas divergentes vozes são normalmente explicadas pela história da composição do texto. Como Dietrich (1999, p. 20-21) observa:

A maioria dos autores concordam em dizer que o texto hebraico de 1 e 2Samuel é um dos mais mal conservados de toda a Bíblia. Sua redação é cheia de lacunas [...] Por isso seu conteúdo, apesar de uma aparente uniformidade, apresenta muitas repetições, contradições, interrupções e inconsistências. [...] Também neste sentido em 1Sm 9,1 até 1Sm 12,25 tradições favoráveis à monarquia estão entrelaçadas com tradições antimonárquicas. [...] A presença destas muitas narrativas duplicadas indica que o texto atual de 1Samuel é o resultado de um longo processo redacional. As contradições presentes no texto, assim como as diferentes interpretações dos papéis dos personagens, as avaliações contraditórias a respeito da instituição da monarquia, bem como a incerteza dinástica, indicam as várias camadas literárias, produzidas em contextos históricos e sociais distintos, usadas no processo de redação deste livro.

Desse modo, uma leitura histórica visa interpretar o texto em suas diversas situações históricas para "descobrir a função que cada camada desempenhou no cotidiano da sociedade de onde brotou, no meio dos problemas do povo em sua luta diária pela sobrevivência" (DIETRICH; NAKANOSE; OROFINO, 1999, p. 23).

Ciente da história da composição dos livros e reconhecendo a importância de uma leitura histórica, esta pesquisa, contudo, aborda o texto em uma perspectiva sincrônica, particularmente por meio de instrumentos de análise literária de textos

narrativos em que se enfatiza a forma final do texto e os recursos literários empregados pelo narrador (autor/es, redator/es) os quais conduzem o leitor a uma visão particular.

### **Abordagem de análise do texto**

Essa abordagem não despreza as tensões, contradições e duplicações do texto em busca de uma coesão textual, mas procura levá-las em conta como recursos utilizados pelo narrador para reforçar o seu ponto de vista.

Assim, esta pesquisa visa identificar e analisar o uso de alguns recursos literários empregados na narrativa dos livros de Samuel os quais sinalizam em nível discursivo uma crítica às estruturas de poder na formação da monarquia davídica.

O estudo das narrativas bíblicas recebeu nas últimas décadas a contribuição de críticos e teóricos da literatura. Foge do escopo deste artigo expor os métodos e os diferentes representantes dos estudos literários aplicados a textos bíblicos (cf. ALMEIDA, 2011; FERREIRA, 2008; LIMA, [s.d.], 2016). Em vez disso, apresentamos ainda que suscintamente o referencial geral e, em seguida, conceitos específicos do uso da ironia.

Mark Powell (1990) e Robert Alter (1981) têm sido adotados como referencial para uma análise literária de textos narrativos que aborda principalmente os componentes de uma narrativa como enredo, personagens, cenário, os acontecimentos etc. Nessa abordagem, em vez de se buscar o autor/es e leitor/es reais originais, fala-se de autor/es implícito/s e leitor/es implícito/s no texto. São o autor e leitores conforme se manifestam na expressão textual, no nível da narração.

A análise narrativa também é empregada com foco no nível discursivo do texto. Nessa perspectiva, dá-se atenção não apenas às questões mais formais como componentes de um enredo, os personagens, caracterização etc, mas sobretudo a recursos literários empregados com finalidade retórica para organizar o enredo e orientar o leitor ao propósito do autor/narrador. Esses recursos incluem “ponto de vista, narração, sequência e ritmo dos acontecimentos, caracterização, ironia e uma variedade de padrões de estruturas literárias” (BROWN, 2020, p. 12).

Esta pesquisa foca no uso da ironia, jogo de palavras e estrutura literária em 1-2 Samuel como instrumentos retóricos que o autor/narrador utilizam para orientar o leitor a uma visão crítica das estruturas de poder da monarquia.

## Análise do texto

### Jogo de palavras

Como bem observam Gabel e Wheeler (2003, p. 43) “É bem sabido que as narrativas mais antigas do AT contêm muitos trocadilhos”. Esses trocadilhos ou jogo de palavras reproduzem assonâncias, onomatopeias ou artifícios verbais talvez com finalidade de fácil memorização, porém, muitas vezes, com propósito retórico.

Naturalmente que esse recurso literário é evidente na língua original em que o texto foi escrito e nem sempre é possível se reproduzir em uma tradução. Por isso, para identificá-lo e reconhecê-lo como um recurso literário, é preciso recorrer ao texto hebraico.

Há diversas expressões em Samuel que podem ser notadas como deliberado trocadilho com vistas a um propósito retórico. Para fins deste artigo, considero dois como centrais para o propósito do autor de se fazer uma crítica ao poder dos monarcas.

O primeiro jogo de palavras aparentemente sem relação com o reinado é a oração de Ana de dedicação de seu filho Samuel. Depois suplicar por um filho, conceber, dar à luz a Samuel, desmamá-lo, Ana o leva ao santuário e diante do sacerdote Eli ora:

27a Por este menino que roguei;

27b o Senhor deu a mim o meu **pedido**

27c que **pedi** dele.

28a Assim também eu o **entrego** [trato como pedido] ao Senhor todos os dias

28b que existir;

28c ele é **pedido** do Senhor.

28c E eles adoraram ali ao Senhor

(1Sm 1,27-28; minha tradução)

Os termos em negrito indicam formas variadas da mesma raiz *sha'al*, como se verifica no texto hebraico. Chama a atenção a forma do particípio passivo do v. 28c – *shaul*. Depois que os israelitas pedem a Samuel um rei (cap. 8), *Shaul* é escolhido e ungido (9,26-27). O primeiro rei chama-se “pedido”.

אֶל־הַנָּעַר הַזֶּה הִתְפַּלֵּלְתִּי  
 וַיִּתֵּן יְהוָה לִי אֶת־שְׂאֻלְתִּי  
 אֲשֶׁר שְׂאֻלְתִּי מֵעַמּוֹ:  
 וְגַם אֲנֹכִי הִשְׂאֻלְתִּיהוּ לַיהוָה כָּל־הַיָּמִים  
 אֲשֶׁר הָיָה  
 הוּא שְׂאוּל לַיהוָה  
 וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לַיהוָה: פ

O ato de Ana dedicar o seu *shaul* a YHWH serve de chave de leitura para a leitura da narrativa sobre a escolha do rei e a monarquia. A pergunta que fica na mente do leitor é o que os israelitas farão com o seu *shaul* – o seu pedido. Eles o dedicarão a YHWH por todos os dias de sua vida? O autor/narrador quer levar o leitor a ficar atento sobre como se comportará o rei que o povo pediu.

Apesar da existência de outros jogos de palavras, para fins deste artigo, este é suficiente para indicar como o autor/narrador utiliza esse recurso para chamar atenção de um tema que posteriormente será retomado na narrativa com o objetivo de levar o leitor ao seu ponto de vista sobre o novo rei que será pedido e constituído no capítulo 8.

## Ironia

A narrativa de Samuel está carregada de ironias. Essas ironias deixam transparecer uma crítica à monarquia e às estruturas de poder. Nem sempre é fácil identificar uma ironia. Há certa subjetividade uma vez que estamos lidando com um texto escrito e distante de seu ambiente original. Ainda assim é possível reconhecer expressões, frases e locuções que denotam alguma ironia.

Numa tentativa de estabelecer conceitos e limites da ironia, convém recorrermos a algumas definições e categorias. Bullinger (1982, p. 807) define ironia

como figura de linguagem em que o autor objetiva comunicar um sentido contrário ao estrito significado das palavras empregadas. De modo semelhantes, Silva (2000, p. 312) define como "procedimento poético" em que "se diz o oposto do que deve ser entendido". Em ambos os casos, o ponto de destaque é um sentido contrário ao que é expresso textual e semanticamente.

Gabel e Wheeler (2003, p. 40-42) qualificam a ironia como linguística e dramática. A ironia linguística é simplesmente descrita como casos "em que as palavras são usadas de maneira dúbia". Mas o foco de análise da ironia desses autores é a ironia dramática. Esse é o tipo de ironia que "apresenta personagens em ação sendo observadas por um público, seja num drama real, seja numa narrativa que os leitores podem representar na própria imaginação" (p. 40).

Silva (2000, p. 312) também distingue a ironia como "verbal (quando se diz o contrário do que se pensa) ou dramático (quando apresenta uma ação cujo resultado é o contrário do planejado ou quando o leitor conhece e compreende a situação, mas o personagem não)". Esses conceitos permitem identificar expressões e ações que sugerem significar algo contrário ou diferente do que é dito.

Algumas breves referências são suficientes para mostrar o uso da ironia em Samuel com propósitos de crítica ao poder. Embora haja diversas ocorrências de ironia e esta pesquisa está longe de ser exaustiva, os relatos sobre a arca da aliança (1Sm 4 e 2Sm 6) são particularmente densos desse recurso literário.

Após a revelação de YHWH a Samuel (1Sm 3,7) e a confirmação dele como profeta de YHWH (3,20), "Israel" sai à luta contra os filisteus (4,1). Os capítulos 4 a 7 narram os acontecimentos relacionados à arca da aliança. Samuel está ausente dessa narrativa e, pelo menos no capítulo 4, nem mesmo YHWH se faz presente como personagem.

Nisso já é possível perceber aqui uma ironia no sentido de que apesar de "todo Israel" reconhecer que Samuel era profeta de YHWH (3,20), os acontecimentos que se sucedem até o capítulo 7 não contam com a presença desse profeta que se dirige a "todo Israel" (4,1).

De acordo com Kim (2020, p. 40),

O narrador usa ironia para criar significado tanto negativo quanto positivo. A ironia abrangente é apesar de a presença física e tangível de YHWH parecer perdida com a captura da arca de Deus, na realidade, sua presença providencial e espiritual é óbvia à medida que ele cumpre seu anúncio anterior de juízo contra a casa de Eli.

Há diversas expressões que podem ser vistas como ironias nesse relato. Depois de saírem à batalha e serem derrotados pelos filisteus, os israelitas retornam e buscam conselho não com Samuel, mas com os chefes de Israel sobre a razão de YHWH tê-los ferido. Os chefes respondem indicando que deviam buscar em Siló a “arca da aliança de Senhor, para que venha no meio de nós e nos livre das mãos de nossos inimigos” (4,3, ARA). O narrador nos diz que o povo mandou buscar a arca “do Senhor dos Exércitos, entronizado entre os querubins” (4,4).

A intenção dos israelitas era trazer YHWH no meio deles e o narrador declara de forma irônica que YHWH estava “entronizado entre os querubins”. Ainda que esse fosse o sentido simbólico da arca – a presença de YHWH – como se percebe, o povo está manipulando esse objeto sagrado pensando que está levando Deus consigo, porém, YHWH está longe de estar presente no meio deles.

Se o que os personagens esperam é a presença e proteção divina no meio deles, justamente o contrário está ocorrendo. A arca não traz proteção nem vitória, não traz vida, mas traz morte. Trinta mil combatentes são mortos (4.11).

De um modo sutil, o relato sobre a arca no lugar em que está na narrativa de Samuel sugere que o pedido do rei no capítulo 8 é o resultado de uma incapacidade dos israelitas se relacionarem com esse Deus da arca que “está entronizado” no meio dos querubins. Como se verá adiante na estrutura dessa narrativa, é a ausência divina que provoca o pedido de um rei. Assim, aqui encontramos uma voz crítica à monarquia sugerindo que o rei é escolhido para realizar as batalhas do povo.

O relato da arca em 2Samuel está igualmente carregado de ironia, começando pelo fato de Davi convocar 30 mil homens (2Sm 6,1) para ir buscar uma arca! O exagero não deixa de ser uma ironia e uma alusão aos 30 mil que perderam a vida 1Samuel 4.

Mais uma vez, a arca que simboliza a presença divina “sobre a qual se invoca o Nome, o nome do SENHOR dos Exércitos, que se assenta acima dos querubins” (2Sm 6,2) provoca morte. Davi se desgosta e abandona a arca na casa de Obede-

Edom. Ironicamente, Obede-Edom, que recebe a arca sem ter feito nenhum esforço para aquilo é abençoado por YHWH (6,12), enquanto Davi que desejava coroar sua conquista de Jerusalém com a presença e proteção divina é surpreendido. Quando finalmente resolve buscar a arca da casa de Obede-Edom, Davi determina que se sacrificasse bois e carneiros a cada seis passos.

Esses dois relatos independentes na presente forma do texto sugerem uma incapacidade dos líderes de Israel de lidarem com o objeto sagrado e, conseqüentemente, com o Deus representado por esse objeto. Essa incapacidade e frustração leva ao pedido de um rei em 1 Samuel.

### **Estrutura narrativa**

Padrões de estrutura literária é um dos recursos literários empregados por um autor para orientar seus leitores ao seu propósito ou ponto de vista.

Os capítulos 3 a 4 de 1 Samuel parece indicar uma estrutura que reforça a ironia da narrativa e expressa a visão do autor/narrador sobre o pedido do rei.

Como a estrutura indica (veja Figura 1), há uma organização quiástica em que o centro da narrativa é a arca entre os filisteus. Essa ausência representa a ausência do próprio YHWH que já foi descrito como "entronizado" entre os querubins. Mostra também o desgaste de Samuel que no início da narrativa é jovem, é chamado por YHWH e é reconhecido como profeta, porém, ao final da narrativa, ele é retratado como velho, incapaz de dar continuidade à sua liderança por meio de seus filhos.

O desgaste de Samuel representa o desgaste do próprio YHWH e a frustração dos israelitas de se relacionar com esse Deus de quem se espera proteção e bênção, porém, se recebe morte e ameaças.

Como já observado, a narrativa da arca na forma em que está, ressalta que o pedido do rei é o resultado da frustração dos israelitas com a arca e o desejo de ter alguém que "poderá nos governar, sair adiante de nós e fazer as nossas guerras" (8,20).

- A. Samuel OUVRE a voz de Deus – 3.1-14
- B. Samuel é JOVEM: reconhecido – 3.15-21
- C. Conflito: DERROTA – 4.1-4
  - D. Perda da Arca: Morte 30 mil – 4.5-22
  - E. Foi-se a GLÓRIA de Israel – 4.21-22
  - F. Arca entre os Filisteus – 5.1-6.9
  - E. Dai GLÓRIA ao Deus de Israel – 6.5
  - D`. Resgate da Arca: Morte de 70 – 6.10-7.1
  - C`. Conflito: VITÓRIA – 7.2-17
- B`. Samuel é VELHO – 8.1-19
- A`. Samuel OUVRE as palavras do povo – 8.19-20

**Figura 1: Estrutura literária de 1Samuel 3-7**

Por meio da estrutura e dos demais recursos literários o autor/narrador leva seu leitor a ver que a constituição de um rei está associada à substituição de YHWH como regente do seu povo e constatar que a liderança procura manipular a presença e proteção divina por meio do objeto sagrado. A grande ironia é que o Deus “entronizado entre os querubins” se recusa ser manipulado e controlado pelos projetos humanos dos israelitas.

## **Conclusão**

Como observam Gabel e Wheeler (2003, p.41),

Como foi moldada com um público em mente, a maioria das narrativas mais interessantes do AT convida os leitores modernos a fazer o que os ouvintes originais fizeram há tantos séculos: participar da ocasião narrativa, respondendo de modo apropriado à arte do narrador.

A narrativa de 1 e 2Samuel servem ao leitor moderno de instrumento para uma análise crítica do poder pelo jogo de palavras, ironia e estruturas literárias como formas discursivas e retóricas de crítica.



## Referências

- ALMEIDA, L. T. DE. **O que significa ler a Bíblia literariamente?** São Paulo: [s.n.].
- ALTER, R. **The art of biblical narrative.** [s.l.] Basic Books, 1981.
- BROWN, J. K. **The Gospels as stories.** Grand Rapids: Baker Academic, 2020.
- BULLINGER, E. W. **Figures of Speech used in the Bible.** Grand Rapids: Baker Book House, 1982.
- DIETRICH, L. J.; NAKANOSE, S.; OROFINO, F. **Primeiro livro de Samuel: pedir um rei foi nosso maior pecado.** Petrópolis; S. Leopoldo: Vozes; Sinodal,, 1999.
- FERREIRA, J. C. L. A Bíblia como Literatura - Lendo as Narrativas Bíblicas. **Correlatio**, v. 7, n. 13, p. 4–22, 2008.
- GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como literatura.** 2ª ed. S. Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIM, S.-K. THE TRIUMPH OF IRONY IN 1 SAMUEL 4: A STORY OF DIVINE PROVIDENCE. **Bibliotheca sacra**, v. 177, n. Jan-Mar 2020, p. 40–55, 2020.
- LIMA, A. D. O. A bíblia como literatura – a bíblia como ficção. p. 155–168, [s.d.].
- LIMA, A. D. O. Destaques Brasileiros Na Abordagem. v. X, 2016.
- POWELL, M. A. **What is Narrative Criticism.** Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia da Exegese Bíblica.** S. Paulo: Paulinas, 2000.



## 48. UM VASO PARA HONRA E OUTRO PARA DESONRA: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE RM 9,19-29 COM ÊNFASE NO MÉTODO DO USO DO AT NO NT

*A VESSEL FOR HONOR AND ANOTHER FOR DISHONOR: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF RM 9,19-29 WITH EMPHASIS ON THE METHOD OF THE USE OF THE OT IN THE NT*

*Ygor Almeida de Carvalho Silva<sup>1</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

### **Resumo**

A presente pesquisa se propõe a estudar o significado das expressões paulinas: “um vaso para honra, e outro para desonra [...] vasos de ira, que foram preparados para a destruição, [...] vasos de misericórdia, os quais preparou de antemão para a glória”, no texto de Rm 9,19-29. O objetivo é entender se, nesta passagem bíblica, o Apóstolo Paulo trataria realmente de predestinação dupla ou absoluta, como foi compreendido por muitos intérpretes ao longo da história do cristianismo. Para a pesquisa, foi aplicado o Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, uma vez que Paulo recorre ao AT seis vezes nesta perícopes (vv. 20.21.25.26.27-28.29). Este estudo apresenta um gráfico para cada uma destas referências, com o texto grego de Nestlè-Aland 28<sup>a</sup> Ed. (NA<sup>28</sup>), a passagem do AT referida pelo apóstolo, uma tradução para o português do texto da NA<sup>28</sup> e uma análise que procura explicar: a) a origem daquela referência (se é do Texto Hebraico [TH] ou da Septuaginta [LXX]; b) o tipo de referência (se é citação – reprodução direta, alusão – que é a referência indireta, ou eco – que vem a ser uma vaga lembrança de uma passagem ou conceito veterotestamentário). Acreditamos assim que este método seria o mais adequado para poder se compreender o significado original de uma passagem tão dependente das Escrituras Sagradas de Israel, como é o caso desta.

Palavras-chave: Vaso para honra. Vaso para desonra. Vasos de ira. Vasos de misericórdia. Romanos 9:19-29.

### **Abstract**

The present research proposes to study the meaning of the Pauline expressions: “a vessel for honor, and another for dishonor [...] vessels of wrath, which were prepared for destruction, [...] vessels of mercy, which prepared beforehand for glory”, in the text of Rom 9:19-29. The objective is to understand if, in this biblical passage, the Apostle Paul would really deal with double or absolute predestination, as understood by many interpreters throughout the history of Christianity. For the research, the Method of Using the Old Testament in the New Testament was applied, since Paul uses the OT six times in this pericope (vv. 20.21.25.26.27-28.29). This study presents a graphic for each of these references, with the Greek text of Nestlè-Aland 28th Edition (NA<sup>28</sup>),

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Bíblica. PUC-Rio. ygor.adv@hotmail.com.

the OT passage referred to by the apostle, a Portuguese translation of the NA<sup>28</sup> text, and an analysis that seeks to explain: a) the origin of that reference (whether it is from the Hebrew Text [HT] or the Septuagint [LXX]; b) the type of reference (if it is quotation – direct reproduction, allusion – which is the indirect reference, or echo – which comes to be a vague recollection of an Old Testament passage or concept). We therefore believe that this method would be the most adequate to be able to understand the original meaning of a passage so dependent on the Holy Scriptures of Israel, as is the case of this one.

Keywords: Vessel for honor; vessel for dishonor; vessels of wrath; vessels of mercy; Romans 9,19-29.

## Introdução

Rm 9,19-29 é uma das passagens bíblicas mais controvertidas em sua interpretação. Ao longo da história, alguns teólogos entenderam que este texto trataria de predestinação dupla e absoluta. Para estes intérpretes, as expressões “um vaso para honra e outro para desonra” (v.21), “vasos de ira” (v.22) e “vasos de misericórdia” (v.23), denotariam um grupo de pessoas pré-ordenadas para a salvação, e outro de pessoas pré-ordenadas para a perdição.

Para este estudo foi aplicado o método sincrônico do Uso do AT no NT. Só em Rm 9,19-29, Paulo recorre seis vezes ao AT. A linha de pesquisa do uso do AT no NT adotada neste trabalho se inspira no estudo de G. K. Beale (2013, p. 68-69) e R. Hays (1989, p. 29-32).

Quando se trata do uso do AT, é importante fazer a distinção entre: **citação**, que é a reprodução direta de um texto do AT; **alusão**, que é a referência indireta; e **eco**, que vem a ser uma vaga lembrança de uma passagem ou conceito veterotestamentário (BEALE, 2013, p. 53, 56; BEETHAM, 2008, p. 20-24; GONZAGA; RAMOS; SILVA, 2021, p. 13-15).

## A incapacidade do ser humano para discutir com Deus (v.20)

NA <sup>28</sup> Rm 9,20	LXX Is 29,16	Tradução NA <sup>28</sup>	Análise
ὃ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ <u>πλάσμα τῷ πλάσαντι</u> . τί <u>με ἐποίησας</u> οὕτως;	οὐχ ὡς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε; μὴ <u>ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ</u> <u>πλάσαντι</u> Οὐ σύ με ἐπλασας; ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι Οὐ συνετῶς <u>με</u> <u>ἐποίησας</u> ;	Oh homem, pelo contrário, quem és tu para discutires com Deus? A coisa formada não dirá a quem a formou: "Por que me fizeste assim?"	Alusão à LXX de Is 29,16, e um eco do TH e/ou da LXX de Is 45,9.

**Tabela 1 – O uso do AT em Rm 9,20**

A comparação da atividade criadora de Deus com a do oleiro (verbo πλάσσω = "formar", "modelar") é própria da tradição judaica (Gn 2,7-8.15[LXX].19; Jó 10,8-9; Sl 33[32],15; 2Mc 7,23). Na voz ativa, Deus aparece como sujeito do verbo πλάσσω 36 vezes no AT (DELLING, 1985, p. 776). O Senhor é aquele que forma (ὁ πλάσας) os olhos (Sl 94[93],9), o fôlego de vida (Zc 12,1) e o coração (Sl 33[32],15). Ele molda coletivamente e individualmente. Coletivamente, na criação, redenção e no chamado do seu povo (Is 43,1); e, individualmente, na concepção e gestação de uma criança (Jr 1,5).

O relutante reconhecimento da incoerência que existe na tentativa de a criatura questionar o Criador, aparece de forma muito latente no Livro de Jó (9,2-4.12; 35,2 [LXX]; 40,2). A pergunta de Paulo: "quem és tu para discutires com Deus?", ressoa as advertências da literatura de sabedoria judaica sobre o dever de se temer ao Senhor (JEWETT; KOTANSKY, 2006, p. 592).

### A autoridade do oleiro sobre o barro para fazer um vaso para honra e outro para desonra (v.21)

NA <sup>28</sup> Rm 9,21	LXX Sb 15,7	Tradução NA <sup>28</sup>	Análise
ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;	Καὶ γὰρ κεραμεὺς ἀπαλὴν γῆν θλίβων ἐπίμοχθον πλάσσει πρὸς ὑπηρεσίαν ἡμῶν ἐν ἑκάστον· ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τὰ τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τὰ τε ἐναντία, πάντα ὁμοίως· τούτων δὲ ἑτέρου τίς ἐκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτῆς ὁ πηλουργός.	Acaso o oleiro não tem autoridade para fazer do barro da sua massa um vaso para honra e outro para desonra?	Alusão à LXX do texto de Sb 15,7.

**Tabela 2 – O uso do AT em Rm 9,21**

Esta imagem do oleiro e dos vasos é comum no AT (Sl 2,9; Jó 10,8-9; Is 29,16; 41,25; 45,9; 64,8[v.7 no TH]; Jr 18,1-12; Eclo 33,13) (INO, 2003, p. 179). Paulo emprega a metáfora do oleiro a fim de reforçar a sua argumentação. Do ponto de vista coletivo, assim como o oleiro trabalha com o barro, o Senhor trabalha com Israel. "Não posso eu agir convosco como este oleiro, oh casa de Israel? – Diz YHWH. Eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, oh casa de Israel!" (Jr 18,6).

Do ponto de vista individual, esta ilustração da autoridade do oleiro sobre o barro, e do ser humano como uma criatura feita a partir da argila, também aparece em Gn 2,7; Jó 33,6; Sb 15,7; Eclo 27,5; 33,13. Esta figura transmite ainda a mensagem de que todos pertencemos ao Senhor pela criação.

Em Isaías esta mesma imagem é desenhada: "No entanto, YHWH, Pai Nosso, nós somos o barro e tu és o nosso oleiro, todos nós somos obras das tuas mãos." (Is 64,7). Em Is 45,9-11, o Oleiro divino é comparado a um pai e a uma mãe; e em 64,7 ele é chamado diretamente de "YHWH, Pai Nosso". Ou seja, no Livro de Isaías, um dos quais Paulo tira sua ilustração para Rm 9,20, a relação entre o oleiro e o barro não está limitada apenas ao mero campo do artesanato por um interesse comercial; em vez disso, é uma relação entre pai/mãe e filhos.

## Salvação disponível a Israel e a todos os povos (vv.25-26)

NA <sup>28</sup> Rm 9,25	LXX Os 2,25	Tradução NA <sup>28</sup>	Análise
ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·	καὶ ἐλεήσω τὴν οὐκ- ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου εἶ σύ καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ. וְנִרְעַתִּי לִי בְּאֵרֶץ אֲמֵרָה וְאֲמַרְתִּי לְלֹא-עַמִּי אֲתָה וְאֵין אֲמַר אֵלָי:	como (Ele) também diz em Oseias: "Chamarei 'o não meu povo', 'meu povo', e 'a não amada', (chamarei) 'amada'."	Rm 9,25 faz uma alusão ou mais especificamente uma citação livre de Os 2,25 na LXX e/ou no TH. Percebe-se uma influência da LXX, que tem a ver com a forma de Os 1,9 e 2,1. <sup>2</sup>

Tabela 3 – O uso do AT em Rm 9,25

Paulo se reporta aqui à atribuição de um nome à filha de Oseias (Os 1,9), e ressalta o caráter eficiente da palavra do Senhor que faz de "não meu povo", o povo de Deus. Paulo deixa claro que, à rejeição e ao juízo, segue-se o amor e a misericórdia de Deus. É "não meu povo" que o Senhor chama de "meu povo", e é "a não amada", que ele chama de "amada". Deus faz, daquele que fora rejeitado, um escolhido (SEIFRID, 2014, p. 808). A "não amada" passa a ser "amada", ou seja, o "não eleito" passa ser "eleito", já que "'amar' é palavra suplente para 'eleger'" (POHL, 1999, p. 161), fazendo com que os "não eleitos" se tornem "eleitos".

As expressões que o Profeta Oseias aplicara ao Reino do Norte no séc. VIII a.C., o Apóstolo Paulo aplica numa paráfrase aos gentios (BRUCE, 2002, p. 94; LAGRANGE, 1950, p. 242), querendo dizer que eles não eram considerados povo de Deus, mas agora passavam a sê-lo, e amados pelo Pai Celestial, tal qual Israel. 1Pd 2,10 alude ao mesmo texto de Os 2,25, ao se referir à Igreja como uma comunidade que não era povo de Deus, mas que agora passara a ser seu povo, um povo para o qual não havia misericórdia, mas que recebera, agora, a misericórdia.

<sup>2</sup> Fitzmyer concorda que a citação que aparece aqui em Rm 9,25 tenha sido tomada de Os 2,25. Todavia, ele explica que ela não concorda na fraseologia, nem com o TH, nem com a LXX, e nem com qualquer versão antiga. De acordo com Fitzmyer, este texto paulino específico é influenciado pela forma da LXX de Os 1,9 (FITZMYER, 2008, p. 573). "O sentido ainda é preservado: 'não meu povo' torna-se 'meu povo'; i.e., os gentios, que não eram parte do povo escolhido, tornaram-se povo de Deus, o objeto de sua escolha e afeição amorosa." (FITZMYER, 2008, p. 573).

NA <sup>28</sup> Rm 9,26	LXX Os 2,1	Tradução NA <sup>28</sup>	Análise
<u>καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρέθη αὐτοῖς· οὗ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.</u>	<u>καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρέθη αὐτοῖς οὗ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.</u>	E acontecerá, no lugar onde Ihes foi dito: “vós não sois meu povo”, ali serão chamados filhos do Deus vivo.	Rm 9,26 faz citação direta de Os 2,1 da LXX, que, neste versículo, é uma tradução quase literal do TH.

**Tabela 4 – O uso do AT em Rm 9,26**

Ao fazer esta citação, Paulo evoca o contexto de Oseias, que foi chamado a encarnar o amor redentor de Deus ao tomar novamente a esposa adúltera. Assim, o hagiógrafo neotestamentário define o que significa ser povo de Deus: é ser uma ex-prostituta que foi acolhida, perdoada e restaurada, pelo amor do Salvador. A mensagem de Paulo, citando Os 2,1, aplica-se primeiramente ao Israel eleito, que fora rejeitado pela desobediência, mas que seria reeleito novamente mediante o arrependimento. Porém, como o contexto revela, diz respeito também aos gentios (Rm 9,24.30; 11,25), que outrora não eram membros do povo eleito, mas que poderiam ser feitos filhos de Deus.



## A perpetuidade da descendência de Israel (vv.27-29)

NA <sup>28</sup> Rm 9,27-28	LXX Is 10,22-23	Tradução NA <sup>28</sup>	Análise
<p><sup>27</sup> Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ· ἐὰν ᾗ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται·</p> <p><sup>28</sup> <u>λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.</u></p>	<p><sup>22</sup> καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ</p> <p><sup>23</sup> ὅτι <u>λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη.</u></p>	<p><sup>27</sup> E Isaías clama acerca de Israel: “Se o número dos filhos de Israel for como a areia do mar, o remanescente será salvo.”</p> <p><sup>28</sup> Pois a Palavra, completamente e em breve, o Senhor fará sobre a terra.</p>	<p>Alusão ou citação livre e interpretativa, com variações da LXX e do TH. Parece ser uma junção de Is 10,22 com Is 28,22, sobre a temática do cumprimento da Palavra ao atingir toda a terra. Para o v.27, também podemos falar de uma citação que pode vir de Os 2,1, a partir da LXX, em uma fusão com Is 10,22.<sup>3</sup></p>

**Tabela 5 – O uso do AT em Rm 9,27-28**

Paulo usa o presente histórico narrativo (“clama”), para mostrar como a mensagem do profeta ainda é atual. O povo de Deus numeroso, tal qual a areia do mar, é uma figura que aparece também em Gn 22,17; 1Rs 4,20 e Jr 33,22. É curioso que em Ap 20,8 o número dos perdidos é descrito como a areia do mar. Isto é um indicativo de que o número dos perdidos é incontável, mas o número dos salvos também o é. Nas Escrituras Sagradas, esta multidão inumerável é composta por todos aqueles que creem, e não necessariamente pelos descendentes consanguíneos de Israel (Gn 12,3; Mt 8,11; At 3,25; Rm 9,6-7; Gl 6,16). Este Israel de Deus é o próprio remanescente, salvo pela graça (Is 10,20-23; 37,31-32; Rm 11,5-6; Ap 12,17).

<sup>3</sup> Silva afirma que “Uma vez e outra, porém, as citações paulinas parecem refletir um texto heterogêneo”, não seguindo nem a LXX e nem o TH, podendo ser um outro texto ou uma junção de textos, usando de liberdade no manejo dos textos bíblicos do AT, segundo suas necessidades de argumentação (SILVA, 2008, p. 79).

NA <sup>28</sup> Rm 9,29	LXX Is 1,9	Tradução NA <sup>28</sup>	ANÁLISE
καὶ καθὼς προεῖρηκεν Ἡσαΐας· <u>εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ</u> <u>ἐγκατέλιπεν ἡμῖν</u> <u>σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν</u> <u>ἐγενήθημεν καὶ ὡς</u> <u>Γόμορρα ἂν</u> <u>ὁμοιώθημεν.</u>	καὶ <u>εἰ μὴ κύριος</u> <u>σαβαωθ</u> <u>ἐγκατέλιπεν ἡμῖν</u> <u>σπέρμα ὡς Σόδομα</u> <u>ἂν ἐγενήθημεν καὶ.</u> <u>ὡς Γομορρα ἂν</u> <u>ὁμοιώθημεν</u>	"Se o Senhor dos Exércitos não tivesse deixado para nós uma descendência, como Sodoma teríamos sido feitos, e como Gomorra teríamos sido tornados."	Citação direta da LXX, que traduz fielmente o TH. Há também um eco de Gn 19,24-25.

**Tabela 6 – O uso do AT em Rm 9,29**

Os dois últimos verbos estão na segunda pessoa do plural, portanto o sujeito é o pronome de primeira pessoa plural: "nós"; ou seja, os cristãos, tanto judeus quanto gentios (v. 24). Portanto, para Paulo, Isaías via a experiência dos cristãos. O apóstolo informa aos seus leitores e ouvintes que as palavras citadas afetam ao cristão de hoje, um hoje sem dúvida prenunciado desde o AT, portanto previsto por Deus, e esboçado nos acontecimentos do povo de Israel (BELLI, et. al., 2006, p. 173-174). A "descendência" é a esperança do futuro. Esta descendência, que é de Abraão, é obra de Deus, marca e evidência da preservação de seu povo.

### Conclusão

Como se vê pelos quadros apresentados, a perícopre Rm 9,19-29 contém seis referências ao AT, havendo quatro alusões (vv.20.21.25.27-28) e duas citações (vv.26.29). Quanto à proveniência das mesmas, quatro são da LXX (vv. 20.21.26.29), e sobre as outras duas (vv.25.27-28), não há clareza suficiente para se dizer se proveem do TH ou da LXX.

Fica evidente, pela análise destas referências veterotestamentárias, à luz de seu contexto original, bem como da interpretação que receberam na tradição judaica, que elas não tratam de uma predestinação dupla e absoluta, na qual o Criador teria preordenado, desde a eternidade, alguns seres humanos e anjos para a glória eterna e outros para a perdição eterna. O que estas referências do AT trazem é a tradição da eleição de Israel, dentro do contexto da renovação da aliança, e este é o mesmo

sentido pelo qual Paulo as interpreta, em seu objetivo de resolver um dos mais delicados problemas da Igreja de Roma: a dissensão entre judeus e gentios.

O contexto religioso que cercava os cristãos de Roma era carregado pelas ideias do determinismo e da predestinação, próprios da mitologia e da astrologia do mundo greco-romano (DUNN, 1989, p. 565). Mas Paulo traz uma visão diferente, convidando seus leitores/ouvintes para se voltarem à imagem de Deus nas Escrituras Sagradas, a partir da ilustração do oleiro modelando o vaso (Rm 9,21), tão familiar no AT, de onde ele extrai essa "imagem retórica" (CRANFIELD, 2009, p. 221). O que temos aqui é a ideia de um Criador soberano e Todo-Poderoso moldando uma criatura frágil e limitada, a partir da sua misericórdia.

Porém, o vaso não é capaz de refazer-se por si só, ele necessita do oleiro para consertá-lo (SCHLIER, 1982, p. 488). Neste processo, a criatura pode até se quebrar, mas o Oleiro é capaz de refazê-la (Jr 18:1-12). Este é o pano de fundo da reflexão do apóstolo. É disto que ele está falando, e é a partir desta perspectiva que o texto de Rm 9,19-29 deve ser interpretado. O foco de Paulo permanece fixo sobre a problemática da rejeição de parte do povo de Israel ao Evangelho, não tratando de determinismo divino.

Diferentemente das nossas eleições políticas, Deus não escolhe um e rejeita os outros, mas escolhe um por causa dos outros. A eleição aqui era para desempenhar uma função específica no plano da redenção para toda a humanidade. Assim foi com Abraão, Isaque, Jacó e com o povo de Israel. Entre os cristãos, o chamado atualiza o que Deus fizera aos Patriarcas e a todo o Israel. Inclusive, Ele chama "meu povo" aquele que "não era amado".

## Referências

BEALE, G. K. Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEETHAM, C. A. Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2008.

BELLI, F.; CARBAJOSA, I.; ESTRELLA, C. J.; NAVARRO, L. S. Vetus in Novo: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madri: Encuentro, S.A., 2006.

BRUCE, F. F. Romanos: introdução e comentário. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2002.

CRANFIELD, C. E. B. Comentário de Romanos: versículo por versículo. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2009.

DELLING, G. plássō, plasma. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.). Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company; Exeter, Devon, Reino Unido: The Paternoster Press Ltd. p. 776-777.

DUNN, J. D. G. Romans 9-16. Word Biblical Commentary, v. 38B. Dallas, Texas: Publisher Word Books, 1989.

FITZMYER, J. A. Romans: a new translation with introduction and commentary. v. 33. New Haven; Londres: Yale University Press, 2008.

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C. O Uso de Citações, Alusões e Ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. Kerygma, v. 15, n. 2, Engenheiro Coelho, SP, p. 9-31, 2º sem. 2020.

HAYS, R. B. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

INO, T. Paul's Use of Canonical and Noncanonical Wisdom Literature in Romans and the Corinthian Letters. 276 f. Tese (Doutorado em Teologia), Andrews University, Berrien Springs, MI, 2003.

JEWETT, R.; KOTANSKY, R. D. Romans: a commentary. EPP, E. J. (Org.). Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

LAGRANGE, M.-J. Saint Paul Épître aux Romains. Paris: Gabalda, 1950.

POHL, A. Carta aos Romanos. São Paulo: Curitiba, 1999.

SCHLIER, H. La lettera ai Romani. AUSEJO, S.; CERFAUX, L.; FITZMEYR, J.; RIGAUX, B.; SCHNACKENBURG, R.; VÖGTLE, A.; SCARPAT G.; SOFFRITTI, O. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia, Itália: Editrice Paideia, 1982. v. 6.

SEIFRID, M. A. Romanos. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.), Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2014. p. 759-864.

**49. A HERMENÊUTICA POLÍTICA E LIBERTADORA DO CEBI  
UM OLHAR A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO "CEBI QUARTO SÁBADO" EM  
PERNAMBUCO<sup>1</sup>**

*CEBI'S POLITICAL AND LIBERATING HERMENEUTICS  
A VIEW FROM THE EXPERIENCE OF THE "CEBI FOURTH SATURDAY" IN  
PERNAMBUCO*

*João Luiz Correia Júnior<sup>2</sup>*

*Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento<sup>3</sup>*

GT 5 – Pesquisa bíblica

**Resumo**

O projeto de aprofundamento bíblico, "CEBI Quarto Sábado" (CQS), existe desde 2007, em Recife – PE. Antes da pandemia, as reuniões aconteciam na sala do CEBI - PE (Centro de Estudos Bíblicos). A partir de março de 2020, com as medidas de isolamento social, as reuniões foram paralisadas e retomadas em agosto de 2020, de forma virtual. O objetivo desta pesquisa é apresentar essa experiência, que visa: estudar temas específicos da Bíblia, a cada ano; oportunizar o treinamento de assessoria entre os membros do grupo; exercitar o aprofundamento bíblico, em grupo, dentro do método do CEBI que, do ponto de vista hermenêutico, parte da análise exegética e literária do texto; entender o contexto socio-histórico em que o texto foi escrito para levantar os aspectos ideológicos e teológicos que estão por trás das palavras; e, do ponto de vista metodológico, considerar a realidade das pessoas empobrecidas e excluídas da sociedade, numa dimensão política e libertadora. Essa dinâmica de estudos tem levado os participantes a aguçar a consciência crítica não só para uma leitura não fundamentalista da Bíblia, como para uma compreensão mais abrangente da complexidade sociopolítico-econômica e cultural em que vivemos. Trata-se de uma experiência exitosa, sobretudo porque o estudo via Google Meet oportunizou a participação de pessoas de Recife, de Pernambuco, de outros Estados e até do exterior. A maioria dessas pessoas estão ligadas ao CEBI. A diversidade favoreceu a aproximação e a troca de experiências, bem como a disseminação da hermenêutica política e libertadora da Bíblia.

Palavras-chave: Consciência Crítica. Leitura Popular da Bíblia. Antigo Testamento. Novo Testamento.

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no GT 5 – Pesquisa Bíblica, do VIII Congresso da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE)

<sup>2</sup> UNICAP. Doutor em Teologia (PUC - RIO). joao.correia@unicap.br

<sup>3</sup> Centro de estudos Bíblicos de Mossoró/RN. Mestre em Educação. Doutoranda em Ciências da Religião (UNICAP). zelia.202080111.6@unicap.br

### **Abstract**

The biblical deepening project, "CEBI Quarto Sábado" (CQS), exists since 2007 in Recife – PE. Before the pandemic, the meetings took place in the room of CEBI - PE (Centre for Biblical Studies). From March 2020, with the measures of social isolation, the meetings were stopped and resumed in August 2020, virtually. The objective of this research is to present this experience, which aims to: study specific themes of the Bible, each year; provide opportunities for advisory training among group members; exercising the biblical deepening, in group, within the CEBI method which, from a hermeneutic point of view, starts from the exegetical and literary analysis of the text; understand the socio-historical context in which the text was written to raise the ideological and theological aspects that lie behind the words; and, from a methodological point of view, consider the reality of impoverished and excluded people from society, in a political and liberating dimension. This dynamic of studies has led participants to sharpen their critical awareness not only for a non-fundamentalist reading of the Bible, but also for a broader understanding of the socio-political-economic and cultural complexity in which we live. This is a successful experience, especially because the study via Google Meet provided opportunities for the participation of people from Recife, Pernambuco, other states and even abroad. Most of these people are connected to CEBI. Diversity favored the approximation and exchange of experiences, as well as the dissemination of the political and liberating hermeneutics of the Bible.

Keywords: Critical Awareness. Popular Bible Reading. Old testament. New Testament.

### **Introdução**

O CEBI é um serviço de formação sobre a Sagrada Escritura junto às pessoas das Comunidades Cristãs, para subsidiá-las a ler, ouvir e interpretar comunitariamente a Palavra de Deus, ligando fé e vida. Desde a sua origem o CEBI é ecumênico tanto na sua prática e espiritualidade, quanto em sua organização<sup>4</sup>.

Vejamos o que afirmou a irmã Agostinha, uma das fundadoras, sobre as origens desta instituição: "E o Cebi nasceu. Nasceu a partir da necessidade bem concreta, sentida por muita gente, havia vários anos, de se articular um serviço que ajudasse o povo das Comunidades Eclesiais no uso e na interpretação da Bíblia" (MELO; MESTERS; CAVALCANTI, 1993, p. 35).

Nessa perspectiva de promover uma formação bíblica popular, em Pernambuco surgiu o grupo de aprofundamento bíblico "Cebi Quarto Sábado" (CQS), que ficou com esse título por se reunir nos quartos sábados de cada mês. Os

---

<sup>4</sup> Para conhecer mais sobre o CEBI e sua proposta, sugerimos o seguinte livro: "Por trás das palavras". (MESTERS, 1977).

objetivos desses encontros podem ser resumidos em três pontos: a) promover a formação bíblica por meio do método de interpretação popular e orante da Bíblia; b) estudar e interpretar a Bíblia a partir da fidelidade ao povo sofrido da América Latina, na busca de fidelidade ao Deus Vivo e Libertador da Bíblia; c) fortalecer a mística dos que lutam para a transformação social, por meio da espiritualidade bíblica.

No presente texto, será contextualizada a experiência do CQS, desde sua origem até os dias atuais, em tempos de pandemia, e sua contribuição na perspectiva da hermenêutica política e libertadora da Bíblia.

### **O Cebi Quarto Sábado em Pernambuco<sup>5</sup>**

O Grupo começou as atividades em janeiro de 2007, sob a coordenação da Irmã Adélia Carvalho (religiosa salesiana, biblista e artista plástica) e João Luiz Correia Júnior (doutor em Teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO, professor pesquisador na Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP. Os encontros, desde então, passaram a ser realizados mensalmente, na sala do CEBI-PE, situada na Rua do Hospício, 202 (Edif. Olympia), Sala 1105, Boa Vista, Recife-PE, das 10h00 ao meio dia, com uma média de 15 participantes.

Este centro surgiu como um grupo de aprofundamento bíblico voltado para a formação na área dos estudos da Sagrada Escritura, dentro da metodologia proposta pelo CEBI. Foram convidadas pessoas interessadas que faziam parte de Comunidades Cristãs ou que já conheciam o CEBI. Ressaltamos a presença de membros de Igrejas de tradição protestante, como é o caso de Rosa Maria, da Assembleia de Deus da cidade de Garanhuns, PE.

A dinâmica de estudar temas específicos da Bíblia, dentro de uma temática geral, previamente estabelecida pelo grupo, oportuniza que as pessoas participantes colaborem em cada encontro, estudando e partilhando estudos por meio dos temas

---

<sup>5</sup> Os dados sobre a origem e a história do CEBI Quarto Sábado foram obtidos na Internet, no Blog pessoal do Professor João Luiz Correia Júnior, e na página do CEBI Pernambuco numa publicação com o testemunho da participante Elba Chagas Sobral, que podem ser conferidas nos seguintes links: <https://joaoluizcorreiajunior.com/o-cebi-e-o-cebi-quarto-sabado/>  
<https://www.cebipe.org/como-o-cebi-quarto-sabado-faz-a-leitura-da-biblia/>

específicos em cada mês, dentro da temática geral. Assim, o nosso lema tem sido: “No CEBI não há professor e aluno da Sagrada Escritura: todos nós somos aprendizes da Palavra”. Esse lema é exercitado ao longo do nosso estudo em grupo.

A metodologia proposta para o estudo permite aproximar-se da Bíblia em seu confronto com a realidade, partindo da análise literária e exegética do texto. Em seguida procura entender o contexto sócio-histórico em que o texto foi escrito, levando-se em conta a realidade das pessoas empobrecidas e excluídas da sociedade, numa dimensão política e libertadora. E, por fim, são apresentados os aspectos ideológicos e teológicos que estão por trás das palavras, pertinentes para aquela época e para os dias atuais<sup>6</sup>.

Os encontros presenciais do grupo foram suspensos no início do ano de 2020, em virtude das medidas de isolamento social adotadas para combater a pandemia do Covid-19. No entanto, foram retomadas em março do mesmo ano, de modo virtual, pelo aplicativo *Google Meet*.

O tema geral a ser estudado, a cada ano, é decidido em grupo, no quarto sábado de novembro do ano anterior, e surge a partir dos desafios da realidade presente, com o objetivo de aprofundar a relação entre fé e vida. Nos encontros mensais, a temática é desmembrada em abordagens específicas. Em 2020, foi estudada a Profecia bíblica<sup>7</sup> e, em 2021, o tema escolhido foi “Economia à luz da Bíblia”.

Dentro da temática Bíblia e Economia, para se ter uma ideia da experiência como um todo, destacamos a seguir os subtemas trabalhados e apresentados pelos que se responsabilizaram em pesquisar:

23 de janeiro. Economia, um estudo à luz da Bíblia (Introdução ao tema do ano de 2021). Assessoria: Barroco de Oliveira (Niterói, RJ).

27 de fevereiro. Patriarcas e Matriarcas da Bíblia, na luta econômica pela vida. Assessoria: Kleber Elói de Lima Mendes (Mossoró, RN).

27 de março. A crítica econômica dos profetas e profetisas na época de Samuel, Saul, Davi e Salomão (primeira parte). Assessoria: Sebastião Catequista (Caruaru, PE).

---

<sup>6</sup> Essa metodologia usada pelo CEBI e pelo CQS está apresentada no livro “Roteiro para Analisar Textos da Bíblia, publicado pelo CEBI (CORREIA JÚNIOR; SOARES, 2017).

<sup>7</sup> Sobre este tema, serviu de referência o livro “Introdução ao Profetismo Bíblico” (DÍAZ, 2016).



24 de abril. A crítica econômica dos profetas e profetisas na época de Samuel, Saul, Davi e Salomão (segunda parte). Assessoria: Sebastião Catequista (Caruaru, PE).

22 de maio. Economia no livro de Amós. Assessoria: Benedito Ramos e Wilson Alencar (Petrolina, PE), Wellington Marques (Exu, PE).

26 de junho. Economia e o Segundo Livro de Isaías. Assessoria: Marta Eyre, Socorro Alves, Maria Helena, Eglantine de Souza, Rosa Maria e Elba Sobral.

31 de julho. A economia na terra de Jesus a partir do evangelho de Marcos. Assessoria: Zélia Cristina, Kleber Elói, Arimatéia Moraes e Lúcia Maria dos Santos (Mossoró, RN).

28 de agosto. As Bem-Aventuranças de Mateus e Lucas. Assessoria: Sérgio Neves, Sandoval dos Santos, José Landes Marinho Soares, Eglantine de Souza e Edna Cristina (Recife, PE).

25 de setembro. Continuação do tema anterior, com uma breve recapitulação e debate.

23 de outubro. Questões econômicas nas Cartas de Paulo, consideradas autênticas. Partilha do estudo prévio, entre os participantes.

27 de novembro. O Apocalipse e a Economia do Império. Assessoria: Sebastião Catequista (Caruaru, PE).

A experiência tem sido muito interessante, pois de 10 a 15 pessoas que participavam no estilo presencial na Sala do CEBl, contamos agora com a presença de cerca de 30 pessoas. Os encontros presenciais em Recife impossibilitavam a participação de pessoas de outras localidades mais distantes. Isso, evidentemente, foi superado por meio da Internet. O formato virtual alargou o alcance geográfico do CQS. Hoje temos a participação de membros do CEBl de outros Estados do Nordeste e do Brasil, de estudantes de Teologia e de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco e de animadores de comunidades de todo o Estado de Pernambuco. Vale também destacar que as partilhas têm sido tão instigantes e pertinentes que os encontros passaram a ter início às 9h30, terminando um pouco após o meio dia.

Foi criado um grupo no *WhatsApp* com o objetivo de partilhar o que está sendo estudado, melhorando a interação entre os participantes entre um encontro e outro. Com antecedência, é escolhida a pessoa ou grupo responsável por apresentar o tema do mês e antes da data do encontro todos os participantes podem partilhar as descobertas e estudos realizados, estimulados por questões e provocação feitas pelo

assessor do projeto, professor João Luiz. As falas e comentários são retomados, questionados e aprofundados no momento do estudo em grupo.

### **A contribuição do CQS para a hermenêutica política e libertadora da Bíblia**

A diversidade de formação, de origem, de pertença religiosa e de lugar de atividade e de fala não são um empecilho para o debate e a partilha; pelo contrário, o enriquecem. O CEBI pode ser compreendido como uma grande “universidade popular”<sup>8</sup>, como afirma o biblista Sebastião Armando Gameleira Soares, um dos históricos do CEBI no Nordeste e no Brasil. Isso, de modo particular, pode muito bem ser aplicado ao CQS.

Novas publicações na área dos estudos bíblicos têm sido partilhadas ao longo dos estudos, como leitura complementar para uma compreensão mais ampla sobre a análise literária, exegética e teológica da Bíblia<sup>9</sup>.

Se o saber acadêmico é essencial para a fidelidade ao texto escrito e para a atualização constante sobre as novas pesquisas bíblicas, sem os questionamentos do dia a dia, a leitura bíblica fica carente de relevância. Por isso, o diálogo com a comunidade e o confronto com a realidade, jamais podem estar ausentes de qualquer estudo bíblico. A comunidade dos fiéis recebe a Bíblia como Palavra de Deus, e nela busca orientações para resolver seus problemas.

Ao ler a Bíblia em grupo, de modo crítico e com os pés e os olhos na realidade, temos uma evolução na compreensão do texto, que passa do nível individualista e subjetivo para o nível coletivo e comunitário, ajudando a desvelar as estruturas que

---

<sup>8</sup>Expressão cunhada por Sebastião Armando, ao refletir, em seu Blog, sobre a experiência do CEBI. O Biblista, que reside atualmente em Caruaru, é Bispo emérito da Diocese Anglicana do Recife (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil) e assessor do CEBI. Foi também diretor nacional e coordenador do Programa de Formação do CEBI Nacional. Disponível em: <http://domsebastiaoarmandogameleira.com/uma-experiencia-popular-de-educacao-teologica-o-centro-de-estudos-biblicos-cebi/>. Acesso em: 12 de agosto de 2021

<sup>9</sup> Sobre Análise literária, dentre outros, sugerimos o livro *Introdução ao estudo das formas literárias do Primeiro Testamento* (AUTH; MOREIRA, 2021), e *Introdução ao estudo das formas literárias do Segundo Testamento* (AUTH, 2021). Outro livro importante é “Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009).

Sobre Análise exegética, indicamos o livro “Exegese Bíblia: Teoria e Prática” (LIMA, 2014);

Sobre Análise teologia da Bíblia, indicamos: “Leituras anti-imperialistas e libertadoras da Bíblia” (ROSSI; CORREIA JÚNIOR; SILVA, 2018).

sustentam nossa sociedade. A conscientização que nasce daí, é um chamado viver a espiritualidade libertadora e para o engajamento político.

É evidente que o encontro presencial é muito mais rico que as formações *on line*. O contato físico permite o estreitamento de laços de amizade e a percepção do outro em sua inteireza. A partilha no encontro presencial não se limita ao tema oficial, mas engloba as conversas de bastidores, os abraços, o café, a conversa despreziosa recheada de fatos do cotidiano e de emoções.

Contudo, em tempos de pandemia, salvamos a continuidade do estudo em grupo. Certamente, o CQS vai retomar as atividades presenciais, mas nada será como antes, depois que a pandemia passar, pois o formato *on line* trouxe novas experiências e possibilidades que não podem ser deixadas de lado. Podemos até pensar num formato híbrido, com momentos remotos e reuniões presenciais mais espaçadas. Quem sabe, até criar subgrupos locais, já que o gosto e a prática do estudo criou raízes nos participantes. O importante é que a Palavra seja anunciada e que encontre acolhida no tempo que se chama hoje.

## **Conclusão**

O CQS tem levado os participantes a aguçarem a consciência crítica, tanto para uma leitura não fundamentalista da Bíblia, como para uma compreensão mais abrangente da complexidade sociopolítica, econômica e cultural em que vivemos. A diversidade de pessoas de diferentes cidades favoreceu a aproximação e o enriquecimento da troca de experiências, bem como a disseminação da hermenêutica política e libertadora da Bíblia.

Essa experiência mostra o acerto do CEBI ao investir num caminho pedagógico em que, ao nos aproximar do texto bíblico, aproximamo-nos de nós mesmos, de nossas tradições culturais e religiosas, e aprofundamos o discipulado missionário, continuando a práxis de Jesus de Nazaré, o Cristo de nossa fé.

Com isso, numa perspectiva política, libertadora e ecumênica, tempos aprofundado a espiritualidade cristã voltada para a transformação do contexto em que vivemos, segundo o projeto do Reino de Deus tão presente nos ensinamentos de Jesus, inspirados nos Profetas e na Tradição Religiosa do povo de Israel.

## Referências

CORREIA JÚNIOR, João Luiz; SOARES, Sebastião Armando Gameleira. **Roteiro para analisar textos da Bíblia**. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos, 2017. 110 p.

DÍAZ, José Luis Sicre Díaz. **Introdução ao profetismo Bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016. 531 p.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014. 208 p.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à Análise Narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.

MELLO, Agostinha Vieira de; MESTERS, Carlos; CAVALCANTI, Tereza. **E o coração pegou fogo: o fio que costura tudo – notícias do primeiro encontro de espiritualidade do CEBI**. Série A Palavra na Vida, n. 61/62, 1993.

MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

NASCIMENTO, Zélia Cristina Pedrosa do. **Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) em Severiano Melo: uma Experiência de Educação Popular**. (Dissertação de Mestrado em Programa de Pós-graduação em Educação). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 2018. 100p.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; SILVA, Valmor da. **Leituras Anti-Imperialistas e Libertadoras da Bíblia**. SÃO PAULO: 2018, Edições Terceira Via. 204p .

**GT 6 – PAUL TILLICH**



## 50. TEOFANIA NO SAMBA: A VIRGEM MARIA AOS OLHOS E OUVIDOS DE CARTOLA

### *THEOPHANY IN SAMBA: THE VIRGIN MARY IN THE EYES AND EARS OF CARTOLA*

*Antonio Passos de Souza*<sup>1</sup>

GT 6 – Paul Tillich

#### **Resumo**

Com a intenção de acompanhar o interesse despertado no âmbito das Ciências da Religião no Brasil, voltado para a presença de abordagens que se aproximam de temas religiosos em canções não religiosas (produzidas e lançadas ao público a partir de contextos artísticos e comerciais desvinculados de influência institucional religiosa direta), esta comunicação propõe uma análise do samba "Dê-me Graças, Senhora", uma composição musical assinada em parceria por Cartola e Cláudio Jorge e lançada originalmente no álbum "Cartola 70 Anos" (1979). A interpretação empreendida adotou como base teórica e metodológica a teologia da cultura de Paul Tillich e estudos recentes sobre aspectos religiosos presentes em canções da MPB. Priorizou destacar a articulação entre o explícito e o implícito, dispostos em camadas que vão do aparente até a sutil sugestão de reflexões mais profundas, no tocante à inserção de temas e substância religiosos na canção. A análise demonstrou que em sua face mais devocional e explícita o samba "Dê-me Graças, Senhora" descreve uma aparição da Virgem Maria. Porém, argumenta ainda que sobretudo por meio de uma das frases cantadas – "És indelével como a flor" – se abre à interpretação da presença de substância religiosa em sentido profundo. A pesquisa procurou superar uma abordagem fixada somente na letra da composição musical. Para tanto, debruçou-se sobre um fonograma específico, devidamente identificado. No exercício de audição procurou perceber (sendo essas percepções posteriormente descritas no texto comunicado) os sentidos emanados da reunião entre os diversos elementos sonoros da canção: canto, melodia, harmonia, instrumentos musicais e arranjo.

Palavras-chave: Religião. Canção. Samba. MPB. Cartola.

#### **Abstract**

With the intention of following the interest aroused in the scope of Religion Sciences in Brazil, focused on the presence of approaches that proceed towards religious themes in non-religious songs (produced and released to the public from artistic and commercial contexts unrelated to direct institutional religious influence), this article proposes an analysis of the samba "Dê-me Graças, Senhora", a musical composition signed in partnership by Cartola and Cláudio Jorge and originally released on the album "Cartola 70 Anos" (1979). The undertaken interpretation used as a theoretical

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Federal de Sergipe. mensagem.passos@gmail.com

and methodological basis Paul Tillich's theology of culture and recent studies on religious aspects present in MPB songs. Also, it has prioritized to highlight the articulation between the explicit and the implicit, arranged in layers that go from the apparent to the subtle suggestion of deeper reflections, regarding the insertion of religious themes and substance in the song. The analysis showed that in its most devotional and explicit face the samba "Dê-me Graças, Senhora" describes an apparition of the Virgin Mary. However, it also argues that, above all, through one of the sung phrases – "És indelével como a flor" – it opens up the interpretation of the presence of religious substance in a deep sense. The research sought to overcome an approach fixed only on the lyrics of the musical composition. To do so, it focused on a specific, duly identified phonogram. While listening, it was sought to perceive (these perceptions being described later in the communicated text) the meanings emanating from the meeting between the different sound elements of the song: singing, melody, harmony, musical instruments and arrangement.

Keywords: Religion. Song. Samba. MPB. Cartola.

## **Introdução**

As canções da MPB são caracterizadas por uma grande variedade de ritmos, melodias, harmonias, arranjos, interpretações vocais e também de temas e modos de abordagem desses temas, presentes nas letras. A ampla variedade temática prevalece mesmo considerando a existência de mecanismos ocasionais de controle exercidos sobre a criatividade artística, a exemplo de alguma interferência vinculada a interesses comerciais, por vezes atribuída às empresas fonográficas e exercida sobre seus artistas contratados (DIAS, 2000).

Em meio a essa liberdade criativa podemos ouvir na canção brasileira com registro fonográfico (agora também digital), diálogos temáticos com várias áreas da cultura, entre as quais a filosofia e a religião. Despertando para esses diálogos, as Ciências da Religião começam a manifestar interesse acerca de relações que podem ser buscadas entre o fenômeno religioso e canções de um repertório não identificado como religioso. São ilustrativos desse interesse, entre outros, dois artigos publicados neste início do século XXI: "Que samba é esse, malandro? Uma análise teológico-existencial de sambas de Cartola a partir da teologia da cultura de Paul Tillich" (TADA, 2010) e "Coragem de ser frente à angústia do destino e da morte na canção Cajuína, de Caetano Veloso" (CALVANI, 2016).



## Aspectos da aproximação entre canções não religiosas e temas religiosos

Os dois artigos mencionados foram elaborados a partir da teologia da cultura de Tillich. Tada propõe uma análise "teológico-existencial" (TADA, 2010, p. 66) de cinco sambas gravados pelo artista Cartola, por ter percebido nessas canções a presença de substância religiosa. Em quatro dos sambas é identificada uma "preocupação existencial em sentido profundo" (TADA, 2010, p. 66), o que atribui a essas composições uma dimensão religiosa, nem sempre explícita à primeira vista (ou audição). A seu modo esses sambas falam "sobre os limites da existência humana" (TADA, 2010, p. 70) e assim tocam em um tema fundante do discurso teológico e das práticas religiosas. Já no samba "Grande Deus", no qual a referência a uma simbologia religiosa é explícita, a abordagem do tema é apontada como superficial, posto que "no sentido tillichiano de religião, esse samba é religioso apenas em seu formato" (...), "mas não há profundidade religiosa" (TADA, 2010, p. 77). Dessa análise resta exposto que a abordagem pode ocorrer de modo apenas formal, no qual a canção cita explicitamente elementos religiosos, porém sem profundidade. Por outro lado, o diálogo ocorre sem a necessidade de menção explícita ao fenômeno religioso, mas, por meio de uma inserção discursiva da canção em reflexões que podem ser percebidas como expressão daquilo definido por Tillich como preocupação última.

No artigo sobre a canção "Cajuína" (Caetano Veloso) é citado que constam na teoria de Tillich a filosofia, a religião e a arte como os "modos através dos quais o ser humano se relaciona com a realidade, atribuindo-lhe sentido" (CALVANI, 2016, p. 180). Posto isso cabe inferir que seja próprio desses três campos da cultura manifestarem-se sobre conteúdos semelhantes. A justificção da escolha de "Cajuína" para ser analisada do ponto de vista da aproximação entre a canção não explicitamente religiosa e a religião, por sua vez, recorre ao mesmo referencial que levou Tada a analisar as canções do repertório de Cartola: a presença de temas religiosos em sentido profundo, no caso de "Cajuína", com as palavras de Calvani, a "angústia do destino, da morte e da vacuidade de sentido" (CALVANI, 2016, p. 180).

### **Rastreado a nuance devocional em canções não religiosas**

Está demonstrado que livre de influência direta das instituições religiosas a canção brasileira canta e reflete temas religiosos de modos variados. O foco desta comunicação é a canção criada e divulgada originalmente em um contexto artístico e comercial, sem vínculos com instituições religiosas, porém, com uma caracterização que as coloca como que aspirantes à condição de música religiosa, por expressar uma devoção explícita.

Considerando canções associadas ou associáveis ao catolicismo, temos algumas possibilidades: há uma música litúrgica oficial adotada pela igreja na forma de canções, há uma música católica integrante do filão inter-religioso cristão classificado hoje no Brasil como música gospel (SOUZA, 2005), porém, há ainda canções que expressam vocação para virem a ser recepcionadas como religiosas, embora tenham sido originalmente criadas e veiculadas em contextos dissociados de influência eclesiástica direta. Para utilizar uma nomenclatura comum nos documentos papais sobre música, publicados no decorrer do século XX e início do XXI (CNBB, 2005), seria algo como um louvor musical “profano” oferecido ao “sagrado” e assim portador de uma atitude artística de independência diante de controles institucionais religiosos. Por analogia às muitas devoções não oficiais que caracterizam o catolicismo no Brasil, essas canções, pode-se dizer, manifestam um caráter originário marginal em relação aos repertórios gospel e litúrgico.

As devoções católicas não oficiais, abundantes no Brasil, são crenças e ritos iniciados, praticados e mantidos por fiéis católicos à margem da orientação centralizada da igreja (PEREIRA, 2011). De modo análogo, há também uma presença expressiva de canções devocionais no acervo fonográfico brasileiro, criadas e interpretadas independentemente de solicitação, colaboração ou concordância prévia da igreja.

Nesse repertório formado por essas canções aqui chamadas devocionais uma divindade bastante cantada tem sido a Virgem Maria. Canções a ela dedicadas tornaram-se grandes sucessos de público, a exemplo de “Ave Maria no Morro” (Herivelto Martins, 1942), “Romaria” (Renato Teixeira, 1977) e “Nossa Senhora” (Roberto Carlos e Erasmo Carlos, 1993). A contribuição mais específica desta

comunicação, porém, pretende advir da análise do samba “Dê-me Graças, Senhora” (Cartola e Cláudio Jorge), também de inspiração mariana, lançado originalmente no álbum “Cartola 70 Anos” (1979).

### **Visão e descrição de uma aparição divina: canção, filosofia e religião**

Em “Dê-me Graças, Senhora” a letra e a melodia estão estruturadas em três momentos. Trata-se de uma composição com andamento intermediário, aproximando-se dos chamados samba-canção – sambas mais lentos e com melodias mais elaboradas. O próprio Cartola deixou gravado em uma entrevista a preferência dele pelo andamento samba-canção (MOURA, 1998).

Na primeira parte é sugerido um encontro, uma troca de olhares seguida por um diálogo entre o eu lírico e um outro alguém cuja identidade só será revelada no refrão. Durante o olhar nos olhos inicial o primeiro personagem em ordem de aparição começa a pronunciar frases como que pensamentos em voz alta, fragmentos de visões ou lembranças. A primeira frase cantada apenas cita monumentais elementos da natureza – “O Sol, a Lua, a Terra, o Mar” – para logo em seguida, na segunda frase, ficar claro que a visão ou a lembrança daqueles elementos, amiúde presentes em simbologias religiosas, está relacionada ou foi induzida pela troca de olhares – “É um mundo novo em teu olhar”. E o jogo entre os olhares, os elementos cósmicos e as sensações, continua nas frases seguintes – “Estrelas vejo a cintilar / Que brisa amena ao te fitar”. Após o primeiro contato o personagem que inicia o canto faz um comentário sobre a imagem que vê à sua frente e instaura o momento mais profundo de um diálogo que alcança a filosofia e, implicitamente, a substância religiosa, ao dizer: “És indelével como a flor”.

Sobre o que está sendo cantado e ainda não é dado ao público conhecer, é dito que não se pode apagar – que é indelével. Curiosa é a atribuição da perenidade, comparativamente, a um ente com evidente fragilidade natural em escala humana: a flor. Após mencionar o sol, a lua, a terra, o mar e as estrelas, os compositores colocam como exemplo de permanência a frágil flor. Logo, percebe-se, os autores não podem estar cantando a flor individualizada no mundo natural. Sugerindo um possível diálogo com a filosofia, a indelével flor soa como reminiscência do idealismo nos

termos formulados por Platão. A canção, poeticamente, parece descrever a ideia platônica de flor, o modelo ideal de todas as flores percebidas no mundo natural. Aquela, porém, imutável e existente apenas no mundo das ideias. Na filosofia de Platão as “ideias, são arquétipos ontológicos, caracterizando-se pela transcendência, pela universalidade”, além disso, “são entidades que possuem vida e movimento” (BASTOS, 1987, p. 23). Continuando a interpretação agora na direção de uma aproximação com o que poderia ser identificado como substância religiosa, onde estaria a flor perenal senão na infinitude? Não seria o indelével um sinônimo do eterno – aquilo que não sofre a ação do tempo? Após essa sutil insinuação metafísica, por meio da mencionada atemporalidade da flor, anuncia-se o que virá logo a seguir: a revelação de uma presença divina na cena.

### **A canção como expressão artística una e sua interpretação**

A sensação que me advém ao ouvir “Dê-me Graças, Senhora”, com uma atenção que vai além do entretenimento instantâneo, é a de que o personagem que inicia o canto é tomado pela força de uma imagem, de modo que é apartado de tudo mais ao seu redor, como que elevado num êxtase e, em meio ao deslumbre, lança-se em um diálogo ao perguntar: “Qual foi o Deus, teu escultor?”. Ouve então uma voz que responde, no refrão da canção: “Eu sou a mãe de Deus, Virgem Maria”.

Apesar da resposta clara contida no refrão, pairam insinuações sem respostas, em harmonia com a cena na qual há interação entre o sensorial, o racional, o intuitivo e o transcendental. A menção a um possível escultor pode sugerir que a imagem vista seja uma escultura, porém, há também a insinuação de que Deus poderia ter sido o escultor. Esteve, portanto, o personagem diante de uma imagem materialmente esculpida que veio a falar ou frente a frente com uma aparição espiritual da Virgem Maria que a princípio o confundiu fazendo-o pensar que fosse uma escultura? Mantendo a canção envolta em um clima enigmático, nela essas questões não estão respondidas, ficando possíveis interpretações a cargo dos ouvintes.

Em harmonia com a composição, ao levá-la ao registro fonográfico no álbum “Cartola 70 Anos” (1979), o arranjo musical caracterizou o diálogo de modo explícito ao colocar o refrão, único trecho da letra no qual quem canta é a Virgem Maria, na

voz de um grupo vocal feminino. Na introdução e durante o refrão, reforçando a aproximação com o catolicismo tradicional, pode ser ouvida a sonoridade harmônica de um instrumento incomum no ambiente do samba e que durante muito tempo foi o único permitido na música sacra católica, o órgão. No mais, "Dê-me Graças, Senhora" é um típico samba de Cartola.

Após o diálogo que revela a presença da Virgem Maria, são dirigidas a ela algumas súplicas, nas quais podemos ouvir o eco cristão: a renúncia ao interesse pessoal em solidariedade ao outro, o amor ao próximo. Diante da extraordinária aparição o compositor não coloca na boca do personagem da canção nenhum pedido muito particular para ele mesmo. Pede graças de modo genérico e um sorriso para quem chora. Pede que o ódio seja substituído pelo amor e declara que isso o fará mais feliz.

### **Considerações finais**

A análise demonstrou que em sua face mais devocional e explícita a canção descreve uma aparição da Virgem Maria, seguida de um curto diálogo entre a divindade e um ser humano. Porém, pela inserção de uma única frase – "És indelével como a flor" – esse samba alcança um diálogo religioso profundo. Pois, na referência à perpétua flor está contida uma reflexão sobre finitude e infinitude.

Considerando as possibilidades esboçadas na teoria tillichiana, "Dê-me Graças, Senhora" é uma canção na qual pode ser ouvida a articulação de um diálogo, digamos, tanto superficial com temas caros à simbologia católica, quanto profundo no sentido da cintilação de substância religiosa.

### **Referências**

Bastos, Fernando José de Menezes. **Panorama das ideias estéticas no ocidente**. De Platão a Kant. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

Calvani, Carlos Eduardo Brandão. Coragem de Ser frente à angústia do destino e da morte na canção Cajuína, de Caetano Veloso. In: Bezerra, Cícero, Calvani, Carlos Eduardo e Santos, Joe Marçal. **Religião: Olhares**. Curitiba, CRV, 2016, p. 179-190.

CNBB. **Documentos sobre a Música Litúrgica**. – São Paulo: Paulus, 2005.

Dias, Marcia Tosta. **Os donos da voz**: indústria fonográfica brasileira e mundialização da cultura. São Paulo, Boitempo, 2000.

Moura, Roberto M. Cartola – A arte de transformar dificuldade em flor. In: Cartola. **O melhor de Cartola**: melodias e letras cifradas para violão, piano e teclados. São Paulo: Irmãos Vitale, 1998, p. 7-21.

Pereira, José Carlos. **Interfaces do sagrado**: catolicismo popular: o imaginário religioso nas devoções marginais. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

Souza, André Ricardo de. **Igreja in concert**: padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005.

Tada, Elton V. Sadao. Que samba é esse, malandro? Uma análise teológico-existencial de sambas de Cartola a partir da teologia da cultura de Paul Tillich. **Correlatio**, vol. 9, n. 18, 2010, p. 50-65.

## 51. ONTOLOGIA DA ANGÚSTIA E CORAGEM EM PAUL TILLICH

### ONTOLOGY OF ANGUISH AND COURAGE IN PAUL TILLICH

Henrique Nilo da Silva<sup>1</sup>

GT 6 - Paul Tillich

#### Resumo

Nossa proposta para o *GT6 Paul Tillich*, constitui-se em uma breve análise teórica-bibliográfica da ontologia da angústia e coragem que Paul Tillich desenvolveu em sua obra *A Coragem de Ser* (1952). Em diálogo interdisciplinar com a *tiefenpsychologie* e psicanálise investiga a situação existencial humana. Para apresentarmos a ontologia tillichiana utilizaremos três de suas preleções nas conferências pronunciadas na Yale University, organizadas no texto de 1952: *Ser e Coragem; Ser, Não-Ser e Angústia; e Angústia Patológica, Vitalidade e Coragem*. Primeiramente, mostraremos o percurso filosófico que o autor faz para chegar em seu conceito de coragem como "auto-afirmação" apesar da finitude, alienação e neuroses. Depois, apresentaremos o esforço da ontologia tillichiana de compreender as principais questões existenciais do homem moderno e contemporâneo. Por fim, analisar o estado de confusão da teoria psicoterapêutica da angústia que não diferencia a angústia existencial da patológica. Destarte, ressaltando que a análise ontológica é um material para a psicologia formular uma teoria consistente e prática eficiente. Consequentemente, destacamos a contribuição da ontologia da angústia e coragem tillichiana para a psicologia e os estudos de religião.

Palavras-Chave: Paul Tillich. *A Coragem de Ser*. Angústia Existencial. Auto-afirmação.

#### Abstract

Our proposal for *GT6 Paul Tillich* is a brief theoretical-bibliographic analysis of the ontology of anguish and courage that Paul Tillich developed in his work *The Courage of Being* (1952). In an interdisciplinary dialogue with *tiefenpsychologie* and psychoanalysis he investigates the human existential situation. To present the tillichian ontology, we will use three of his lectures given at the lectures given at Yale University, organized in the 1952 text: *Being and Courage; Being, Non-Being and Anguish; and Pathological Anxiety, Vitality and Courage*. First, we will show the philosophical path that the author takes to arrive at his concept of courage as "self-affirmation" despite finitude, alienation and neuroses. Then, we will present the effort of the tillichian ontology to understand the main existential issues of modern and contemporary man. Finally, to analyze the state of confusion of the psychotherapeutic anxiety theory that does not differentiate existential from pathological anxiety. Thus, emphasizing that ontological analysis is a material for

---

<sup>1</sup> Graduação em Filosofia e Teologia. Mestrando em Ciências da Religião. PUC Campinas. henriquenilodasilva@gmail.com

psychology to formulate a consistent theory and efficient practice. Consequently, we highlight the contribution of the ontology of Tillichian anxiety and courage to psychology and religion studies.

Keywords: Paul Tillich. The Courage to Be. Existential Anxiety. Self-affirmation.

## Introdução

Este texto constitui-se em uma breve análise da ontologia da angústia e coragem que Tillich desenvolveu em sua obra *A Coragem de Ser* (1952). No primeiro capítulo (*Ser e Coragem*), o teólogo faz uma retrospectiva histórica com propósito de apresentar um material conceitual para discutir sistematicamente o problema da coragem<sup>2</sup>. Partindo do problema socrático em *Laques* e em diálogo com pensadores clássicos, recoloca a questão da coragem em perspectiva ontológica. Esta é uma maneira de superar a polarização entre subjetividade e objetividade, por expressar-se de forma análoga. O ser como ser transcende essa polarização do conhecimento. Sem seu caráter análogo, a questão ontológica da experiência da coragem torna-se incompreensível. É um equívoco interpretar os conceitos ontológicos de maneira literal. A ontologia de algumas experiências têm a função de evidenciar certas características do próprio ser, que estão além da divisão entre sujeito e objeto. Assim, o tratamento sistemático do problema da coragem depende do material conceitual de uma retrospectiva histórica com suas interpretações<sup>3</sup>. Em franco diálogo com esse material, é possível refletir sobre o conceito de auto-afirmação ontológica com suas características básicas (TILLICH, 2001).

---

<sup>2</sup> Salientou que a expressão "coragem" não deve ser confundida com as expressões "valentia" e "bravura". Isto porque a etimologia do termo "coragem", vem do latim *cor* e *cordis*, isto é, coração. No alemão e no inglês a palavra coragem está associada a um estado de ânimo. Esta expressão também tem sua origem no latim, *anima* ou "sopro". Defende que a coragem está associada ao espírito (TILLICH, 2001, p. 5). Os estóicos consideravam que a coragem era um problema ético e igualmente ontológico. Para Tillich, os neo-estoicos Spinoza e Nietzsche ofereceram conceitos como "potência", "vontade de potência" e "auto-afirmação", que são interessantes para entendermos ontologicamente a categoria coragem (TILLICH, 2001).

<sup>3</sup> Após percorrer este itinerário de Platão à Nietzsche, o teólogo interpretou o conceito de coragem como "auto-afirmação" e "auto-realização". Salienta, que é com a influência do pensamento spinoziano que elabora uma ontologia da coragem como auto-afirmação. Afirma que a auto-afirmação é a natureza essencial de cada ser, sendo reconhecido como o bem mais elevado. Recorda, que para Spinoza, a auto-afirmação é a participação na auto-afirmação divina. Sendo assim, nosso teólogo afirma que "a coragem de ser" é a participação na auto-afirmação do "ser-em-si" (TILLICH, 2001, p. 18).



## A interdependência entre a ontologia da coragem e a ontologia da angústia

No segundo capítulo (*Ser, Não-Ser e Angústia*), o teólogo define coragem como a "auto-afirmação 'a-despeito-de', isto é, a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar" (TILLICH, 2001, p. 25). O "não ser" como "a negação do ser" é tão importante quanto o "ser" como "a afirmação do ser"<sup>4</sup>. Assim, a ontologia da coragem é indissociável da ontologia da angústia por ambas serem interdependentes: a "angústia é a consciência existencial do não-ser", isto é, "a consciência de que não-ser é uma parte do nosso próprio ser" (TILLICH, 2001, p. 28). Esta "consciência existencial" não é o conhecimento da finitude abstrata e alheia, mas a convicção da própria finitude que é uma "angústia natural". Em sua distinção entre o medo e a angústia, afirma que o medo "tem objeto definido" e pode ser enfrentado, porém a angústia "não tem objeto" (TILLICH, 2001)<sup>5</sup>.

O conceito "não-ser" é dependente do "ser" por dois motivos: a prioridade do "ser" sobre o "não-ser"; a dependência das características que o ser apresenta. Em primeiro lugar, o "não-ser" só pode ser uma negação posterior daquilo que é uma afirmação anterior, isto é, "coisa nenhuma" só pode ser algo em contraste com "alguma coisa". Em segundo lugar, considera que em si mesmo o "não-ser" não pode ser qualificado, mas como "a negação do ser" pode ser caracterizado por aquilo que nega (TILLICH, 2001, p. 31). Portanto, é possível pensar nas qualidades do "não-ser" e conseqüentemente da "angústia básica". Sendo assim, a coragem só pode ser pensada em correlação com a angústia produzida pelo "não-ser". Este ameaça o ser

---

<sup>4</sup> Em oposição aos lógicos que negam o caráter conceitual do "não-ser", afirma que após o "ser-em-si" é o conteúdo mais importante. Pondera que somente em termos metafóricos é possível afirmar uma relação entre o "ser-em-si" e o "não-ser". Nesse sentido, o "ser 'abarca' ele próprio e o não ser" (TILLICH, 2001, p. 27). Desse modo, na concepção tillichiana a coragem de ser é evidenciada quando cada ser finito em sua auto-afirmação supera ou conquista o próprio não-ser.

<sup>5</sup> De forma paradoxal o objeto da angústia é a negação de qualquer objeto, "a própria ameaça" ou "o desconhecido". O medo de morrer é um exemplo perfeito da relação imbricada entre medo e angústia. O medo é manifesto na antecipação do evento, ou seja, como isso vai acontecer, por doença, acidente, fatalidade ou ainda se vai sofrer e sentir dor. A angústia é o absolutamente desconhecido, o "depois da morte", isto é, o não-ser que é assustador, "a ameaça do nada" (TILLICH, 2001, pp. 29, 30). A mente é "uma fábrica permanente de medos" porque a mente procura transformar a "angústia básica" em medo (TILLICH, 2001, p. 31). Isto porque o medo pode ser enfrentado e de certa forma também vencido, porém a "angústia básica" não pode ser vencida. Sublinha que a angústia de um ser finito ante "a ameaça do não-ser" não pode ser eliminada porque pertence à existência (TILLICH, 2001, p. 31).

em três direções da auto-afirmação: “ôntica” (ser ou existir), “noética” (espiritual ou sentido) e “moral” (ética)<sup>6</sup>.

Por colocar em cheque a nossa existência através da extinção biológica “a angústia do destino e da morte” é a mais básica, universal e inescapável. A investigação do teólogo sugere a possibilidade de uma coragem de ser que se afirme apesar da ameaça contra a auto-afirmação ôntica (TILLICH, 2001, p. 35). Por sua vez, a auto-afirmação espiritual também é ameaçada pelo não-ser que gera “a angústia da vacuidade e insignificação”<sup>7</sup>. É a participação intencional na produção cultural de significado existencial que assegura a auto-afirmação espiritual. Se não há a experiência da participação cultural no conteúdo que dá sentido à existência, prevalece a “vacuidade” e “insignificação” (TILLICH, 2001, p. 36). Devido à transformação do contexto histórico, social e econômico, o conteúdo da tradição religiosa perdeu o poder de oferecer sentido ao contexto atual. Com a perda do “centro espiritual” na cultura secularizada também se perde o sentido da vida espiritual (TILLICH, 2001, p. 37)<sup>8</sup>. A história da humanidade mostra que a auto-afirmação espiritual é de seriedade máxima, pois em muitas ocasiões o ser humano prefere tirar a própria vida que suportar o desespero da falta de sentido. Por fim, como consequência da ameaça do não-ser sobre a auto-afirmação moral, “a angústia da culpa e condenação” afeta a existência humana. As escolhas baseadas na “liberdade finita” podem levar o indivíduo à realização ou ao extravio de sua essência, sendo

---

<sup>6</sup> O não-ser ameaça a “auto-afirmação ôntica” de modo relativo pelo “destino” e de modo absoluto pela “morte”. Por sua vez, a “auto-afirmação espiritual” é ameaçada de modo relativo pela “vacuidade” e de modo absoluto pela “insignificação”. Por fim, o não-ser ameaça a “auto-afirmação moral” de modo relativo pela “culpa” e modo absoluto pela “condenação”. Observa que “a angústia do destino e da morte”, “a angústia da vacuidade e insignificação” e “a angústia da culpa e condenação” são indissociáveis, mas em cada indivíduo e contextos há uma das formas que predomina (TILLICH, 2001, p. 32).

<sup>7</sup> Tillich argumenta que em cada período uma das três formas de angústia prevaleceu: no final da antiguidade a angústia ôntica; no final do medievo a angústia moral; e no final da modernidade a angústia espiritual. Essas formas de angústia manifestaram-se com mais intensidade no final de cada período. As três formas estão potencialmente presentes nos indivíduos, mas devido ao esfacelamento das estruturas de significação, poder, crença e ordem, a angústia tornou-se generalizada. Tillich enfatiza que os pressupostos sociológicos da angústia espiritual estão atrelados à queda do “absolutismo”, o progresso do “liberalismo e democracia” e a ascensão da “civilização técnica”. O teólogo observa que o homem contemporâneo experimenta a mesma “angústia da vacuidade e insignificação” que iniciou-se na modernidade (TILLICH, 2001, p. 47).

<sup>8</sup> Tillich assevera que a dificuldade dos antigos símbolos religiosos expressar a situação humana e responder às questões atuais deve ser considerada pela teologia contemporânea. É função da teologia conferir sentido encorajador diante da ameaça do não-ser, ressignificando os símbolos da tradição religiosa (TILLICH, 2001, pp. 38, 39).

exclusivamente responsável pelo seu destino. O não-ser que está no interior do ser gera uma incerteza profunda que transforma-se em sentimento de culpa ou auto-rejeição plena. O sentimento de estar condenado é o desespero de ter perdido o próprio destino (TILLICH, 2001, p. 40). Há duas maneiras pelas quais a autoafirmação moral pode expressar-se: pela "desobediência" (anomismo) ou pelo "rigor moral" (legalismo). A autoafirmação moral é uma postura de coragem contra o não-ser, mas pode romper-se em desespero moral (TILLICH, 2001, p. 41). O teólogo problematiza a possibilidade de uma coragem de ser que supere o desespero moral e a auto-rejeição (TILLICH, 2001).

### **A distinção entre a angústia existencial e a angústia patológica**

No terceiro capítulo (*Angústia Patológica, Vitalidade e Coragem*), o teólogo trata da angústia não-existencial ou a angústia neurótica. Em diálogo com a psicanálise mostra que os conflitos que geram os permanentes estágios de angústia podem ser conscientes, subconscientes ou inconscientes. Afirma que a teoria psicoterapêutica da angústia se encontra em confusão por não distinguir a angústia existencial da angústia patológica<sup>9</sup>. Segundo Tillich, a questão principal na década de 1950 era sobre a possibilidade de elementos neuróticos em todas as pessoas. Porém, o teólogo esclarece que a diferença entre uma mente sadia e a mente doente não é a quantidade de conflitos internos. Por um lado, sustenta que a personalidade neurótica tem maior sensibilidade para a ameaça do não-ser e sua auto-afirmação é limitada e irrealista<sup>10</sup>. Por outro lado, observa que a personalidade comum costumeiramente não tem consciência do não-ser e sua auto-afirmação é adequada à realidade (TILLICH, 2001, pp. 52, 53). As drásticas mudanças no final dos três períodos (antiga, medieval e moderna) da história ocidental levou ao fenômeno da

---

<sup>9</sup> Em sua definição, a angústia patológica é o fracasso em tomar com coragem a angústia sobre si. Na tentativa de evitar a situação extrema do desespero a psiquê desenvolve a neurose como mecanismo de defesa. O indivíduo em estado neurótico ao evitar o não-ser acaba evitando também o ser. Por causa da incapacidade de uma auto-afirmação forte em relação à ameaça do não-ser, o "eu" afirmado é um "eu reduzido". A grosso modo, a angústia patológica impede que a auto-afirmação atinja o máximo do seu potencial. Portanto, o que é afirmado é menos que seu ser essencial (TILLICH, 2001, p. 50, 51).

<sup>10</sup> O neurótico defensivamente retira-se para um "castelo imaginário" na tentativa de proteger-se da realidade. Por isso, carece de uma cura por causa do seu conflito com a realidade.

"neurose de massa". Neste fenômeno a "angústia existencial" misturou-se com a "angústia neurótica" (TILLICH, 2001, p. 54). Portanto, o sucesso da cura da angústia patológica depende da união das faculdades teológicas e médicas. Tanto a psicoterapia quanto a psicanálise devem trabalhar conjuntamente com a teologia e o ministério (TILLICH, 2001)<sup>11</sup>.

Em sua análise da angústia existencial e patológica, Tillich considera que: a angústia existencial pode ser incorporada pela coragem; a angústia patológica é o fracasso de incorporar a angústia pela coragem; a angústia neurótica afeta a autoafirmação, minimizando o eu a um comportamento defensivo e imaginativo; a angústia patológica defensivamente produz "segurança irrealística", "perfeição irrealística" e "certeza irrealística"; a angústia existencial deve ser acompanhada pelo sacerdote e a angústia patológica deve ser acompanhada pelo psicólogo. Conseqüentemente, a união das duas faculdades deve cooperar para o ser humano alcançar a "autoafirmação plena" (TILLICH, 2001, p. 59). Ressalta que o caráter psicossomático da angústia e da coragem pressupõe um diálogo entre a psicologia e a biologia. Diante da ameaça do não-ser o medo e a angústia manifesta-se biologicamente como instinto de autopreservação. Ao reconhecer os sinais de perigo para a proteção e resistência, a autoafirmação biológica precisa equilibrar covardia e temeridade. Este exato equilíbrio de medo e coragem é expressão da vitalidade perfeita. Assim, a coragem de ser é proporcional a quantia de "força vital" (TILLICH, 2001, p. 60). A quantidade de vitalidade determina a capacidade de afirmar-se nos perigos: a diminuição da vitalidade diminui também a coragem ou autoafirmação; o aumento da vitalidade aumenta a coragem<sup>12</sup>. Portanto, argumenta que os afetados pela angústia patológica são carentes de vitalidade (TILLICH, 2001)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Sugere que uma análise ontológica da angústia existencial e patológica precisa ser feita por ministros teólogos e médicos psicoterapeutas. Pontua sobre a necessidade das faculdades unirem-se em uma tarefa teórica sobre a doutrina do homem que sirva de base para a prática terapêutica e sacerdotal (TILLICH, 2001, p. 55). Por não ser restrita a seus representantes vocacionais, a prática sacerdotal pode se confundir com a prática médica (psicólogo). Obviamente que uma função não pode substituir a outra. Contudo, o trabalho em conjunto é mais efetivo para autoafirmação enquanto coragem de ser (TILLICH, 2001, p. 57).

<sup>12</sup> O argumento biológico da coragem ressalta que em termos de função protetora, o medo é mais efetivo que a angústia. Ao destacar a importância do conceito de vitalidade para a compreensão da autoafirmação biológica, afirma que a vitalidade está correlacionada com a "potência de vida", a "intencionalidade" e o "direcionamento para conteúdos significativos" (TILLICH, 2001, p. 62).

<sup>13</sup> Tillich adverte que uma interpretação coerente da vitalidade não pode ser "meramente biológica" ou "meramente espiritual" (TILLICH, 2001, p. 63). Uma questão central para pensarmos o argumento

## Conclusão

Diante do exposto, elencamos cinco razões que evidenciam que a ontologia da angústia e coragem tillichiana constitui-se uma contribuição para *Ciências da Religião e Teologia*: a consideração de diferentes epistemológicas e metodológicas em uma mesma discussão, visando um diagnóstico abrangente e soluções para os problemas psicológicos; a necessidade de um diálogo aberto entre a teologia e outros saberes, sem a rigidez de posições confessionais e dogmáticas; a possibilidade de concatenar a teologia e a psicologia em uma abordagem fenomenológica nas discussões sobre a estrutura da consciência e as questões existenciais; a importância de considerar as mudanças políticas, econômicas e científicas nas discussões teológicas e psicológicas, porque determinam as manifestações emocionais, morais, cognitivas, estéticas e religiosas; e as possibilidades teóricas e práticas na análise da experiência da angústia e coragem para teólogos, ministros, psicoterapeutas e psicólogos. Cumpre ressaltar que a ontologia tillichiana é um excelente material de apoio para a teoria psicoterapêutica da angústia, visto que busca eliminar a confusão entre a angústia existencial e a angústia patológica. Desse modo, oferece aos sacerdotes, terapeutas e psicólogos a possibilidade de atuarem em cooperação e com mais eficácia na potencialização da auto-afirmação do homem contemporâneo.

## Referências

TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Tradução de Eglê Malheiros. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

---

biológico: "de onde se origina a coragem de ser"? (TILLICH, 2001, p. 64). Segundo os biólogos, a potência vital é um dom natural que faz parte do destino biológico. Esta perspectiva está de acordo com os antigos e medievais que pensavam a coragem como uma combinação de destino biológico e histórico. Outrossim, a visão trágica dos gregos antigos e a visão determinista do naturalismo moderno estão de acordo que a coragem de ser é matéria do destino. Diante dessas considerações, o teólogo conclui que não é possível uma educação que vise controlar ou obter a "auto-afirmação a despeito de", porque em termos religiosos a coragem de ser é matéria de graça (TILLICH, 2001, pp. 64,65).



## 52. AS VEREDAS, O SERTÃO E A VIDA: A FÉ DE RIOBALDO

*PATHS, BACKWOODS AND LIFE: RIOBALDO'S FAITH*

Viviane de Sousa Rocha<sup>1</sup>

GT 6 - Paul Tillich

### **Resumo**

Este trabalho quer fazer emergir aspectos da fé de Riobaldo, ou seja, como a fé aparece nesse personagem tão peculiar, tão ambíguo, paradoxal, um ser tão ímpar? A questão surgiu a partir da leitura do livro de João Guimarães Rosa e da leitura de Paul Tillich (1985) na Especialização. O livro de Tillich, *Dinâmica da Fé* (1985) será referência teórica, utilizado para refletir e estudar a fé. Assim, a partir dessa leitura, busca-se identificar a fé do personagem Riobaldo. O objetivo geral é investigar um recorte do livro, isso é, o personagem Riobaldo e sua fé, na narrativa de *Grande Sertão: Veredas*. Os objetivos específicos consistem em analisar a partir da definição de fé elaborada por Paul Tillich (1985), aspectos religiosos e relações com o sagrado e o transcendente presentes na fé do místico e filósofo Riobaldo. A metodologia será a pesquisa bibliográfica. Por meio de revisão de literatura, busca-se aprofundar a leitura da obra, a partir de alguns autores e pesquisadores, tais como Antonio Candido e Walnice Galvão. Serão abordadas as questões relativas à fé do sertanejo. A questão que nos moveu durante a pesquisa consiste na existência da fé em meio à dúvida. O trabalho resultou na continuação dos estudos no mestrado tendo como referencial teórico Paul Tillich e dois contos de Rosa como objeto de pesquisa. Palavras-chave: Fé. Riobaldo. Tillich.

### **Abstract**

This article aims to highlight aspects of Riobaldo's faith. That is, how does such peculiar, ambiguous, paradoxical and unique character manifest his faith? This question arose during the author's post-graduation research, after reading *The Devil to Pay in the Backlands* (1956), by João Guimarães Rosa, and *Dynamics of Faith*, by Paul Tillich (1985). Tillich's book became a theoretical reference to reflect on the phenomenon of faith and how it is featured in the character Riobaldo, mystic and philosopher. Our general goal is to investigate an excerpt from the book: Riobaldo's faith, as portrayed in *The Devil to Pay in the Backlands*. Our specific goals are to discuss Paul Tillich's definition of faith, analyze the religious aspects of Guimarães Rosa's main character and understand Riobaldo's relations with the sacred and transcendent universe. Our methodology is based on bibliographic research. Through

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciência da Religião (UFJF). visrocha1977@gmail.com

a literary review, we seek to deepen our knowledge of the work. For this purpose, we based our study in several authors and researchers, such as Antonio Candido and Walnice Galvão. Issues related to the countryman's faith will be addressed. Besides, we will discuss the existence of faith amid doubt. This article is an extension of our Master's Degree research, in which we investigated two short stories by João Guimarães Rosa in the light of Paul Tillich's theory.

Keywords: Faith. Riobaldo. Tillich.

## **Introdução**

O trabalho busca compreender aspectos da fé do personagem de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*: o sertanejo e jagunço Riobaldo. Tentaremos definir como a fé aparece nesse personagem tão peculiar, tão ambíguo, ímpar, diferente e esquisito. A questão surgiu a partir da leitura do livro de João Guimarães Rosa, na disciplina de *Mística Comparada*, do curso de Especialização em Ciência da Religião. Além disso, fomos influenciados por aspectos da vida interior, contemplação, fé, mística, filosofia, teologia, transcendência e metafísica, abordados por Paul Tillich em *Dinâmica da Fé* (1985), cujo livro estava presente na bibliografia da disciplina de *Filosofia e Teologia*.

O tema que nos propomos investigar é a fé do personagem Riobaldo. O livro *Dinâmica da Fé*, de Paul Tillich (1985), será referência para o diálogo com o livro de Guimarães Rosa. A metodologia consiste em pesquisa bibliográfica. Por meio de revisão de literatura, buscaremos aprofundar a leitura da obra, utilizando como referência alguns autores, pesquisadores e comentadores, tais como Antônio Candido, Walnice Galvão, Manoel Cavalcanti de Proença etc.

A primeira leitura da obra icônica de Guimarães Rosa foi feita há mais de 20 anos, durante a graduação em Letras na Universidade Federal de Juiz de Fora. Na época, foram observadas as questões centrais acerca da linguagem e da presença de antíteses, paradoxos, neologismos e onomatopeias na obra do autor.

Segundo Antônio Magalhães (2009, p. 249), as palavras correspondem à força da experiência, à precisão, ao alcance da nomeação e à coragem de escrever sobre o mistério de nossas vidas. Assim, é possível afirmar que a beleza da revelação está presente tanto nos textos fundantes da fé e das religiões quanto em diversas obras literárias. Naquela época, não fui capaz de perceber os espaços transcendentais



assinalados por Manoel Cavalcanti de Proença (1958), que poderiam levar à análise do místico Riobaldo, possuidor de características que permitem que seja classificado como poeta, filósofo, místico, sertanejo, contemplador da natureza e professor, tal como foi chamado por Zé Bebelo, após ter compartilhado com este seus ensinamentos na fazenda. Walnice Nogueira, em seu texto *Riobaldo, homem das metamorfoses* (2001, p. 242), define Riobaldo como um espírito contemplativo, inquisidor, reflexivo e atento aos mistérios do mundo...

Vinte anos depois, a obra de Guimarães Rosa foi relida na disciplina *Mística Comparada*, durante uma pandemia de Covid-19. Esta pode ser comparada à epidemia de varíola presente no livro *Grande Sertão: Veredas*. Assim, outros aspectos da obra foram emergindo: em especial, o tema da fé de Riobaldo.

Pretende-se refletir sobre a fé, a metafísica, a mística, a contemplação e a vida interior, presentes na construção do personagem Riobaldo, abordando a questão do bem e do mal, da dúvida e do amor, assim como de Deus e do Diabo.

De acordo com Tillich (1985, p. 5), a "fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente". A leitura dessa obra descortinou, assim, um cenário próprio para o tema da fé, para a análise da "ambiguidade metafísica", tal como descrita por Antônio Candido, e também a importância do espaço, do Rio São Francisco e a observação da vida sertaneja, em suas rezas, contação de casos na roda da fogueira, cultos à Nossa Senhora (em especial, à Nossa Senhora da Abadia) e paixão pela coisa e pelo nome, conforme apontada nos estudos de Ana Maria Machado (2003). Através da obra de Guimarães Rosa, é possível adentrar na psicologia do rústico, em que tudo se transforma em significado universal graças à invenção (Antônio Candido, 2002, p. 122).

Em *Grande Sertão: Veredas*, há a seguinte frase: "Deus é paciência" (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 17). Também na Bíblia, Deus também é chamado de paciente e amoroso, tal como afirmado em I Coríntios 13, 4 ("A caridade é paciente") e em I João 4, 8 ("Deus é Amor"). Com paciência, caminhamos nas veredas desse sertão e adentramos na vida de Riobaldo, que nos leva ao encontro da nossa própria vida. Rosa (1994, p. 5) nos expõe das Gerais, com coragem: "o gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte. [...]" "Deus é

alegria e coragem – que Ele é bondade [...]” (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 440) . O sertão é o mundo.

A questão que nos moveu nessa pesquisa consiste em determinar se existe fé em meio à dúvida. Pois Riobaldo vive entre Deus e o Diabo e o livro deixa sempre questões em suspenso. Mais do que respostas, traz muitas perguntas: “o amor? Pássaro que põe ovos de ferro” (Idem). O amor é presença importante em meio à guerra e ao ódio.

Nosso objetivo geral é investigar um recorte do livro: o personagem Riobaldo e sua fé. Os objetivos específicos consistem em analisar, a partir da definição de fé de Paul Tillich (1985), aspectos religiosos e relações com o sagrado e o transcendente na fé do místico, filósofo e professor Riobaldo, personagem sempre atento ao mundo e seus mistérios.

O trabalho será organizado em uma introdução breve e desenvolvimento das ideias relacionadas à fé do personagem e aos aspectos religiosos encontrados na obra. Além disso, serão apresentadas definições breves de conceitos e estabelecidas relações com filósofos e pesquisadores contemporâneos. Não faremos, do livro de Rosa, um resumo linear, do início ao fim. Destacamos, no entanto, apenas os aspectos que apresentaram recortes importantes para este estudo. Finalmente, na conclusão, julgaremos se é possível ou não confirmar a hipótese de Riobaldo ser um sertanejo e jagunço de fé, mesmo em meio a tantas dúvidas e ambiguidades.

## **Desenvolvimento**

O trabalho será desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica. Utilizaremos, como fundamentação teórica para pesquisar a fé de Riobaldo, o livro de Paul Tillich, *Dinâmica da Fé* (1985). A partir dos conceitos abordados no livro, analisaremos a fé do personagem Riobaldo, o narrador protagonista do romance de Guimarães Rosa, *Grande sertão: Veredas*, publicado em 1956. Como um monstro, ele emergiu intempestivamente na discreta, ordeira e suficientemente autocentrada vida cultural brasileira, então em plena euforia político desenvolvimentista (SANTIAGO, 2018).

Antonio Candido (1971, p. 134) sugere que “o livro é repleto de ambiguidade metafísica”, envolvendo tanto Riobaldo quanto todos nós. Tal ambiguidade é

geográfica, espacial, afetiva e amorosa: de um lado, há o amor sagrado de Otacília; de outro lado, o amor profano da encantadora Nhorinhá. Isto é, há as faces permitida e interdita do amor. Há, também, a suprema ambiguidade da mulher-homem que é Diadorim, além da ambiguidade metafísica, entre Deus e o Diabo, realidade e dúvida do pacto. Estes são os diversos planos de ambiguidade que compõem uma fusão de contrários, formando uma dialética extremamente viva que nos envolve a todos.

Os rios tratados na história são apresentados com nomes interessantes: temos o Dominginhos, o Soninho e o principal, com nome de Santo, o São Francisco, que nos remete à lembrança daquele Santo da Idade Média, que recebeu, segundo contam, as marcas de estigma de Cristo. A mística, a fé e a devoção aos santos também se encontram presentes nos nomes das fazendas: "Fazenda Santa Catarina fica perto do céu". Enfim, ler sobre o sertão de Guimarães Rosa é uma aventura: "tem saudade de ideia e saudade de coração" (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 31).

Assim como Riobaldo, estamos cercados de vida e morte na pandemia, que revelou o mundo em ambiguidade, paradoxos e antíteses. No entanto, fazemos a travessia, assim como Riobaldo. O livro nos leva a uma natureza que já não é mais apenas do sertão, mas também fantasia e ficção. Ao lê-lo, ouvimos o canto dos pássaros, imaginamos a guerra e fazemos uma viagem ao nosso interior. Durante um momento em que não podemos ir para lugar nenhum, devido à guerra contra um inimigo invisível, um vírus, aproveitamos para viajar junto de Riobaldo nessa estranha saga no sertão, em meio a outros tantos sertanejos e sertanejas que surgem com suas histórias e casos.

Paul Tillich, no seu livro *A dinâmica da fé* (1985, p. 66), fala da dúvida que não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem é um elemento importante para a fé. Lembramos também de outro livro de Paul Tillich, *A coragem de Ser* (1952), em que a coragem é descrita como ato humano. É a coragem que Diadorim ensina no encontro lembrado nas águas do rio São Francisco, o que marcaria toda a vida de Riobaldo. Diadorim ainda ensina a olhar a natureza ("manuelzinho da croa sempre em casal") e a cuidar de si "dependurou o espelho

num galho. [...] Desde esse dia, por animação nunca deixei de cuidar de meu estar” (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 199).

Reinaldo é homem para Riobaldo, mas também amigo e amor. Para o leitor, entretanto, há a presença da ambiguidade mulher-homem, que aparece nos detalhes, no cuidar, no olhar e nas feições: “velhos verdes, semelhantes grandes lembrável das compridas pestanas, a boca melhor bonita, o nariz fino, afilhadinho” (GUIMARÃES ROSA, 1994, p.188). Tal ambiguidade transparece também na lembrança daquelas mãos, de como se encostavam no rosto de Riobaldo ao cortar seu cabelo.

Podemos dizer que há um caminho para a santidade no livro *Grande Sertão: Veredas*? O caso de Maria Mutema trata do perdão: perdão pelo assassinato de seu marido. O que mais chama a atenção é o perdão do povo. Os missionários foram instrumento de Deus pela pregação e revelação dos pecados. Ela jogou chumbo derretido no ouvido do marido, sem motivo algum, mentindo ao padre durante a confissão e dizendo a ele que havia enlouquecido por amor:

“por enjoar do Padre Ponte, também sem ter queixa nem razão, amargável mentiu, no confessionário: disse, afirmou que tinha matado o marido por causa dele, Padre Ponte – porque dele gostava em fogo de amores” (GUIMARÃES ROSA). No entanto, ela, ao final, alcança o perdão do povo, sendo tida como um tipo de santa.

Ainda sobre essa temática, podemos remeter ao início do livro, em que Zé Bebelo perdoa os irmãos que mataram o pai: “perdoar é sempre o justo e certo”. Também a presença de Nossa Senhora é evocada nesse trecho do perdão:

“Pois, se ela perdoa ou não, eu não sei. Mas eu perdôo, em nome dela – a Puríssima, Nossa Mãe!” – Zé Bebelo decretou. – “O pai não queria matar? Pois então, morreu – dá na mesma. Absolvo! Tenho a honra de resumir circunstância desta decisão, sem admitir apelo nem revogo, legal e lealdado, conformemente!...” Aí mais Zé Bebelo disse, como apreciava: – “Perdoar é sempre o justo e certo...” (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 99).

Maria Mutema foi assassina, o mal estava com ela, mas não permaneceu com ela. Após a pregação dos missionários, que pode ter parecido dura, em um primeiro momento, ela se arrepende. De toda forma, toda aquela tragédia serviu para a salvação e arrependimento de Maria Mutema.

Percebemos, nessa forte cena de Maria Mutema, a fé do povo sertanejo e a presença de um Deus misericordioso, tal como anunciado nos evangelhos. Paulo Apóstolo aborda da seguinte maneira a questão da salvação e da fé, em Romanos 1, 16: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê”. E a fé, para Paulo, é acreditar em tudo aquilo que ainda não vemos, ter esperança no que ainda não vemos (HEBREUS, 11, 1). Em Colossenses 1, 4-5f, acrescenta: “Em fé, amor e esperança”. Esperança e fé são expressões do sertanejo em meio ao ódio da guerra, manifestando o perdão e o amor de Deus.

## **Conclusão**

Podemos dizer que há um caminho, uma vereda para a eternidade, para a santidade, no livro de Guimarães Rosa? É possível ter fé em meio às dúvidas. Percebemos a sutileza de símbolos, linguagens e demonstrações da fé do sertanejo em Riobaldo. Nossa Senhora da Abadia, presente nos momentos de tentação de toda a comunidade, encontra-se nas orações de compadre Quelemen e de Otacília.

Como não ter Deus? Deus existe mesmo quando não há... Mas o demônio não precisa existir para mover a gente sabendo que ele não existe ele toma conta de tudo. [...] Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade [...]. E nós, então, cada um depois dum, viemos ao quarto-do-oratório beijar a santa maior [...] Minha Nossa Senhora mãe de todos (GUIMARÃES ROSA, 1994).

Segundo Paull Tillich, a dúvida não impede a fé, está presente é parte da fé e mesmo os Santos enfrentaram, em seu caminho de Santidade, a tentação, o diabo.

## **Referências**

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOLLE, Wille. **O Sertão como Forma de Pensamento**. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, 1998.

CANDIDO, Antonio. **O homem dos avessos**. In: *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1971.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Guimarães Rosa**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do Nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

PROENÇA, Manoel Cavalcanti. **Trilhas no Grande Sertão**. In: *Augusto dos Anjos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

SANTIAGO, Silviano. **Genealogia da ferocidade: ensaio**. Recife: Editora Cepe, 2018.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo, RS, Brasil: Editora Sinodal, 1985.

**GT 7 TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO**





## 53. UM AMOR SEM FRONTEIRAS: PROVOCAÇÕES À FÉ CRISTÃ A PARTIR DA FRATELLI TUTTI

A LOVE WITHOUT BORDERS: PROVOCATIONS TO THE CHRISTIAN FAITH FROM  
FRATELLI TUTTI

Edmilson José dos Santos<sup>1</sup>

GT 7 Teologia(s) da Libertação

### Resumo

A *Fratelli Tutti* é mais uma inspiradora Carta Encíclica do Papa Francisco que chega em um momento oportuno da história em que a humanidade vive uma das maiores crises, agravada pela COVID 19. Esta comunicação pretende visitar a *Fratelli Tutti*, captar as intuições do Papa Francisco ao escrever a encíclica e sua leitura lúcida e profética da realidade, e aprofundar sobre o tema da fraternidade e da amizade social, que é a espinha dorsal da encíclica. Ao propor uma fraternidade aberta e um amor sem fronteiras, a *Fratelli Tutti* critica as políticas de exclusão e securitização, que impõem uma "cultura dos muros", que afetam, sobretudo, os imigrantes e os mais pobres. A nossa pesquisa faz um paralelismo entre a encíclica em questão e a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37) para uma adequada explicitação do conceito de próximo, tão caro às religiões, sobretudo ao cristianismo. Apesar da modéstia do nosso trabalho, esperamos contribuir com a reflexão teológica, considerando as intuições e a postura do Papa Francisco necessárias, pois impulsionam a fé cristã e a própria teologia a serem pontes que abram caminhos para um novo encontro, a partir da tomada de consciência de que habitamos em uma mesma casa comum, temos um só Pai e somos todos irmãos.

Palavras-chave: Fratelli Tutti. Papa Francisco. Fraternidade aberta. Amor ao próximo.

### Abstract

*Fratelli Tutti* is yet another inspiring Encyclical Letter from Pope Francis that comes at na opportune moment in history When humanity is experiencing one for the greatest crises, aggravated by COVID 19. This communication intends to visit *Fratelli Tutti*, to capture the intuitions of Pope Francis to writining the encyclical and its lucid and prophetic reading of reality, and deepeningi the theme of fraternity and social friendship, which the backbone of the encyclical. By proposing na open fraternity and love without borders, *Fratelli Tutti* criticizes the policies of exclusion and securitization, which impose a "cultura of walls", wich affect, above all, immigrants and the poor. Our research draws a parallel between the encylical in question and the parable of the Good Samaritan (Lk 10,25-37) for and adequate explanation of the concepto of neighbor, so dear to religions, especially christianity. Despite the modesty of our work, we hope to contribute to theological reflection, considering the

---

<sup>1</sup> Mestrando em teologia Sistemático-Pastoral. PUC-Rio  
milsom78@hotmail.com

intuitions and posture of Pope Francis necessary, as They push the christian faith and theology itself to be bridges that open paths for a new encounter, based on the taking of aware that we live in the same common house, we have one father and we are all brothers.

Keywords: Fratelli Tutti. Pope Francis. Open fraternity. Love the next.

## Introdução

A *Fratelli Tutti* é mais uma inspiradora Carta Encíclica do Papa Francisco, de cunho social, que chega em um momento oportuno da história em que a humanidade vive uma das maiores crises. A COVID 19 mexeu com a agenda mundial, alterou os planos de governos, agravou as desigualdades sociais, saturou o sistema de saúde e, o mais doloroso, ceifou a vida de uma grande parcela da população, causando dor e sofrimento que parecem não ter fim. Ninguém poderia imaginar que um vírus aparentemente inofensivo fosse se agigantar tanto, desafiando a própria ciência e a humanidade a começar tudo de novo e de um modo diferente, reavaliando sua postura frente à vida e sua maneira de se relacionar com o próximo e com a terra, nossa casa comum. A pandemia fez ver que o problema de um atinge a todos, e que só conjuntamente poderemos encontrar uma saída para a crise.

O convite fundamental da *Fratelli Tutti* é o de assumir um estilo de vida ao sabor do Evangelho. Isso significa acolher com ânimo novo a mensagem essencial da Boa Nova de Jesus, que é o amor: um amor sem fronteiras, que não impõe condições. Um amor cuja fonte é o próprio Deus, o Pai de todos, por isso, um amor gerador da fraternidade e da amizade social. É por este caminho que o Santo Padre deseja nos conduzir, inspirando-se em São Francisco de Assis: "o santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria" (FT 1-2). Nossa reflexão está dividida em dois tópicos: 1) Um estranho no caminho; 2) A primazia do amor: sem amor não há verdadeira fraternidade. A partir da leitura da *Fratelli Tutti* e da postura "crítico-sapiencial"<sup>2</sup> do Papa Francisco diante da realidade e suas interpelações para o nosso

---

<sup>2</sup> Esta referência à postura do Papa Francisco foi expressa pelo Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, Reitor da Faculdade de Filosofia e Teologia (FAJE), por ocasião da abertura do Simpósio Internacional de Filosofia – Teologia e Ciências da Religião, com o tema: Francisco e as interpelações do tempo presente. Realizado de 20 a 22 de outubro de 2021 na modalidade remota. Disponível em: [www.faculdadejesuita.edu.br](http://www.faculdadejesuita.edu.br)- <https://www.youtube.com/watch?v=Ep3LiiP14pc>.

tempo, esperamos contribuir com uma reflexão teológica que dialogue com o mundo, sendo ponte para novos encontros.

### **Um estranho no caminho**

A *Fratelli Tutti* nos remete à parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), um texto que interpela a todos, porque abre horizontes para uma profunda compreensão do significado do verdadeiro amor ao próximo, independente das convicções religiosas, políticas, sociais ou de qualquer outra condição. A pergunta: "e quem é o meu próximo? (Lc 10,29)", continua a nos provocar. O personagem em questão é um homem ferido à beira do caminho, provavelmente um judeu. Por ali passaram um sacerdote e um levita, homens da religião e da Lei, mas não pararam. Um parou, aproximou-se, cuidou das feridas do estranho, ofereceu-lhe seu tempo, e este era um samaritano, de quem não se sabe nem mesmo o nome. Foi ele quem se fez verdadeiramente próximo do homem que caiu nas mãos de assaltantes. Nesta perspectiva, o próximo é aquele em cujo caminho nos colocamos; é todo aquele cujas fragilidades contorcem nossas entranhas. Foi a atitude de extrema compaixão que levou o samaritano a encarnar o seu amor nas feridas daquele homem (GUTIERREZ, 2000, p. 253-254). Deste modo, o conceito de amor ao próximo não se define com base em critérios exclusivistas e preconceituosos. A medida do nosso amor será sempre posta em questão diante de qualquer ser humano que se encontre em situação de vulnerabilidade.

Diante da dor humana, afirma o Papa Francisco, "a única saída é ser como o bom samaritano". Qualquer outra opção nos assemelha aos salteadores ou com os que passam a distância (FT 67). O rosto do outro machucado e ferido nos interpela, provocando-nos a uma decisão. Ficar indiferente é agir como o ladrão ou simplesmente "lavar as mãos" como Pilatos e, deste modo, continuar alimentando uma sociedade que parece não querer enxergar os feridos no caminho que ela mesmo produziu. Lembra-nos Francisco que inevitavelmente há sempre um ferido em nosso caminho. Dia a dia, o dilema se põe em nossa consciência, e somos

interpelados a assumir a opção de sermos bons samaritanos ou caminhantes indiferentes, que passam ao largo (FT 69).

A parábola do bom samaritano é a chave de leitura da Lei e a hermenêutica que melhor nos aproxima do sentido mais profundo dos ensinamentos de Jesus. O doutor da lei, que aparece no início da narrativa, tem o entendimento da letra; ele conhece o que está escrito, e Jesus o avaliza: “respondeste corretamente” (Lc 10,28), mas lhe faltava captar o essencial, a síntese da Lei e dos Profetas, que é o amor a Deus inseparável do amor ao próximo. E não somente isso. Era necessário compreender ainda que o próximo é aquela pessoa de quem somos chamados a nos aproximar, dada a sua condição de vulnerabilidade, sem impor qualquer condição ou restrição. Ao final, o doutor da lei acaba se tornando um aprendiz, porque, na verdade, Jesus é o grande Mestre que ensina com a própria vida o sentido do amor e da misericórdia. Ele é o Bom Samaritano. “Vá e faze tu a mesma coisa” (Lc 10,37). Com este imperativo de Jesus, conclui-se a parábola.

### **A primazia do amor. Sem amor não há verdadeira fraternidade**

Na essência da fé cristã não está uma teoria, mas a comunicação de uma mensagem fontal: “Deus é amor, quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus permanece nele” (1 Jo 4,16). Por esta razão, o cristianismo já nasce com a importante missão de promover no mundo a fraternidade universal. Com efeito, os cristãos deveriam ser reconhecidos em toda parte pelo testemunho da caridade: ‘se vocês se amarem, saberão que são meus discípulos’ (Jo 13,35). Todavia, nem sempre foi assim. Em muitos momentos da história, o cristianismo assumiu posturas que não favoreceram o convívio harmônico nem a tolerância entre as pessoas. A comunidade cristã se fechou em seu mundo, rechaçando tudo o que não cabia em sua sã doutrina. Homens como Francisco de Assis, no século XIII, e o Papa Francisco, em nossos dias, surgem como pessoas necessárias a seu tempo, convidando a Igreja a voltar à sua fonte, ou seja, a sentir de novo o frescor e a alegria do Evangelho, que é a grande inspiração para a vivência do amor fraterno.

Jesus ousou ir além do que prescrevia a antiga lei ao propor que é preciso amar e fazer o bem até mesmo aos inimigos (Mt 5,44). Deste modo, ele dá uma interpretação única e inédita ao mandamento do amor, propondo-o como norma de vida para todo discípulo. Jesus deixa claro que sua relação com Deus, seu Pai, é uma relação de amor (Jo 14,31), por isso, de liberdade e entrega. Somente na dinâmica do amor podemos compreender Deus em seu inapreensível mistério. Neste sentido, conhecer é amar. Por isso Jesus fez do amor a única via de acesso a Deus e o sacramento universal: "se alguém me ama, guardará a minha palavra, e meu Pai o amará, e viremos e faremos nele a nossa morada" (Jo 14,23). Portanto, só o amor pode transfigurar a nossa pobre existência, de modo a torná-la sinal da presença de Deus no mundo.

O que pretendemos falar sobre o amor é mais do que um discurso ou uma doutrina. Falamos de um amor como sentido primeiro da existência; um amor que a todos abraça. Sem a experiência deste amor, cuja fonte é Deus, poderíamos ter o dom da profecia e o conhecimento de toda ciência, mas nada disso teria sentido (1 Cor 13,2), pois continuaríamos os mais pobres e ignorantes de todos os homens. O amor radicado em Cristo não é interesseiro nem seletivo: "tudo perdoa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta" (1 Cor 13,7). A *Fratelli Tutti* fala, portanto, de um amor que acolhe, cuida, protege, promove e integra, um amor que abre caminhos para um novo encontro de consolidação da paz (FT 225).

Como lucidamente observa o Papa Francisco, a pandemia despertou na humanidade a consciência de que "somos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco. Fez-nos recordar de que ninguém se salva sozinho, de que é possível salvar-nos juntos" (FT 32). Por isso, deseja o Papa que esta crise pela qual o mundo passa deixe lições e apelos profundos na consciência do ser humano, de modo a já não mais existir "os outros", mas apenas um "nós". Continua Francisco:

Oxalá não seja inútil tanto sofrimento, mas tenhamos dado um salto para uma nova forma de viver e descubramos, enfim, que precisamos e somos devedores uns dos outros, para que a humanidade renasça em todos os rostos, todas as mãos e todas as vozes, livre das fronteiras que criamos (FT 35).

No livro: "Vamos sonhar juntos", escrito em meio à pandemia, o Papa Francisco afirma que estamos em um momento propício para restaurar a ética da fraternidade e da solidariedade, regenerando vínculos de confiança e pertencimento. Porque "aquilo que nos salva não é uma ideia, mas um encontro. Somente a experiência da verdadeira alteridade pode fazer emergir o melhor de nós" (FRANCISCO, 2020, p, 117). De fato, o encontro com o rosto do outro nos coloca diante de uma decisão: de aceitação e cuidado ou de repulsa e indiferença. Quando nos deixamos interpelar pelo rosto machucado, certamente há de brotar em nós o desejo do encontro, a alegria de servir, a capacidade de amar, a disposição de fazer da vida um dom; esta é a vocação mais fundamental de ser pessoa.

O imperativo ético: "faça isso e viverás" ( Lc 10,37), é um convite para toda pessoa de boa vontade, mas compromete, sobretudo, o cristão, que se compreende como alguém amado e redimido por Cristo, isto é, alguém salvo por amor, que deve responder a tão sublime e imerecido dom, amando o próximo como Deus o ama. Esse é o caminho para a superação de um mundo fechado por cercas e muros, ferido pelo ódio e pela intolerância, para um mundo do abraço, do acolhimento, da tolerância e do perdão; um mundo da verdadeira fraternidade e da amizade social.

## **Conclusão**

Na configuração da *Fratelli Tutti*, encontra-se estampada a chamada "gramática da fraternidade solidária" do Papa Francisco. Com temas como: encontro, sabedoria, ternura, diálogo, convivência, Francisco faz uma leitura lúcida da realidade e aponta para a Igreja e as pessoas de boa vontade o essencial do Evangelho, que é a vivência do amor fraterno. E ele o faz não simplesmente explicitando uma doutrina, mas propondo um jeito concreto de viver as exigências evangélicas do amor numa perspectiva de abertura universal, em vista da construção de um novo humanismo.

A verdadeira fraternidade, afirma o Papa Francisco, possui uma razão teológica, advém de um valor espiritual: "sem uma abertura ao Pai de todos, não pode haver razões sólidas e estáveis para o apelo à fraternidade" (FT 272). Certamente, o grande serviço que as religiões podem prestar à humanidade é o de testemunhar que somos companheiros de estrada, verdadeiramente irmãos. E, mesmo com pontos de

vista diferentes, podemos nos sentar à mesma mesa e construir pontes para a promoção da paz e do bem comum. Essa seria a leitura correta da gramática do Papa Francisco que traduz, na prática, os grandes ensinamentos do Evangelho sobre a fraternidade e a amizade social.

### **Referências bibliográficas**

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. Vamos sonhar juntos: O caminho para um futuro melhor; tradução Austen Ivereigh. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

GUTIERREZ, Gustavo. Teologia da Libertação: Perspectivas. Loyola, 2000.

VITORIANO, E. Abertura do XVI Simpósio Internacional Filosófico- Teológico – FAJE-PUC-Minas. Francisco e as interpelações do tempo presente. 2021. Disponível em: [www.faculdadejesuita.edu.br](http://www.faculdadejesuita.edu.br) <https://www.youtube.com/watch?v=Ep3LiiP14pc>. Acesso em 20 out. 2021.





## 54. ESPIRITUALIDADE E POESIA: ALGUNS TRAÇOS DA TEOPOÉTICA LIBERTADORA DE PEDRO CASALDÁLIGA

*SPIRITUALITY AND POETRY: SOME TRACES OF PEDRO CASALDÁLIGA'S  
LIBERATING THEOPETICS*

*Edward Guimarães<sup>1</sup>*

GT 7 - Teologia(s) da Libertação

### **Resumo**

Na caminhada latino-americana da Teologia da Libertação, uma das figuras mais emblemáticas, indubitavelmente, é Pedro Casaldáliga. Conhecido por suas opções proféticas e por sua vida coerente, sempre ao lado dos pobres e presente nas lutas dos excluídos do sistema socioeconômico, político e religioso contra todas as cercas de cativo e opressão. Além de seu precioso testemunho de vida, deixou-nos provocativo legado teopoético libertador. Seus versos, sempre encarnados e engajados numa desafiante práxis libertadora, irradiam a própria experiência espiritual de Pedro. Nasceram à luz de vela, nas noites escuras de solidariedade na dor e de memória dos mártires ou em plena travessia, nas lutas diversas travadas contra a tirania e a opressão. São portadoras, por isso, de necessária interpelação ética para um compromisso religioso e político que seja simultaneamente libertado e libertador, junto e de mãos dadas com os pobres, oprimidos e excluídos. A reflexão sobre "religião, espiritualidade e arte" está presente na Teologia e na Ciências da Religião. A busca de espiritualidade libertadora é importante na Teologia da Libertação e, de modo singular, para estes tempos marcados pela cultura urbana, pela pressa, pela opressão da desigualdade social e pela hegemonia do destrutivo sistema neoliberal capitalista financeiro, especulativo e improdutivo. Esta comunicação nasceu, no contexto celebrativo do primeiro ano da páscoa de Pedro. Brotou da experiência espiritual vivida ao ler, reler, refletir e deixar-se interpelar pela teopoética libertadora de Pedro. O método utilizado foi o de análise qualitativa de parte da pesquisa bibliográfica do autor e de estudos de sua teopoética.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Teopoética. espiritualidade libertadora. Pedro Casaldáliga.

### **Abstract**

In the Latin American journey of the Theology of Liberation, one of the most emblematic figures, undoubtedly, is Pedro Casaldáliga. Known for his prophetic options and for his coherent life, always on the side of the poor and present in the struggles of those excluded from the socioeconomic, political and religious system against all the fences of captivity and oppression. In addition to his precious life testimony, he left us a provocative, liberating theopoetic legacy. His verses, always embodied and engaged in a challenging liberating praxis, radiate Peter's own spiritual experience. They were born by candlelight, in the dark nights of solidarity in the pain

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutor em Ciências da Religião (PUC Minas). ednmbg@gmail.com

and memory of the martyrs or in the middle of the crossing, in the various struggles waged against tyranny and oppression. They are therefore bearers of the necessary ethical challenge for a religious and political commitment that is both liberating and liberating, together and hand in hand with the poor, oppressed and excluded. The reflection on “religion, spirituality and art” is present in Theology and Religious Studies. The search for liberating spirituality is important in Theology of Liberation and, in a unique way, for these times marked by urban culture, haste, the oppression of social inequality and the hegemony of the destructive financial, speculative and unproductive neoliberal capitalist system. This communication was born in the context of the celebration of the first year of the passover of Peter. It sprang from the spiritual experience lived by reading, rereading, reflecting and being challenged by Peter's liberating theopoetics. The method used was the qualitative analysis of part of the author's bibliographical research and studies of his theopoetics.

Keywords: Theology of Liberation. Theopoetics. liberating spirituality. Pedro Casaldaliga.

## Introdução

**Tudo é relativo menos Deus e a fome.**

*Pedro Casaldáliga*

*A linguagem do poeta Pedro Casaldáliga rima com a vida do militante cristão dom Pedro Casaldáliga. É uma poesia de protesto que se insurge contra os males que o capitalismo selvagem – brasileiro e internacional – continua a infligir às terras, aos homens e às mulheres do Araguaia.*

*Alfredo Bosi*

Obrigado, Alfredo Bosi, por apresentar de modo direto a teopoética libertadora de Pedro: um grande “*protesto que se insurge contra os males que o capitalismo selvagem – brasileiro e internacional – continua a infligir às terras, aos homens e às mulheres*”. Ela é a voz poética que clama no deserto avassalador da perversa desigualdade social geradora de miséria, fome e opressão.

O marco celebrativo do primeiro ano da páscoa definitiva de Pedro Casaldáliga (16/02/1928 – 08/08/2020), caracterizado por sua biógrafa Ana Helena Tavares como “um bispo contra todas as cercas”, foi a inspiração decisiva para esta comunicação. Minha profunda admiração pela pessoa de Pedro começou no ano de 1986. Não somente li muitos de seus escritos, mas acompanhei de perto a sua atuação profética na Igreja dos pobres e sua presença nas lutas dos povos indígenas, dos lavradores e posseiros pobres. Li recentemente sua biografia, mas foi, ao

revisitar muitos de seus escritos poéticos, que desejei melhor analisá-los desde a Teologia da Libertação, além de pesquisar e conhecer os estudos de sua obra poética.

A teologia é momento segundo, momento conceitual, explicativo, rigoroso, momento da busca de inteligibilidade crítica, sistemática e esperançada da fé vivida, ou como se diz nas Comunidades Eclesiais de Base, da fé na caminhada. No entanto, a teologia existe para a vida de fé. Ela não pode, incólume, se afastar do dinamismo da vida, das buscas e lutas das pessoas de fé. E isso mesmo quando ocupa um lugar na academia ou se assume enquanto teologia pública. Caso ocorra este distanciamento, o labor teológico tenderia a produzir um conhecimento abstrato, etéreo. Desse modo, correria sério risco de se tornar como aquele sal insosso, de que nos fala Jesus em seu Evangelho, que perdendo o sabor, perderia a sua própria razão de ser (Cf. Mt 5, 13; Mc 9, 50; Lc 14, 34-35).

Assim como a vida humana tem fome e precisa de pão e de poesia, a teologia, sem qualquer concessão em relação ao necessário rigor do método e a reverência diante da irredutibilidade do Mistério divino e humano, de Deus e de cada pessoa humana, precisa se aproximar, sem medo, e andar publicamente de mãos dadas com a espiritualidade, a mística e a arte. Nesse sentido, a teopoética deve ser entendida como fruto dessa necessária busca de equilíbrio e lucidez. E, concretamente, como resultante de uma espécie de amálgama entre razão e sensibilidade ou de teologia, arte, espiritualidade e mística.

Por centrarem-se na urgência da luta, na necessidade de superação das estruturas injustas da sociedade e na defesa incondicional da dignidade dos crucificados pela exclusão, exploração e indiferença social, na busca de emancipação cidadã das mulheres, dos índios, dos negros, dos trabalhadores, dos LGBTQI+, na escuta do grito dos pobres e da terra tão agredida, nas Teologias da Libertação não pode faltar este amálgama trabalhado pela teopoética. Muitos teólogos da libertação, ao se aproximarem da vida do povo, impregnaram a lucidez de sua teologia profética com os sabores e os ritmos das festas populares, das orações, preces e salmos, das canções, danças, pinturas, poesias e literaturas do povo.

Pedro Casaldáliga, como Ernesto Cardenal, Helder Câmara, Paulo Gabriel, Zé Vicente e tantos outros, é profeta e poeta da libertação. Aqui debruçaremos sobre sua teopoética libertadora. Esta reflexão está dividida em duas partes. Na primeira, oferecemos uma breve aproximação da pessoa iluminada de Pedro, profeta e poeta da luta por libertação. Na segunda, apresentamos alguns traços de sua poética libertadora.

### **Pedro Casaldáliga, profeta e poeta da libertação**

*Nascer e morrer é fácil o difícil é viver*

*Pedro Casaldáliga*

*A denúncia crua, sem véus de alegoria, dá o cerne a essa palavra forte que sai da boca de um lutador vindo da insubmissa Catalunha para o coração da América Latina... Dessa opção sem retorno provém a autenticidade sem pregas de sua linguagem e o algo grau de lucidez política, que amadureceu em meio a conflitos de extrema violência provocados pelos mandantes locais e tolerados por autoridades passivas quando não coniventes.*

*Alfredo Bosi*

Para quem o conhecia na intimidade, e com ele partilhava a fé, a vida de oração e as lutas em defesa da justiça e contra o latifúndio e o capitalismo, enquanto concretização histórica da luta pela dignidade dos índios, dos lavradores e posseiros pobres, da natureza maltratada, ele gostava de ser chamado simplesmente de Pedro. Colocava-se, fraternalmente, junto com outros, sem qualquer diferença, na troca de ideias, na escuta uns dos outros e de Deus, no planejamento pastoral coletivo, na divisão social dos trabalhos, no discernimento da vontade de Deus e dos caminhos a seguir, na organização de ações evangelizadoras e das lutas diversas necessárias.

Quem conheceu dom Pedro Casaldáliga, conheceu, de fato, um bispo profeta de uma Igreja sinodal, marca registrada da Prelazia de São Felix do Araguaia, a partir do compromisso com a defesa da vida. Homem de palavra firme, consciente, de forma crítica e desde os mais pobres, da situação do país e de seu povo sofrido do Araguaia, de palavra direta e clara. Ele procurava viver o Evangelho com radicalidade e coerência jesuânicas, ciente de viver num mundo profundamente injusto e violento, sobretudo, com os mais pobres e vulneráveis, com as mulheres, os povos originários e afroquilombolas. Vivia sem quaisquer privilégios, vivia como o povo pobre de sua

região. Tinha uma opção deliberada por viver segundo a estética evangélica: centrada na simplicidade, na partilha da vida e no cultivo da intimidade com Deus e seus irmãos e irmãs. Sua vida era descentrada de si e disponível para Deus e para os pobres. Quem conheceu Pedro na intimidade, teve acesso a sua vida de oração, de serviço, de disciplina nos estudos e na grande produção escrita. Pedro correspondia com muita gente. Ele tinha uma agenda cheia de compromissos na Prelazia e em muitos outros lugares, no entanto, parecia ter sempre tempo para a escuta das pessoas e para estar presente em diversas lutas do povo contra a opressão.

Pedro escreveu muitos livros, textos, cartilhas e reflexões com profundidade teológico-pastorais, mas, de um modo muito especial, deixou um vasto legado místico poético. Suas poesias são verdadeiras orações proféticas, por um lado, denunciam com coragem as injustiças e a religião deturpada e, por outro, anunciam o dinamismo da fé crítica e comprometida, com a certeza do fermento do Reino da justiça e da fraternidade presente no meio de nós. Suas poesias são cheias de vida, de fé profunda no Deus da vida, de esperança militante do Reino da justiça, da fraternidade e da paz.

Quero destacar aqui um dos poemas de Pedro que mais me provocam no sentido de pensar a diferença entre a fé no Deus da vida, o Goel libertador dos oprimidos, e o desafio de uma religião não perder seu dinamismo libertador a partir do cultivo de uma espiritualidade libertadora que nos sustenta na caminhada. Poesia dedicada ao grande teólogo peruano Gustavo Gutiérrez:

### **Perguntas para subir e descer o Monte Carmelo**

*A Gustavo Gutiérrez, mestre espiritual nos altiplanos da libertação, por seu itinerário latino-americano: Beber no próprio poço.*

Pedro Casaldáliga

*"Por aqui já não há caminho".*

*Até onde não haverá?*

*Se não temos seu vinho,*

*a chicha não servirá?*

*Chegarão a ver o dia  
os que conosco vão?  
Como faremos companhia  
se não temos nem pão.  
Por onde ireis até o céu  
se pela terra não ides?  
Para quem ides ao Carmelo  
se subis e não desceis?*

*Curarão velhas feridas  
as azeiteiras da lei?  
São bandeiras ou são vidas  
as batalhas deste Rei?*

*É na cúria ou na rua  
que se desenvolve a missão?  
Se deixais que o Vento cale,  
o que ouvireis na oração?*

*Se não ouvís a Voz do Vento,  
que palavra levareis?  
Que dareis por sacramento,  
se não vos dais no que dais?*

*Se cedeis ante o Império  
a esperança e a verdade,  
quem proclamará o mistério  
da inteira liberdade?*

*Se o Senhor é Pão e Vinho  
e o Caminho por onde andais,  
se "ao andar se faz caminho",  
que caminhos esperais?  
(CASALDÁLIGA, 1993, p. 10-11)*

Como se pode notar, trata-se da expressão poética de um homem de profunda espiritualidade ecumênica libertadora, com uma vivência da fé cristã libertada, para amar e servir, e libertadora, comprometida com a dignidade da vida do povo pobre e com uma religião samaritana e companheira de caminhada e de luta. Nas entrelinhas, emerge uma apurada reflexão teológica profética, inculturada e dialogal.

### **Alguns traços da teopoética profética e libertadora de Pedro Casaldáliga**

*E o verbo se fez classe  
No ventre de Maria Deus se fez homem.  
Mas, na oficina de José Deus também se fez classe.*

*Pedro Casaldáliga*

*Não lhe basta agir no mundo adverso da luta pela justiça. Sua paixão não se consome toda na vida ativa que o ofício pastoral lhe exige. Os sentimentos que a ação não consegue absorver de todo transmutaram-se na esfera da palavra e da imagem poética, que a seu modo os exprimem e lhes dão eficácia simbólica.*

*Alfredo Bosi*

Dentre os diversos traços percebidos na teopoética profética e libertadora de Pedro aqui, pelos limites desta reflexão, enfatizaremos três:

#### **A experiência libertadora da mesma fé de Jesus**

Há grande identificação do poeta do Araguaia com o Profeta da Galiléia. Jesus aparece em sua teopoética, geralmente, como "filho e irmão", "caminho e companheiro de jornada" (CASALDÁLIGA, 1988, p. 265), "caminhando lado a lado", um "peregrino disfarçado", "que caminha com a gente", encarnado no meio dos pobres, "disfarçado em todo irmão". Jesus é aquele que concretiza historicamente a dimensão profética da fé no Deus da vida, aquele que alimenta a esperança e revela a proximidade do Deus do Reino e do Reino de Deus, aquele que tem um projeto salvífico histórico libertador. (CASALDÁLIGA, 2006, p. 46)

## **A denúncia da violência do capitalismo, fonte de desigualdade social e da destruição da natureza**

A teopoética profética de Pedro não é neutra. Assume um lado. Não teme explicitar a vil desigualdade social e de denunciar a violência do capital e do latifúndio. Com ironia, por exemplo, dando voz ao latifúndio diz:

*Por onde passei, plantei a cerca farpada, plantei a queimada. Por onde passei, plantei a morte matada. Por onde passei, matei a tribo calada, a roça suada, a terra esperada... Por onde passei, tendo tudo em lei, eu plantei o nada" (CASALDÁLIGA, 2006, p. 67).*

Em relação a denúncia ecológica, a título de exemplo, há trechos de um poema de Pedro, *Oração a São Francisco em forma de desabafo*, na qual diz com toda a clareza:

*"A Mãe Natureza chora, poluída, no ar e nas águas, nos céus e nas minas. Pássaros e flores morrem de amargura... Sucedem-se as guerras e os tratados sobram. Sangue por petróleo os impérios trocam." (CASALDÁLIGA, 2006, p. 88-89)*

## **A paz inquieta do Reino**

Outra temática recorrente presente na teopoética de Pedro é a da paz inquieta do Reino, muito distinta da "*paz dos cemitérios*" ou da "*paz dos lucros fartos*", trata-se da "*paz dos que caminham sempre, nus de toda vantagem, vestidos com o vento da esperança*", "*aquela paz dos pobres, vencedores do medo*", "*paz que se partilha na igualdade, como a água e a Hóstia*" (CASALDÁLIGA, 2006, p. 51); "*paz que nos sacode com a urgência do Reino*", a "*paz do pão da fome de justiça*"... "*a paz que se faz nossa sem cercas nem fronteiras*", "*a paz inquieta que não nos deixa em paz*". (CASALDÁLIGA, 2006, p.103).



## Conclusão

A poesia de Pedro é bem mais que mera poesia. É expressão poética de seu compromisso cristão humanista e sua coerência na única opção ética em contexto de profunda desigualdade e injustiça social: a opção pelos pobres e oprimidos. Em sua poética, há uma rica mistura de profecia, teologia e companhia. Trata-se de uma teopoética libertadora que denuncia as injustiças e a violência sociopolítica e religiosa, contra os pobre e oprimidos; que conscientiza para a leitura crítica da realidade; que alimenta a esperança e aprofunda a fé comprometida no Deus da vida; que interpela a conversão e a solidariedade fraterna-sororal com os excluídos e marginalizados; que revela a dignidade, restaura as forças e anima, jesuanicamente, o empobrecido para a caminhada e luta por libertação.

## Referências

BOSI, Alfredo. *A esperança rebelde na poesia de Pedro Casaldáliga*. In: CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos e Adversos*. Antologia. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 11-16.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos e Adversos*. Antologia. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, (Coleção Teologia e Libertação, Tomo IX, Série III - Libertação na história), 1993.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino*. Antologia de textos. 1968/1988. São Paulo: FTD, 1988.

TAVARES, Ana Helena. *Um bispo contra todas as cercas. A vida e as causas de Pedro Casaldáliga*. Rio de Janeiro: Gramma, 2019.



## 55. A UTOPIA NO PENSAMENTO ESCATOLÓGICO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

### UTOPIA IN THE ESCATOLOGICAL THINKING OF LIBERATION THEOLOGY

Flavio José de Paula<sup>1</sup>

GT 7 - Teologia(s) da Libertação

#### Resumo

A utopia faz parte da história da humanidade. Através dela, projetam-se no futuro todos anseios humanos sem nenhuma limitação. O termo, contudo, é ambíguo, e, durante muito tempo, passou a significar ilusão, algo irrealizável. Entretanto, houve na teologia um resgate de seu significado primeiro, trazendo a noção de uma profunda aspiração à libertação, de maneira que esta conduza a uma práxis transformadora da realidade (GUTIÉRREZ, 2000). Isso se deve ao fato de que a utopia, olhando para o futuro, almeja concretizar na história as suas esperanças, trazendo consigo um grande perigo ao *status quo* (COMBLIN, 2010). Por isso, na perspectiva cristã, utopia e profecia estão inter-relacionadas, embora não se confundam: a utopia cristã deve sempre conservar o profetismo, que a inspira; e o profetismo, sendo cristão, deve ser animado pela utopia (ELLACURÍA, 1993). Relaciona-se, principalmente, com a esperança, sendo a face secular desta, enquanto, a esperança é a sua face teologal (LIBANIO, 1989). A utopia tem também uma dimensão política fundamental, que se pode ver mais facilmente nas teologias latino-americanas, pois é capaz de dar um rosto humano à libertação socioeconômica; rosto esse que, à luz do evangelho, é revelador de Deus em Jesus, um rosto que dá a certeza de que essa utopia será um dia *topia*, e de que este futuro está garantido em Deus (BOFF, 2010). Nesta breve reflexão, buscaremos nos aproximar do conceito de utopia a partir dos teólogos da libertação, explorando sua dimensão bíblica, sua relação com a profecia, a escatologia e a esperança, bem como suas implicações políticas, visando a relacioná-lo com o núcleo da mensagem de Cristo, o Reino de Deus.

Palavras-chave: Utopia. Escatologia. Teologia da Libertação.

#### Abstract

Utopia is part of human history. Through it, all human yearnings are projected into the future without any limitation. The term, however, is ambiguous, and for a long time, it meant illusion, something unrealizable. However, in Theology, there was a rescue of its first meaning, bringing the notion of a deep aspiration to liberation, to lead to a transforming praxis of reality (GUTIÉRREZ, 2000). It is because utopia, looking to the future, aims to fulfill its hopes in history, bringing with it some threat to the status quo (COMBLIN, 2010). Therefore, from the Christian perspective, utopia and prophecy are interrelated, although they are not confused: the Christian utopia must preserve the

---

<sup>1</sup> (SEEDUC/RJ). Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral (PUC-Rio). E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com

prophetism that inspires it, and prophetism, being Christian, must be animated by utopia (ELLACURÍA, 1993). Utopia is mainly related to hope, representing its secular face, while hope is its theological face (LIBANIO, 1989). Utopia also has a fundamental political dimension, which can be seen more easily in Latin American theologies, as it is capable of giving a human face to socioeconomic liberation; a face that, in the light of the Gospel, reveals God in Jesus, a face that gives the certainty that this utopia will be topia one day, and this future is guaranteed in God (BOFF, 2010). In this brief reflection, we will approach the concept of utopia from the perspective of liberation theologians, exploring it by biblical dimension, relationship with prophecy, eschatology, and hope, as well as its political implications, aiming to relate it to the core of the message of Christ, the Kingdom of God.

Keywords: Utopia. Eschatology. Liberation theology.

## **Introdução**

A utopia faz parte do caminhar humano rumo aos seus sonhos mais escondidos, rumo à realização plena de seu futuro, rumo àquilo que cada pessoa mais espera. Contudo, esse termo ambíguo, ao longo do tempo, pode retratar o oposto dessa esperança de concretização de um mundo novo. O resgate, na teologia, do sentido mais original da dimensão utópica aponta para as noções bíblicas que podem estar relacionadas a esse conceito; noções estas que configuram um grande quadro de expectativas, nos quais se vê a profecia e a esperança articuladas. Por estar ligada à esperança cristã, a utopia reveste-se de uma dimensão de futuro que quer se realizar na história. Essa perspectiva alimenta e orienta a caminhada histórica do povo cristão, que busca concretizar pequenas partes da grande esperança a qual são chamados. Assim, constatamos na utopia uma dimensão política, que foi conscientemente explorada nas teologias latino-americanas. Toda utopia cristã, em suma, liga-se às esperanças de realizar, nesta terra, mesmo que imperfeitamente, aquilo que já foi realizado de uma vez por todas na pessoa de Jesus Cristo. Trata-se, em poucas palavras, de dar uma dimensão histórica e concreta à fé na ressurreição, que renova todas as coisas.

Neste trabalho, aprofundaremos o conceito de utopia; em seguida vamos explorar as dimensões bíblicas de tal termo, olhando para as expectativas do Antigo e do Novo Testamentos; depois veremos as relações entre utopia, profecia, escatologia e esperança; em seguida, olharemos sua dimensão política; e, por fim, veremos Cristo como o centro e o fim de toda esperança utópica.

## A utopia

A palavra utopia ganhou diversos significados ao longo da história. O seu núcleo essencial, contudo, foi traçado por Thomas Morus, em *Utopia*, obra através da qual o autor não apenas cunhou o termo, mas também o relacionou a um Estado imaginário, capaz de organizar sua produção sem propriedade privada e dinheiro, e cujo objetivo principal era alcançar a felicidade de todos os cidadãos (MORUS, 1997). Contudo, o conceito foi se modificando e se degradando ao longo do tempo, passando a significar ilusão, irrealismo, irracionalidade. Hoje, entretanto, houve um resgate da noção original do termo, trazendo o sentido de uma profunda aspiração à libertação (GUTIÉRREZ, 2000, p. 297).

De fato, a utopia tem um certo caráter de ideal irrealizável, mas, ao mesmo tempo, traz consigo uma espécie de "caráter realizável assintomático", que se faz em permanente processo de aproximação à ideia, e, por isso, implica mediações teóricas e práticas (ELLACURÍA, 2008b, p. 398). Algumas notas podem caracterizar a utopia, a saber, a sua relação com a realidade histórica, a sua verificação na práxis e a sua índole racional, de tal forma que, ao contrário da ideologia, a utopia possa conduzir não apenas a um conhecimento autêntico, mas também a uma práxis transformadora de tudo o que existe (GUTIÉRREZ, 2000, p. 298-300).

A utopia, que nada mais é do que o sonho aplicado à realidade social, pode ser boa ou ruim, dependendo da forma do sonho por trás dela. Por um lado, existem utopias que se voltam ao passado, e acabam por paralisar a ação, ao invés de promovê-la; mas, por outro, há utopias mais plausíveis, que olham para a frente, trazendo um grande perigo ao *status quo*, pois elas podem levar à tentação de serem concretizadas na história (COMBLIN, 2010, p. 97-100). Dessa forma,

A utopia desempenha uma função insubstituível dentro da história do homem. Pela utopia projetam-se no futuro todos os dinamismos e anseios humanos, totalmente depurados dos elementos limitatórios e ambíguos e plenamente realizados. A utopia não é simplesmente sinônimo de fantasia. A fantasia é uma das formas como se exprime a utopia e o princípio-esperança. A utopia manifesta a permanente ânsia de renovação, regeneração e aperfeiçoamento buscados pelo

homem. A utopia não arranca do nada. Parte da experiência e anseio humanos (BOFF, 2010, p. 19).

### **Dimensão Bíblica da Utopia**

Embora a utopia, etimologicamente falando, tenha surgido apenas no século XVI, com o lançamento da obra de Thomas Morus, podemos perceber a dimensão simbolizada por ela presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos. Quando buscamos, nas Escrituras, ideias capazes de veicular representações de grandes aspirações humanas normalmente ausentes da realidade sensível, encontramos vários temas que podem ser compreendidos sob a chave da utopia, tais como "aliança", "promessa", "novo céu e nova terra", "êxodo", "messianismo", "apocalíptica", "Reino de Deus", "ressurreição", "éschaton", entre tantos outros; temas esses que abrem espaço para a criação de nova ordem e comportam a irrupção do imaginário (TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 226). Em suma, a utopia, no mundo bíblico em geral, chama-se profecia, a qual anuncia três grandes expectativas: a primeira, reunir toda humanidade numa só comunhão; a segunda, ver Deus se manifestar a todos de modo transparente; e a terceira, realizar plenamente a vida (COMBLIN, 2010, p. 97-108).

Há que se reconhecer que existe uma estreita conexão entre a escatologia e a utopia. Segundo a concepção de G. Von Rad e J. Moltmann, a escatologia tem seu início com os profetas no Antigo Testamento, que levaram a cabo uma "escatologização do pensamento histórico" em Israel, tendo por ponto de vista o futuro, o êxito que, para eles, ainda estava por vir e que fundamentava a salvação esperada (TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 224).

Tal esperança ganha um rosto mais concreto na pessoa de Jesus Cristo, o qual fez objeto de sua pregação a utopia que vê em Deus o sentido último deste mundo, que espera sua intervenção em breve, que anuncia a sanção de toda a criação e a instauração de um novo céu e uma nova terra (BOFF, 2003, p. 40). Essa esperança, na boca de Jesus, tornou-se o anúncio de uma realidade que adviria de forma eminente e imediata, chamada por ele de Reino de Deus. Para ele, o Reino de Deus é uma "força crítica" e, ao mesmo tempo, "um julgamento" sobre a nossa história,

capaz de transformá-la, pois “coloca toda a história do sofrimento humano debaixo da crítica de Deus, e assim convoca para uma *metanóia*” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 171). Isso é possível porque o Reino “não significa algo de puramente espiritual ou fora deste mundo”, mas, ao contrário, “é a totalidade desse mundo material, espiritual e humano agora introduzido na ordem de Deus” (BOFF, 2003, p. 43).

### **Utopia, profecia, escatologia e esperança**

Os conceitos de utopia, profecia, escatologia e esperança estão, na dimensão cristã, inter-relacionados, embora não se confundam. Por um lado, a utopia só pode ser utopia cristã se conservar o profetismo, que a molda e a inspira; por outro, o profetismo só pode ser cristão se for capaz de ser animado pela utopia (ELLACURÍA, 2008b, p. 397). Já a noção de escatologia, segundo Moltmann, “é idêntica à doutrina da esperança cristã, que abrange tanto aquilo que se espera como o ato de esperar, suscitado pelo objeto”, de tal maneira que podemos afirmar que o cristianismo é “total e visceralmente escatologia”, algo que envolve a utopia, a profecia e a esperança, com uma perspectiva, uma tendência para o futuro, que é, fundamentalmente, renovação e transformação do presente (MOLTMANN, 2005, p. 30).

Essa atitude cristã de se espelhar no futuro, trazendo-o para o presente, atitude capaz de gerar uma revolução social, “entrou no mundo por causa do comportamento de Jesus”, pois ele atingiu o ser humano em suas raízes mais profundas, acionando “o princípio-esperança” em cada um e fazendo os cristãos sonharem com o Reino, que não é um outro mundo diferente, senão este, totalmente renovado (BOFF, 2003, p. 59). De fato, a esperança é uma espécie de “memória do futuro” que nos coloca abertos para aquilo que vem. E o que esperamos é precisamente aquilo que a todos parece impossível, para o qual nenhuma ciência experimental pode oferecer argumentos convincentes: crê-se em uma história dinâmica e aberta, na qual as promessas, que não são vãs, irão se cumprir (COMBLIN, 2010, p. 38).

Por causa dessas suas características, podemos afirmar que a esperança não tem apenas a dimensão profética, mas também as dimensões utópica, escatológica,

de tensão ao futuro do ser humano, que nunca a deixa ser apenas esperança passiva, "anêmica", mas a transforma no mais importante elemento constitutivo da existência humana (TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 223). Nesse sentido, a esperança se torna fator essencial para o futuro da humanidade, posto que esta esperança deve se traduzir "em certeza absoluta na realização do Reino de Deus, já experimentado no presente como realidade histórica, mas que ainda espera a sua consumação" (KUZMA, 2014, p. 78). Por isso, podemos considerar que a utopia cristã recebe todo seu vigor desta esperança cristã, que é maior que ela, e que envolve também toda a dimensão escatológica e profética.

### **Utopia e política**

O fazer humano, em busca de sua realização na história, ganha, inevitavelmente, uma dimensão política. Os cristãos, que compreendem sua luta por um mundo mais justo, sem opressão, servidão ou qualquer tipo de trabalho alienado, como a vinda do Reino, também entendem a utopia como um fato político, pois sabem que "todo processo de conversão é condicionado pelo meio socioeconômico, político, cultural, humano, em que se desenvolve", e que "sem mudança nessas estruturas não há autêntica conversão" (GUTIÉRREZ, 2000, p. 272). De fato, o que se pretende é uma mudança radical e estrutural, que não se satisfaz apenas em arrancar o pobre de sua pobreza, mas quer também libertar o rico de sua riqueza; não busca só tirar as correntes do oprimido que o transformam em dominado, mas quer também libertar o opressor de seu ser dominante (ELLACURÍA, 2008a, p. 368). Por isso mesmo, "a utopia articula-se com a política de modo imediato" (LIBANIO, 1989, p. 184).

A utopia pode dar um rosto humano à libertação econômica, social e política, porque, mais do que fazer do lutador político um simples sonhador, ela "radicaliza seu compromisso e ajuda-o para que sua obra não traia seu propósito: um encontro real entre todos no seio de uma sociedade livre e sem desigualdades" (GUTIÉRREZ, 2000, p. 304). Esse rosto humano, contudo, à luz do evangelho, é um rosto revelador de Deus em Jesus, um rosto que lhe dá a certeza de que a utopia será um dia *topia*, de que não pode haver uma tragédia universal que lhe rompa a esperança, de que há



um só drama da vida, para o qual, mesmo se alternando alienação a integração, o futuro está garantido em Deus (BOFF, 2010, p. 24). Além disso,

uma escatologia cristã historicamente significativa deve delinear com seriedade e rigor o problema de sua relação com as utopias históricas e superar a clássica oposição entre ambas. Dever-se-á perguntar pela articulação correta entre o discurso escatológico cristão e a utopia, entendida como categoria filosófica maior com intencionalidade moral e política (TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 226).

De maneira especial, essa dimensão utópica da escatologia e da esperança cristã foi desenvolvida pelas diferentes teologias da libertação presentes na América Latina, de tal forma, que estas teologias supõem um avanço sobre a teologia de Moltmann, na medida em que propõem mediações históricas da esperança cristã e procuram esclarecer as relações entre as utopias históricas e a esperança cristã, propriamente dita (TAMAYO-ACOSTA, 1999, p. 221). Assim, se na América Latina, "a Teologia da Libertação, enquanto teologia, vive da esperança escatológica da libertação", em suas mediações históricas, essa teologia precisa sempre assumir "utopias históricas para o momento atual" (LIBANIO, 1989, p. 195-196).

## Conclusão

A fé na esperança faz com que a utopia cristã seja diferente das outras. Ela é o Reino de Deus, anunciado e realizado por Cristo, um Reino que já chegou, em parte, e que impulsiona a esperar ativamente o que ainda não chegou, a saber, um mundo novo nesta terra e uma plenitude na nova criação depois desta (COMBLIN, 2010, p. 18). Há um "céu" esperado, anunciado pela fé, que está no horizonte da compreensão utópica e que é a mais profunda realização, dentro de Deus, de tudo o que é verdadeiramente humano (BOFF, 2010, p. 20). Este "céu", que representa todos os bens da Boa-Nova de Cristo, "transforma-se na utopia maior da esperança", em "algo já prefigurado por nós aqui na terra, mas que somente será consumado na glória de Deus Pai" (KUZMA, 2014, p. 61).

Para a fé cristã, o mais absoluto Futuro, o próprio Deus, aproximou-se de nossa existência e habitou a história numa carne humana, e se chamou Jesus Cristo. Ele chegou à plenitude definitiva que pode chegar um ser humano, rompendo todas

as barreiras e irrompendo para o divino (BOFF, 2010, p. 22). Ele, que realizou tudo em si, promete: aquilo que esperamos “não será mais utopia, mas realidade a ser introduzida por Deus” (BOFF, 2003, p. 40). Por isso mesmo, falar de utopia, na perspectiva cristã, será sempre falar da esperança introduzida na história pela ressurreição de Cristo; e falar de esperança “é falar da força positiva que nos faz caminhar rumo a um horizonte, onde apenas a alegria de estar caminhando já é, de certa forma, uma experiência transformadora” (KUZMA, 2014, p. 57).

Se a utopia diz respeito a um modo mais digno de viver, ela, na linguagem da teologia da libertação, se faz necessária porque, neste continente, a tensão é entre vida e morte, uma vez que a vida humana é concretamente “assedida pela morte por todos os lados” (LIBANIO, 1989, p. 182), e, por isso mesmo exige que sua esperança seja articulada utopicamente.

## Referências

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BOFF, Leonardo. Vida para além da morte. 25. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

COMBLIN, José. Viver na esperança. São Paulo: Paulus, 2010.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 2008a, p. 323-372.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 2008b, p. 393-442.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação: Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

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

LIBANIO, João Batista. Utopia e esperança crista. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 54, p. 179-197, mai/ago., 1989.

MOLTMANN, Jürgen. Teologia da esperança. São Paulo: Loyola, Theológica, 2005.

MORUS, Thomas. *A Utopia*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1997.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Escatologia cristã*. In: FLORISTÁN SAMANES, Casiano; TAMAYO-ACOSTA, Juan José. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.



## 56. DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E CIDADANIA: TEORIA DE CIDADANIA SEGUNDO

### ADELA CORTINA À LUZ DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

*CATHOLIC SOCIAL TEACHING AND CITIZENSHIP: ADELA CORTINA'S "THEORY OF CITIZENSHIP" IN LIGHT OF THE ENCYCLICAL LAUDATO SI*

*Francisco das Chagas de Albuquerque*<sup>1</sup>

GT 7 – Teologia(s) da Libertação

#### **Resumo**

Com a publicação da carta encíclica *Rerum novarum*, de Leão XIII (1891), iniciou-se oficialmente o ensino de social da Igreja. Desde então, vários documentos dessa natureza têm sido publicados com o objetivo de oferecer contribuições de caráter ético para o debate sobre questões que dizem respeito a todos os povos nos campos social, político, econômico. Ultimamente, a encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco (2015) constitui um marco histórico da Doutrina Social da Igreja, que contribui assim para a discussão de um tema tão relevante e decisivo como a questão socioambiental. O documento traz um apelo a todos os homens e mulheres do planeta a fim de que despertem para a urgente e imperativa necessidade da preservação da Casa Comum. Nesta comunicação apresenta-se uma leitura da teoria da cidadania, segundo Adela Cortina, à luz da perspectiva ético-humanística da *Laudato Si*. Trata-se de expor, em linhas gerais, a teoria da cidadania da referida autora, enfatizando-se seus eixos centrais, para se estabelecer a relação com visão de bem comum e fraternidade da encíclica. Destaca-se o papel dos cidadãos e das cidadãs no compromisso com a criação de políticas de preservação do Planeta. Toma-se então as linhas fundamentais desse documento, explicitando-se a convergência com o princípio de "cidadania plena", como uma realidade histórica a ser construída em ambiente democrático. Para se alcançar esse objetivo, será necessário o empenho coletivo que leva à elaboração e implementação de políticas públicas que promovam uma ecologia integral. Reafirma-se assim a relevância da contribuição dos cidadãos e cidadãs, inspirados e fundamentados princípios da ética cristã, para a realização de uma sociedade em que a vida humana e a Casa Comum em sua totalidade sejam respeitadas recebam o cuidado necessário.

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja. *Laudato Si'*. Cidadania. Casa Comum. Ecologia integral.

#### **Abstract**

The publication of Pope Leo XIII's encyclical letter *Rerum novarum* (1891), officially ushered in Catholic Social Teaching. Since then, several documents of this nature

---

<sup>1</sup> FAJE. Doutor em Teologia (PUG). albuquerque.fc.86@gmail.com

have been published with the aim of offering ethical contributions to the discussions in the social, political and economic fields which concern all peoples. Recently, Pope Francis's encyclical *Laudato Si* (2015) constitutes a historical landmark in the Church's Social Teaching, contributing to the discussion on the relevant and critical topic of socio-environmental issues. The document calls upon all men and women on the planet to wake up to the urgent and imperative need to preserve the Common Home. This communication presents a reading of Adela Cortina's "Theory of Citizenship", in light of the ethical-humanistic perspective of 'Laudato Si'. It attempts to explain in general terms, the aforementioned author's "Theory of Citizenship", emphasizing its central elements to establish a relationship with the vision of the common good and fraternity found in the encyclical. Particular attention is given to the role of citizens in the commitment to the creation of policies for the preservation of the planet. The fundamental arguments of this document are then taken, making explicit the convergence with the principle of "full citizenship" as a historical reality to be built in a democratic environment. Achieving this goal will require a collective effort that leads to the elaboration and implementation of public policies promoting an integral ecology. This reaffirms the relevance of the contribution of citizens, inspired and founded on principles of Christian ethics, for the creation of a society in which human life and the Common Home in their totality are respected and receive the necessary attention.

Keywords: Catholic Social Teaching. *Laudato Si*. Citizenship. Common Home. Integral Ecology.

## **Introdução**

O tema cidadania tem sido objeto de estudo por parte de cientistas políticos, historiadores, sociólogos, filósofos e moralistas, bem como estudiosos de outras áreas do conhecimento. As pesquisas e debates sobre o assunto enfrentam a complexa realidade das transformações nos mais diversos âmbitos da vida das pessoas e das sociedades em todos recantos do mundo atualmente. Na última década do século XX, o termo "cidadania" ressurgiu com toda pujança no campo da Moral, que se ocupa da reflexão sobre a moral, o direito e a política. Desde então multiplicaram-se, segundo Cortina (2005, p. 17) as "teorias da cidadania". Com o acontecimento da pandemia de covid-19, muitas mudanças estão em curso e outras ainda virão. Pensadores como E. Morin (2021, p. 22), adverte que o mundo ocidental vive um momento semelhante ao maio de 68 aliado à deterioração da biosfera. Ele afirma: "acredito que também a gestação de um novo paradigma ocorre na dor e no caos, mas sem que haja a certeza de que ele possa emergir e impor-se". Serão desenvolvidos os seguintes tópicos. Em primeiro lugar faz uma ligeira caracterização

do ensino social da Igreja, passando-se em seguida a apresentar, de modo sintético, a teoria da cidadania, de A. Cortina. Considera-se a importância da cidadania, entendida em sentido amplo, à luz da perspectiva da "ecologia integral". Vista nesse horizonte, a reflexão sobre a importância da construção da cidadania poderá ser potenciada pela visão de bem comum enfatizada pela *Laudato Si* e apelo a toda a humanidade à preservação da Casa Comum como um bem de toda a humanidade.

### **O conceito de cidadania e suas diferentes dimensões**

O conceito de cidadania, considerando-se o espaço que o tema ganhou nos meios intelectuais nos últimos anos, foi se enriquecendo progressivamente e sua elaboração desdobrou-se de tal maneira, que nos dias de hoje são vários os aspectos sob os quais tem sido refletido e analisado. A partir dessa ideia, passa-se a explicar o conceito de cidadania proposto por A. Cortina.

### **Identificando o lugar da proposição do conceito**

Antes de se expor a teoria da autora, cumpre observar que seu lugar de reflexão e visão da realidade é o contexto da União Europeia, posicionando-se a partir de seu território pátrio, a Espanha<sup>2</sup>. A obra que serve de base para essa apresentação denomina-se *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. A que se propõe a autora com essa obra? Ela explicita (CORTINA, 2005, p. 16): "analisar em que medida um conceito tão debatido em nossos dias como a *cidadania* pode representar um certo ponto de união entre a razão senciente de qualquer pessoa e esses valores e normas que consideramos humanizadores". Considerando a finalidade e os limites deste texto, serão destacados aspectos da tese da autora, de modo a se apreender suas ideias centrais. A autora discute o assunto dialogando com vários pensadores, que não serão referidos neste espaço.

---

<sup>2</sup> Adela Cortina Orts. Catedrática de Filosofia do Direito, Moral e Política na Universidade de Valencia. Seus trabalhos no âmbito da fundamentação da moral e em Ética aplicada gozam de ampla projeção na Espanha e em outros países, particularmente na América Latina (Cf. CORTINA, A.; MARTINEZ, E. Ética. São Paulo: Loyola, 2005).

### **A relação entre civilidade e cidadania: emergência do conceito de cidadania**

Em uma primeira aproximação dessa questão, Cortina (2005, p. 27) salienta a importância de o indivíduo saber-se e sentir-se cidadão de uma comunidade como critério para se empenhem em trabalho por essa comunidade. Tal ideia de pertença implica: “o lado ‘racional’, o de uma sociedade que deve ser justa para que seus membros percebam sua legitimidade, e o lado ‘obscuro’, representado por esses laços de pertença que não escolhemos mas já fazem parte de nossa identidade”.

Nessa descrição inicial do conceito de cidadania encontram-se os pressupostos antropológicos que permitem que se proponha às pessoas compromissos que visem a alcançar a cidadania, ou seja, a *razão* e o *sentimento* (razão senciente). A filósofa (p. 27) segue explicitando essa ideia: “Parece, pois, que a racionalidade da justiça e o sentimento de pertença a uma comunidade concreta têm de andar juntos, se desejamos assegurar cidadãos plenos e, ao mesmo tempo, uma democracia sustentável”. Desta forma, conforme Cortina (p. 27-28), entende-se cidadania como “um conceito mediador porque integra exigências de justiça e, ao mesmo tempo, faz referência aos que são membros da comunidade, une a racionalidade da justiça com o calor do sentimento de pertença”.

Ajudará a entender a perspectiva da ideia da autora a transcrição de duas das sete questões ou problemas por ela levantados (2005, p. 29-30) diante do desafio de teorização da cidadania nesta etapa da história da humanidade. Seguem-se as questões segunda e sétima. A segunda diz: “A noção de cidadania, habitualmente restrita ao âmbito político, parece ignorar a dimensão pública da economia, como se as atividades econômicas não precisassem de uma legitimação social, procedente de *cidadão econômicos*”. A sétima afirma que a cidadania é resultado de uma prática que começa pela educação formal (escola) e informal (família, ambiente social). Isso porque se aprende a ser cidadãos, “como aprendemos tantas outras coisas, mas não pela repetição da lei de outro e pelo castigo, e sim chegando a ser mais profundamente nós mesmos”.

Cortina (p. 171-197) desenvolve suas respostas tanto a essas, como também às demais questões, categorizando a cidadania como: cidadania política, cidadania social, cidadania econômica, cidadania civil, cidadania intercultural. Conclui



propondo a educação como estratégia para se alcançar o estabelecimento e o exercício da “plena cidadania”. O processo educativo se faz sobretudo educando as pessoas nos valores morais e cívicos. Quanto aos primeiros, deve-se considerar a evolução e mudanças culturais e sociohistóricas, o que significa que a moral conhece um progredir no curso do tempo. Os valores cívicos, por sua vez, abrangem as seguintes especificações, que refletem a ideologia liberal democrática: liberdade, igualdade, respeito, solidariedade, diálogo.

A cidadania que conduz à possível formação de uma comunidade envolvendo todos os seres humanos, torna-se ainda mais exigente diante das mudanças trazidos pela pandemia<sup>3</sup>. No entanto, a ideia encontra eco em muitos lugares do planeta através dos compromissos de pessoas concretas, grupos diversos e instituições. Trata-se de uma utopia que encontra espaço no íntimo de quem acredita na capacidade do ser humano de vir a se humanizar e se “cidadanizar” cosmopoliticamente, ou ao menos lutar com esse objetivo. Tal horizonte de abertura ao compromisso com o bem comum e edificação de um “outro mundo” possível encontra-se expresso de modo denso em muitas páginas do ensino social do Igreja.

### **O cuidado da Casa Comum e potencialização da construção da cidadania**

A teoria expressa na formulação do conceito de cidadania, como visto acima, potencializa-se, sob vários aspectos, a partir do conceito de “ecologia integral” da encíclica *Laudado Si* (n. 137-162).

### **Primar por uma ecologia integral**

Francisco propõe que se leve em conta a totalidade dos problemas hoje existentes do planeta a partir das situações locais e que se busque saídas contemplando o local, mas que esteja dentro de um projeto de alcance global. Neste

---

<sup>3</sup> Santos (2021, p. 249), vê a necessidade de se criar um novo civilizacional como exigência imposta pela pandemia de covid-19. “A necessidade e mesmo urgência de se iniciar uma discussão sobre um novo modelo civilizacional implica imaginar um novo horizonte utópico em que seja possível identificar algumas das ideias orientadoras para um novo modelo civilizacional que, de fato, possa ser um conjunto de modelos civilizacionais convergentes”.

sentido, como se sabe, torna-se absolutamente necessário tomar em consideração os seguintes aspectos da encíclica (cf. n. 137-161): ecologia ambiental, econômica e social; ecologia cultural, ecologia da vida cotidiana; o princípio do bem comum; a justiça intergeracional. Na compreensão de ecológica integral está presente uma visão crítica sobre as possibilidades de mudanças e o apelo a combater a pobreza. Deve-se considerar as relações interativas dos sistemas naturais entre si sociais com aqueles de cunho sociais, pois há uma única crise, a socioambiental. Por isso, “as diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e simultaneamente, cuidar da natureza” (n. 139).

A proposição desses temas reclama a responsabilidade de pessoa com consciência cidadã que enxerga para além da própria nacionalidade, mas sem deixar de considerá-la, pois está em jogo o bem comum. Para tanto, é fundamental o papel da educação.

### **Educar para a “cidadania ecológica”**

Na última seção da encíclica, “Educação e espiritualidades ecológicas”, em continuidade do que se trata nos capítulos anteriores, indica-se o processo educativo em valores fundamentais para que se forme uma nova mentalidade, de maneira a se gerar uma “cidadania ecológica”. Mas essa cidadania, que implica uma construção processual, deve superar o limite jurídico. A norma jurídica terá consequências práticas e duradouras à medida em que os cidadãos a tiverem acolhido baseados em motivações adequadas. Diz Francisco (LS n. 211): “A educação na responsabilidade ambiental pode incentivar vários comportamentos que têm incidência direta e importante no cuidado do meio ambiente”.

O fator motivação pessoal no processo educativo será a garantia para que a educação leve as pessoas a uma responsabilidade ambiental assumida de forma consistente e não seja mera observância jurídica, de forma a traduzir-se em decisões e ações pessoais com incidência em estruturas. O resultado dos comportamentos que brotam de uma educação assim assumida são portadores de força transformadora.

Neste sentido, Francisco (n. 212) exprime-se de modo otimista, pois crê as ações ecologicamente corretas, praticadas de modo abrangente nos diferentes locais do mundo, serão capazes de mudar nossa terra. E mais que isso, esses novos comportamentos restituem "o sentimento de nossa dignidade, leva-nos a uma maior profundidade existencial, permite-nos experimentar que vale a pena a nossa passagem por este mundo".

A visão do meio ambiente e da crise ecológica e sua relação com o agir do ser humano, destacando a responsabilidade de todas as pessoas do planeta pelo cuidado desta Casa Comum constitui um passo importante para o despertar de homens e mulheres em vista do compromisso pelo bem comum. O diálogo sobre essas questões envolvendo pessoas e instituições nos níveis locais e globais, acompanhado de uma educação ecológica são vias a serem trilhadas por todos a fim de que se viva autenticamente a condição humana na sociedade, ser cidadão e cidadã.

### **Considerações finais**

O conceito de cidadania proposto pela autora espanhola, formulado com robusta base filosófica e a partir do contexto da comunidade europeia, contempla uma rica abrangência de dimensões fundamentais da existência humana e social. A formulação desse conceito, considera dois fatores centrais do ser humano, como uma unidade, que são a razão e o sentimento para ele assuma sua participação da sociedade de forma consequente; sendo que razão se remete ao sentido de *justiça* nas relações entre os seres humanos que formam uma sociedade (razão) e *sentimento* se refere ao sentir pertencendo a uma comunidade.

A contribuição da *Laudato Si*, ao convidar mulheres e homens do planeta para se comprometerem com o cuidado da Casa Comum, envolve o projeto de cidadania plena, sobretudo com o conceito de "ecologia integral". Além disso, valoriza e exige o exercício efetivo da cidadania através das possíveis vias de comprometimento com a preservação do meio ambiente, que implica o desenvolvimento sustentável.

A encíclica propõe a educação como meio indispensável para se formar uma consciência cidadã ecológica, o que se mostra também como essencial para se

empreender a realização da cidadania em sentido amplo e não apenas com alguns direitos políticos assegurados, por exemplo, nas democracias liberais.

Em suma, a *Laudato Si* como Doutrina Social da Igreja, que trata de um tema de enorme urgência e da mais alta relevância, à medida em que propõe a toda a humanidade a assunção da responsabilidade pela defesa da Casa Comum, constitui-se em significativo incentivo e iluminação para se busque a realização da cidadania como bem comum. E dá um passo a mais, que é abrir o ser humano tenha uma existência na profundidade de dignidade.

### **Referências bibliográficas**

CORTINA, A. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.

CORTINA, A.; MARTINEZ, E. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.

EL MAGISTERIO pontificio contemporâneo: colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II: evangelización, familia, educación, orden sociopolítico. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1992.

FRANCISCO, Papa. Carta encíclica *Laudato Si* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola, 2015.

MORIN, Edgar. *É hora de mudarmos de vida: as lições do coronavírus*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O futuro começa agora: da pandemia à utopia*. São Paulo: Boitempo, 2021.

## 57. PENTECOSTALIDADE: ELEMENTOS PARA O DIÁLOGO ENTRE O PENTECOSTALISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

### *PENTECOSTALITY: ELEMENTS FOR THE DIALOGUE BETWEEN PENTECOSTALISM AND LIBERATION THEOLOGY*

*Francisco das Chagas de Albuquerque*<sup>1</sup>

GT 7 – Teologia (s) da Libertação

#### **Resumo**

A Igreja nasceu no calvário e no Pentecostes. E a partir dessa "pentecostalidade" ou consciência permanente da presença do Espírito, presente em cada um dos discípulos e na comunidade como um todo, que ela se dispõe a caminhar. É no poder do Espírito que a Igreja compreende o compromisso com a libertação e se assume como voz profética que denuncia tudo aquilo que é anticristo, porque é 'anti-vida'. O Espírito é o dom da vida e, portanto, toda 'pentecostalidade' é compromisso com a vida plena. A luz do Pentecostes, compreende-se que essa 'pentecostalidade' é superação das 'vidas privilegiadas', de qualquer forma de desigualdade, do medo de reconhecer que qualquer sistema religioso não é capaz de, por si só, produzir uma espiritualidade 'plena', capaz de proporcionar a experiência plena da vida. Assim, 'pentecostalidade' é diálogo e abertura. Esta comunicação pretende resgatar a 'pentecostalidade' como categoria que não se define somente no 'pentecostalismo', em qualquer de suas vertentes. Assume-se que ela seja fator que possibilite, também às Teologias de Libertação, a superação de qualquer espiritualidade que se articule somente em categorias sociológicas ou de qualquer outra ordem meramente materialista. Esta comunicação, a partir de pesquisa bibliográfica, objetiva evidenciar aspectos da pentecostalidade como expressão de engajamento político, porque os portadores do Espírito se compreendem igualmente responsáveis pela transformação da realidade, à luz do compromisso com o Reino presente na história. Além disso, também resgata a mística, não alienadora da realidade, mas comprometida com os seres humanos e com toda a criação.

Palavra-chave: Pentecostalidade. Teologia da Libertação. Espiritualidade. Diálogo.

#### **Abstract**

The Church was born from Calvary and Pentecost. And it is from this "Pentecostality," or permanent awareness of the presence of the Spirit, present in each of the disciples and within the community as a whole, that it is willing to walk. It is in the power of the Spirit that the Church understands the commitment to liberation and comes out as a prophetic voice that denounces everything that is antichrist, because it is "anti-life." The Spirit is the gift of life and, therefore, all "Pentecostality" is a commitment to life in full. From the Pentecost, it is understood that this "Pentecostality" is the overcoming of "privileged lives," of any form of inequality, of the fear of

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (FAJE). gilmarfate@gmail.com

acknowledging that no religious system is capable, by itself, of producing “full” spirituality, capable of providing the full experience of life. Thus, “Pentecostality” is dialogue and openness. This communication intends to go back to “Pentecostality” as a category that is not defined only as “Pentecostalism”, in any of its aspects. It is assumed that it is a factor that also enables Liberation Theologies to overcome any spirituality that is articulated only in sociological categories or any other merely materialistic order. This communication, based on bibliographical research, aims to highlight aspects of Pentecostalism as an expression of political engagement, because the bearers of the Spirit understand they are equally responsible for transforming reality, in light of their commitment to the Kingdom present in history. In addition, it also goes back to the mystique, not as alienating from reality, but as commitment to human beings and to all creation.

Keywords: Pentecostality. Liberation Theology. Spirituality. Dialogue.

## **Introdução**

A Igreja é uma experiência pentecostal continuada na história. Segundo Codina, ela é um pentecostes perpétuo (CODINA, 2015, p. 85). Dentre outros aspectos essa relação com o “Pentecostes” (Atos 2) ou, sinteticamente, essa pentecostalidade da Igreja, além de considerar os aspectos específicos da missão do Espírito Santo, refere-se também ao ministério de Jesus na luta pela justiça (CODINA, 2015, p. 33).

É no Pentecostes que os discípulos são capacitados e fortalecidos para prosseguirem o projeto libertador de Jesus (CODINA, 2015, p. 34). A “pentecostalidade” é, portanto, testemunho do mistério da comunhão trinitária. O que implica em considerar, equilibradamente, as missões do Filho e do Espírito (CODINA, 2008, p. 72).

No entanto, o modo de compreensão da fé cristã, no mundo ocidental, padece de desequilibrada relação entre a cristologia e a pneumatologia. Há uma ênfase no papel do Filho e um esquecimento do Espírito. Esse desequilíbrio é, conseqüentemente, negação da pentecostalidade como atributo que define a experiência do ser Igreja no mundo (CODINA, 2015, p. 5). Exemplo disso é a dificuldade em estabelecer diálogos permanentes entre as teologias pentecostais e as teologias de libertação.

A alteridade e a diversidade, efeitos característicos da presença do Espírito, é considerada como ameaça ao ordenamento social e eclesial necessários ao status de “desenvolvimento”. O outro, em sua diversidade, é uma ameaça, também, à minha

identidade. Torna-se difícil se estabelecerem pontes de diálogo, tanto pela incapacidade de compreensão dos universos simbólicos implícitos na diversidade de linguagens humanas, quanto pela impaciência de estabelecer uma escuta atenta às experiências de espiritualidade humana. Finalmente, o descaso com a criação, tratada como depósito de bens, limitados ao suprimento das demandas materiais dos seres humanos.

Silva (2018, p. 712-717) destaca que, a partir das considerações pneumatológicas apresentadas por Codina, pode-se compreender que essa "pentecostalidade" se caracteriza, na prática, por uma luta pela justiça, pela diversidade e, ao mesmo tempo, pela unidade. Ela dá, portanto, qualidade a espiritualidade cristã.

Esta comunicação, nesse contexto de deficiência pneumatológica, isto é, considerando que todas as perspectivas teológicas cristãs ocidentais são afetadas pelo desequilíbrio entre pneumatologia e cristologia, inclusive as teologias pentecostais e teologias da libertação, pretende considerar uma proposta de articulação (diálogo) entre essas respectivas teologias, principalmente a partir da perspectiva teológica libertária de Victor Codina e do teólogo pentecostal Bernardo Luis Campos Morante. Portanto, trata-se de uma pesquisa qualitativa e biográfica, que considera toda articulação entre perspectivas teológicas diferentes, uma ação capaz de produzir novas formas de superação de mecanismos políticos, culturais, religiosos e econômicos que operam de formas des-humanizadoras.

### **A construção do conceito**

Campos trata a *pentecostalidade* como princípio e prática religiosa definidos pelo acontecimento histórico do Pentecostes. É um atributo de toda Igreja que se professa cristã e não se limita apenas a uma experiência das Igrejas denominadas pentecostais (CAMPOS, 2002, p. 85).

Campos descreve a "pentecostalidade", como uma realização histórica de Deus, cujo resultado é a capacitação dos seres humanos a agirem operando a salvação de forma concreta. Não apenas como uma expectativa futura, sem qualquer transformação na vida cotidiana das pessoas. Não há uma forma exclusiva, que

consiga abarcar toda expressão da pentecostalidade. Assim, justifica-se a diversidade da experiência pentecostal como dimensão identitária da própria Igreja (CAMPOS, pos. 52, 2018).

LIMA e CAMPOS (2019) ressaltam que a *pentecostalidade* explicita o potencial ecumênico da Igreja. Segundo esses autores o diálogo ecumênico objetiva apresentar a unidade espiritual da Igreja de forma visível. Além disso pretende-se a unidade, a comunhão, o respeito e o intercâmbio de culturas e valores entre diferentes comunidades.

A *pentecostalidade* também opera, na prática cotidiana, como fator decisivo para luta pela igualdade de gênero, uma vez que o empoderamento visibilizado no pentecostes, não considera qualquer distinção entre homens e mulheres para exercício do ministério da Igreja. O Espírito vem sobre todos e todas, incluindo aqueles e aquelas que são marginalizados e, de alguma forma, excluídos (CODINA, 2015, p. 131). Como tal característica é constitutiva de toda Igreja, em todos os lugares e em todos os tempos, reforça a compreensão da unidade da Igreja e do potencial de inclusão desses grupos desfavorecidos pelos sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais.

A *pentecostalidade* proporciona uma caracterização específica da espiritualidade cristã, uma vez que esse termo define elementos identitários do cristianismo. Esse fato é importante, haja vista o quanto é necessário o fortalecimento das identidades para consolidar qualquer iniciativa de diálogo e não somente para estabelecer critérios de exclusão tendo em vista as diferenças.

### **O diálogo e a superação das dificuldades de comunicação: “falar a língua do outro”**

O evento do pentecostes amplia significativamente a capacidade de comunicação da comunidade. Internamente ela aperfeiçoa a capacidade de solucionar os conflitos internos com base na escuta comunitária (Atos 15). Externamente ela se assume com voz profética (CODINA, 2008, p. 41–43). Pela presença do Espírito ou ainda, no exercício de sua *pentecostalidade*, pessoas humildes, aparentemente inabilitados, capacitados a anunciar o evangelho em diversas formas de linguagem.



Essa mesma comunidade assume o caráter de ruptura em relação ao sistema religioso que desqualifica os modos de expressão da espiritualidade dos grupos sem visibilidade social, econômica e cultural. A pentecostalidade evidencia o fato de que o Espírito Santo atua a partir daqueles "insignificantes da história" (CODINA, 2015). Outro aspecto característico dessa "pentecostalidade" é comprometimento com a transformação da realidade de maneira ativa e não apenas contemplativa. A comunidade reconhece que é possível um mundo diferente, mais igualitário, mas no qual seja necessário operar constantemente a libertação. É preciso lutar, ativamente, contra diversas formas de opressão. Assim, a missão tem um sentido fundamental de libertação, a Igreja é agente que opera a libertação nos mesmos moldes que Jesus de Nazaré, porque tem o mesmo Espírito: ela vai onde é preciso produzir liberdade (CODINA, 2010, p. 146).

### **A comunhão com o mundo criado**

A "pentecostalidade" é comunhão intensa com o mundo criado, pelo poder do Espírito. Uma criação que, além de diversa, também se mostra contínua e aberta a participação dos seres humanos. Ela geme por causa das consequências dos pecados dos seres humanos, mas também denuncia toda destruição que afeta diretamente essa mesma humanidade. O próprio Espírito suscita em todo planeta uma luta ecológica pela preservação. Também é possível aos seres humanos fazerem sua experiência de Deus a partir da criação. Esta relação é o reconhecimento do direito a vida dessa criação, além do fato de que os seres humanos "necessitam" integrar-se ao contexto maior para manter-se vivo. A verdadeira *pentecostalidade* compromete a Igreja com essa luta que é por toda a criação (CODINA, 2008, p. 221).

### **O lugar da oração**

A "pentecostalidade" produz um contínuo fortalecimento do sentido da oração na construção da espiritualidade. Mas essa oração é a "oração pelo Reino" e não pelo fortalecimento das individualidades (CASALDÁLIGA;VIGIL, 1996, p. 112). Não é apenas o indivíduo que busca sua "prosperidade" e fecha os olhos às misérias que

constituem uma realidade concreta à sua volta. Em outras palavras, a *pentecostalidade* identifica uma espiritualidade libertadora e reafirma a importância pessoal e coletiva da oração como fator constitutivo e definidor no exercício do labor teológico (CASALDÁLIGA;VIGIL, 1996, p. 141–154).

### **A pentecostalidade e a evangelização**

A missão da Igreja não implica somente em “levar” Deus para os outros, mas, é também, partir com a consciência de que o Espírito pode promover experiências novas. O Espírito também está presente na vida e na história dos outros e isto também os torna testemunhas.

A missão, isto é a tarefa de evangelização, é intercâmbio e possibilidade de diálogo. Mas tornou-se necessária uma “nova evangelização”, diferente das “primeiras” que se constituíram como forma de dominação e cuja intenção, para católicos e protestantes, priorizavam somente o aumento do número membros dessas respectivas Igrejas. A *pentecostalidade* suscita um projeto evangelizador como serviço ao mundo, uma “evangelização libertadora” (CODINA, 2010, p. 118).

### **A capacidade de discernimento**

A *pentecostalidade* supera qualquer paradigma de religiosidade que limite a espiritualidade aos aspectos materiais ou intelectuais. A comunidade percebe os sinais da presença do reino na história. São sinais que nem sempre se limitam aos conhecimentos humanos racionalmente estabelecidos. Ela faz as mais diversas experiências de espiritualidade, o que envolve a ampliação da capacidade de perceber e discernir realidade a partir da vida de Jesus de Nazaré (CODINA, 2008, p. 129).

Na prática da missão é fundamental a capacidade de discernimento. Isso porque as forças que atuam em oposição a “vida” são sutilmente semelhantes ao projeto de vida do reino. No entanto operam de forma destrutiva, conforme a imagem evangélica do joio e do trigo. O mercado religioso movimenta cifras vultuosas que não se destinam a melhorar a vida, mas pelo contrário, segue a lógica capitalista do

acumulo de riquezas. É preciso discernir entre aquilo que é do Espírito e evidencia a *pentecostalidade* da Igreja, daquilo que é pecado, mentira ou qualquer limitação humana (CODINA, 2015, p. 137).

Sem discernimento dos “sinais dos tempos” corre-se o risco de sucumbir a religião estética e personalista (CODINA, 2010, p. 168). Construída conforme os padrões da mídia contemporânea que estabelece: o que é de Deus tem que ser bonito. Discernimento também, em relação à política. As alianças elaboradas a troco de pequenos favores, se limitam ao benefício de alguns grupos, e não são sempre condizentes com o bem comum.

### **O lugar da Igreja**

A *pentecostalidade* fortalece os aspectos de espiritualidades integradas pela vida comunitária. A própria teologia se constitui, destacadamente, no campo da coletividade. Destaque especial para a importância da sinodalidade, afinal, o fundamento da missão é experiência comum do Espírito. É na diversidade de dons e ministérios que a Igreja se fortalece e testemunha o seu compromisso com a transformação do mundo.

A Igreja é espaço de construção contínua da memória, individual e coletiva; celebra a presença e celebra o presente, o encontro de hoje; antecipa o futuro do qual faz parte, porque já atua para viabilizá-lo. Nela há uma sensibilidade fundamental compartilhada para mudança; as pessoas estão interconectadas. A *pentecostalidade* caracteriza uma Igreja que se coloca à serviço do mundo, ela é a Igreja de Jesus de Nazaré e não o ícone de um estado monárquico, centralizador e indiferente às realidades. Essa Igreja “Nazarena” é mística, profética e contemplativa; sensível ao sopro do Espírito através das mulheres, dos indígenas, da terra, dos artistas, enfim, onde Ele queira soprar (CODINA, 2010, p. 172–176).

### **Considerações finais**

A *pentecostalidade* ainda pode ser tomada com outras ênfases, por exemplo, como referência às expressões extravagantes de louvor (FAVERO, 2021). O próprio

Campos considera “O princípio pentecostal, ou seja, o pentecostalismo, é como o eixo que dá sentido e articula as quatro notas ou propriedades da igreja que são: a santidade, apostolicidade, catolicidade (i.e., universalidade) e unidade (CAMPOS, pos. 56, 2018).

Pela amplitude teológica dos temas que evoca, a pentecostalidade deve ser tratada como muito mais do que apenas um conceito. É uma experiência fundante da Igreja que permite, entre outros fatores, o estabelecimento de pontos de diálogo comuns as diferentes experiências dos pentecostalismos e as teologias de libertação.

## Referências

CAMPOS, B. *O princípio da pentecostalidade*. Trad. David Mesquiate De Oliveira. São Paulo: Editora Recriar, 2018. Disponível em: <<https://ler.amazon.com.br/?asin=B08BWFRT82&language=pt-BR>>. Acesso em: 20 outubro 2021.

\_\_\_\_\_. *Da Reforma Protestante à Pentecostalidade da Igreja*. São Leopoldo: SINODAL: Quito:CLAI: [s.n.], 2002.

CASALDÁLIGA, P.;VIGIL, J. M. V. *Espiritualidade da libertação*. 4ª ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1996. v. 4 ed. Disponível em: <[https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/41066224/CasaldaligaP-VigilJM-EspiritualidadeDaLibertacaoR.pdf?1452648358=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DCASALDALIGA\\_VIGIL\\_Espiritualidade\\_da\\_Lib.pdf&Expires=1625772715&Signature=HpKzyxRo1bpaV~pjJR](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/41066224/CasaldaligaP-VigilJM-EspiritualidadeDaLibertacaoR.pdf?1452648358=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DCASALDALIGA_VIGIL_Espiritualidade_da_Lib.pdf&Expires=1625772715&Signature=HpKzyxRo1bpaV~pjJR)>. Acesso em: 21 outubro 2021.

CODINA, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Disponível em: <[https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj\\_58742af76454a7145135c2e0\\_pdf](https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj_58742af76454a7145135c2e0_pdf)>. Acesso em: 19 maio 2020.

\_\_\_\_\_. *“No extináis el Espíritu” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatología*. Santander: Sal Terrae, 2008. Disponível em: [https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj\\_58742af76454a7145135c2e0\\_pdf](https://kupdf.net/download/el-esp-iacute-ritu-del-se-ntilde-or-act-uacute-a-desde-abajo-v-iacute-ctor-codina-sj_58742af76454a7145135c2e0_pdf). Acesso em: 21 outubro 2021.

\_\_\_\_\_. *Una Iglesia nazarena: Teología desde los insignificantes*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010. Disponível em: <https://kupdf.net/download/una-iglesia-nazarena-teolog-iacute-a-desde-los-insignificantes-victor-codina->

sj\_58ad41fc6454a7e963b1e9dc\_pdf. Acesso em: 21 outubro 2021.

LIMA, A.; CAMPOS, B. O conceito de pentecostalidade: uma contribuição pentecostal para a unidade da Igreja. *Revista Pistis Praxis*, v. 11, n. 3, p. 728–747, 2019.

SILVA, Gilmar Ferreira da. "A igreja é uma perpétuo Pentecostes": a pentecostalidade como dimensão fundamental da igreja a partir da teologia latino americana de Victor Codina. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 31, 2018, Belo Horizonte, MG. *Anais do 31º Congresso Internacional da SOTER: Religião ética e política*, Belo Horizonte: SOTER, 2018.v. 148, p. 148–162.



**58. FÉ E INTERCULTURALIDADE:  
POR UM CRISTIANISMO COM ROSTO ANDINO**

*FAITH AND INTERCULTURALITY:  
FOR A CHRISTIANITY WITH AN ANDEAN FACE*

*Luis Paúl M. Celleri<sup>1</sup>*

GT 7 - Teologia(s) da Libertação

**Resumo**

A presente comunicação busca apresentar os resultados parciais dum projeto de pesquisa de doutoramento em andamento, desenvolvido no PPG/Teologia na Escola de Humanidades da PUCRS, cujo objetivo principal é discutir os elementos culturais dos povos andinos à luz da fé e o desenvolvimento de uma teologia própria que, como consequência, nos levará a pensar num cristianismo andino. A metodologia desta investigação se inspira no chamado diálogo tripolar, método que se sustenta nos seguintes polos: a cultura; o Evangelho revelado em Cristo; e a experiência missionária da Igreja. Nos seguintes pontos buscamos sintetizar o status do projeto, cujas conclusões primárias estão conduzindo para a uma hermenêutica teológica que, é interpelada pela realidade cultural do mundo andino e dos processos de decolonização no diverso mundo indígena.

Palavras-chave: Cosmovivência andina. Descolonização. Teologia.

**Abstract**

This communication, presented in GT 7: Teologia (s) da libertação, seeks to present the partial results of an ongoing PhD research project, developed at the PPG/Theology at the School of Humanities at PUCRS, whose main objective is to discuss cultural elements of the Andean peoples in the light of faith and the development of its own theology that, as a consequence, will lead us to think of an Andean Christianity. The methodology of this investigation is inspired by the so-called tripolar dialogue, a method that is based on the following poles: culture; the Gospel revealed in Christ; and the missionary experience of the Church. In the following points we seek to synthesize the status of the project, whose primary conclusions are leading to a theological hermeneutics that is challenged by the cultural reality of the Andean world and the processes of decolonization in the diverse indigenous world.

Keywords: Andean cosmology. Decolonization. Theology.

---

<sup>1</sup> ESTEF. Mestre em Teologia Sistemática (PUCRS). luispaul89@gmail.com

## **Introdução**

O problema que perpassa a pesquisa coloca-se por meio do seguinte questionamento: Como pensar o cristianismo a partir do mundo andino, sem deixar de lado a objetividade da revelação na concepção cristã e seus elementos essenciais, assim como os elementos culturais intrínsecos do povo em questão?

Uma resposta hipotética a encontramos nos esforços realizados no campo da inculturação que, resume todo um programa de renovação teológica, pastoral, litúrgica, catequética, etc., buscando reorientar a presença do cristianismo no mundo e dar sentido à missão ao exigir um diálogo com a diversidade cultural da humanidade. O reconhecimento deste fato significa que, o pluralismo das culturas e das religiões que, marcam fortemente nossa época, interpela nossa reflexão.

Assim, propomos o passo da inculturação à interculturalidade porque aparece como um imperativo de nosso tempo que, o cristianismo deve assumir, se quiser estar à altura das exigências dos contextos universais que planteiam a convivência humana com a pluralidade das culturas e das religiões. A filosofia intercultural crítica pode ajudar a discernir conceitos e cenários. Esta filosofia pressupõe o processo de descolonização, levando a tomar consciência da colonialidade de estruturas e relações de poder, valores, esquemas mentais e regime jurídico e induzindo para a interculturalidade:

[...] parto aquí de la convicción de que, hoy como ayer, debemos los cristianos empezar solicitando el 'permiso' y la comprensión de los otros, esos otros que tanto hemos humillado con nuestra arrogancia occidental moderna y que tanto hemos herido con nuestros métodos de militancia, para tomar la palabra, articular nuestro mensaje y compartirlo con ellos en un diálogo abierto y sin asimetrías (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 36).

## **Princípios de cosmovivência andina**

Este ítem está bastante próximo do que procuramos entender por filosofia ou sabedoria andina, se torna o lugar de fala da pesquisa. Nesse sentido, afirmamos com Estermann (2015, p. 200) que, a estrutura metafísica da filosofia andina é de



índole relacional. Do princípio da relacionalidade se desprendem a complementaridade, a reciprocidade, o princípio cíclico e a paridade dual.

O princípio da *relacionalidade* é o axioma fundamental da filosofia andina. Indica que tudo está conectado, que tudo está em relação e não existe espaço para realidades desconexas e soltas dos demais entes e relações. O que na filosofia ocidental é a substância, o ente individual, corresponde na filosofia andina à relação, substância verdadeira (ESTERMANN, 2014, p. 65).

Os princípios de *complementaridade* e *correspondência* são as duas expressões mais importantes do princípio fundamental de relacionalidade. Cada ente e cada acontecimento tem como polo oposto um complemento como condição imprescindível para ser "completo" e poder existir e agir. Um ser isolado e individual é considerado como incompleto e deficiente. Precisa relacionar-se com seu complemento. A oposição não nega a relação, pelo contrário, dinamiza mais a realidade, assim como a lógica oriental também concebe. Céu e terra, sol e lua, varão e mulher, claro e escuro, dia e noite, bondade e maldade vão de mãos dadas, de maneira inseparável, segundo o pensamento andino. O ser verdadeiro, ou seja, a relação é uma unidade de opostos, um equilíbrio dialético e dialógico (ESTERMANN, 2014, p. 68).

A relacionalidade fundamental se manifesta a nível cósmico como *correspondência* entre micro e macrocosmos, entre o grande e o pequeno. A ordem cósmica dos corpos celestes, das estações do ano, da circulação da água, dos fenômenos climáticos e mesmo do divino encontram sua correspondência no ser humano e suas relações cósmicas, sociais e culturais. A ligação entre o micro e macrocosmos não é causal, em sentido mecânico, mas sim no sentido simbólico e representativo. Por isso, os fenômenos de transição, tal como o cimo das montanhas, o arco íris, os solstícios e as fases lunares, têm carácter numinoso (ESTERMANN, 2014, p. 69).

O princípio de *reciprocidade* é a aplicação ética e social do princípio de complementaridade. Cada ato humano, mas também divino, atinge sua finalidade quando integral quando lhe corresponde um ato recíproco e complementar equivalente de outro sujeito. Uma ação unilateral distorce o equilíbrio delicado entre

os atores, tanto no econômico, organizacional e ético, como também, no religioso (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 93).

O *princípio cíclico*. Em base à experiência agrária, o ser humano andino entende o tempo e espaço como algo que se repete. O *quéchua* apenas possui uma única palavra para tempo e espaço: *pacha*. Ela faz referência em primeiro lugar ao âmbito da vida, ou seja, à terra como sustento dos cultivos e como planeta, mas também ao tempo como presente. Significa que o termo *pacha* nos dá a noção de "aqui e agora", a dimensão espaço-temporal da vida (ESTERMANN, 2014, p. 71). O mundo andino não entende a infinidade como uma linha sem fim, mas como movimento circular ou espiral ilimitado (SANTOS JUNIOR, 2009, p. 93). Cada espiral descreve um ciclo, seja referente às estações do ano, das sequências das gerações ou das distintas épocas históricas. É importante afirmar que o novo, como algo absolutamente desconhecido, não existe no pensamento andino. As sequências dos ciclos são dialéticas e descontínuas. Cada ciclo termina com um cataclismo cósmico chamado de *pachakutik*, o que dá espaço para um novo ciclo ou uma nova era em outro nível.

A expressão andina para o "passado", *naira/nawpa pacha*, quer dizer literalmente aquele espaço/tempo que temos diante de nossos olhos. Contrariamente, a expressão para o "futuro", *qhipa pacha*, faz referência a aquele espaço/tempo que se encontra nas nossas costas, o que seria como desconhecido e invisível.

### **Construir sabedorias**

Esta pesquisa é construída a partir do que consideramos como pensamento dialógico (FORNET-BETANCOURT, 1997, p. 9). Desde a interculturalidade e interdisciplinaridade, procura uma prática intelectual dialógica para que não apenas discurremos sobre as diferenças, mas com elas e a partir delas. Esta questão não procura impor um modo de pensamento, mas de problematizar um ponto de vista considerando já em sua articulação a interpretação das diferenças. São contribuições dialógicas que buscam e facilitam a participação ativa com a palavra

de outros participantes. Desse modo, buscamos argumentos em favor duma descolonização buscando a insurgência de sabedorias.

Concordamos com o antropólogo equatoriano, Patrício Guerrero (2018, p. 53) que, para iniciar o processo de descolonização precisamos considerar a problemática do desenvolvimento civilizatório que a modernidade impôs aos nossos povos originários a partir da colonialidade. A partir desse tempo de escuridão, que se instaurara a partir da conquista e da chegada da colonialidade, se tornara possível a planetarização da dominação, pois a colonialidade e a modernidade que emergem de dito processo e que se sustentam na implementação duma matriz colonial-imperial de poder, lhe possibilita a Ocidente instaurar pela primeira vez na história da humanidade um padrão global e universal de poder, que dará início à organização colonial do mundo em torno duma narrativa local particular, que por razões de poder se constrói a partir dum caráter de universalidade radicalmente excludente, uma subjetividade, um ego conquistador que se sustenta na radical negação, dominação e colonização da alteridade.

Sobre essa matriz imperial de poder se constrói a colonialidade que, se erige no modelo civilizatório para o domínio do tempo, do espaço, do sentido, do conhecimento, dos saberes, das linguagens, das práticas, da memória, dos imaginários, das subjetividades e corpos, em suma, para o controle e domínio dos seres humanos, da natureza e a totalidade da vida, que se opera em três dimensões: a colonialidade do poder, do saber e do ser (GUERRERO, 2018, p. 54).

Tempos de *pachakutik*, anunciam a insurgência de sabedorias do coração e da existência, para que iluminem os sendeiros por onde transita a humanidade, para evitar que ela seja autora de sua própria autodestruição. O atual momento em *Abya Yala* mostra que estamos vivendo um processo de insurgência material e simbólica (GUERRERO, 2018, p. 61).

Falamos de insurgência, porque os povos andinos e afros não só foram vítimas passivas que se conformaram com resistir desde diferentes estratégias, mas insuficiente para transformar ou liquidar o poder colonial das estruturas. Não planteavam um horizonte outro como hoje se conhece desde as lutas da insurgência. Emergem de formas distintas e supõe "re-existências", que desafiam, implicam

elementos propositivos, que buscam questionar não só o Estado ou a transformação da sociedade, mas desestruturar e construir formas outras de poder sem dominação.

Estes processos de insurgência material e simbólica são o resultado de luta pela vida e tornam possível a “insurgência” das sabedorias “insurgentes”. Uma mostra desse retorno e do processo de insurgência que vivemos, é que a partir dessa irrupção, a luta social possibilita que comecemos a discutir e assumir propostas como a interculturalidade, a plurinacionalidade e o *Sumak Kawsay*, o bem viver, são horizontes que fazem possíveis as transformações civilizatórias da vida. Propostas como o *Corazonar* do povo *Kitu Kara*, do Equador, são também uma expressão de insurgência desde o ser, desde o que constitui nosso maior poder: o coração (GUERRERO, 2018, p. 66).

É importante não esquecer que as insurgências das “cosmo-existências” andinas, visibilizam uma dimensão que esteve durante muito tempo oculta e menosprezada por causa da tirania logocêntrica: a força do sentir, o poder do coração.

### **Implicações teológicas**

Uma série de estudos sobre a religiosidade andina, em sua grande maioria, falam sem exceção do caráter predominantemente sincrético do pensamento teológico e da prática ritual dos povos andinos. Embora para muitos, este sincretismo pode ser sinal de impureza e heterodoxia, acima de tudo é um fato histórico, e tem a ver com uma história sumamente complexa de imposição, interpretação, extirpação e resistência. A religiosidade é um fenômeno cultural, e como tal está sujeito ao processo orgânico dos diferentes grupos étnicos e sociais.

Cabe recordar que também a religião cristã, até a mais pura ortodoxia católica, é um produto eminentemente sincretista, fruto do matrimônio entre a *ruah* hebraica e o logos grego.

Hablado del sincretismo religioso andino, se trata de algo nuevo como una verdadera síntesis, y no simplemente de una yuxtaposición de dos concepciones incompatibles. La religiosidad andina es un 'mestizaje religioso' de tal manera que no persisten ni la tesis

de una religión andina extra-cristiana (como era la antigua 'religión incaica'), ni la antítesis de una religión cristiana pura (si existiera tal cosa). Los elementos andinos son cristianizados, y los elementos cristianos son andinizados. Hasta en los mismos ritos andinos ha penetrado lo cristiano, y la misma liturgia católica es teñida de colores y olores andinos. La religiosidad andina no se puede describir como un fenómeno dado y bien definido; es más bien un 'tipo ideal' que se manifiesta de una manera u otra, en forma más o menos completa, en las comunidades campesinas apartadas de la región andina (tanto quechua como aymara) (ESTERMANN, 1997, p. 39).

A explicação religiosa da vida e do mundo corresponde com certas necessidades e problemas existenciais, embora seu contexto geral de interpretação semântica é um conjunto de valores, concepções e relação, que podemos chamar de forma deficiente como cosmovisão. Cada cosmovisão é um paradigma pré-filosófico, determinado por uma série de fatores culturais, socioeconômicos, e até climatológicos. Nenhuma interpretação religiosa é completamente neutral frente às respectivas cosmovisões vigentes, embora a inculturação é uma exigência evangélica, também é simplesmente um elemento cultural.

A religião sempre é inculturada. A teologia clássica tentou exculturá-la para chegar a definir seu núcleo conceitual atemporal e universal de uma vez para todas. Mas nenhuma religião é uma entidade supra cultural e a-histórica. No caso dos povos indígenas,

[...] el paradigma occidental-helénico de la religión cristiana se vio desde el inicio confrontando con varios paradigmas de cosmovisión propia y una religiosidad autóctona. A pesar de que la religión cristiana (la 'cruz') se impuso mediante el poder político y militar, y empezó a reemplazar paulatinamente las religiones autóctonas, no ocurrió lo mismo con los respectivos paradigmas conceptuales [...]. La religiosidad andina (para limitarnos a este paradigma concreto) es mucho más andina que helénica. Aunque el lenguaje teológico oficial expresa las concepciones griegas de 'esencia', 'naturaleza', 'persona', 'substancia', 'cuerpo y alma' etc., el hombre andino entiende a su manera dentro del horizonte de sus propias categorías. Puede hablar de la 'Trinidad' pero lo entiende de otra manera que el catecismo o teólogos europeos [...] (ESTERMANN, 1997, p. 39).

Para muitos andinos, a religião cristã está *andinizada* até o mais profundo de seus corações. Embora também possamos falar do processo contrário, que o andino

se tornou cristão, e mais próximo com os acontecimentos históricos da evangelização, podemos considerar que a religião cristã sofre uma forte reinterpretação desde o mesmo pensamento andino, não apenas nas manifestações rituais e sociais, mas nas mesmas concepções teológicas. A obra de vários teólogos no mundo andino têm sido demonstrar o impacto conceitual da cosmovisão andina sobre categorias teológicas fundamentais do cristianismo.

## Conclusão

Um conceito de teologia, que nos ajudará na argumentação dum caminho intercultural, em diálogo com as sabedorias indígenas, é o seguinte: "a teologia é uma hermenêutica situada (particular) da única e mesma fé (universal)" (LIBÂNIO; MURAD, 1996, p. 246). Este conceito foi desenvolvido pela teologia intercultural, uma reflexão recente, de caráter contextual e que pretende dialogar diante da tensão cultural recíproca entre o discurso teológico e a experiência cultural (PREISWERK, 2004, p. 58). Desde a tradição do pensamento filosófico e teológico da libertação, é onde tem sido desenvolvida uma proposta teológica mais articulada (CERVIÑO, 2010, p. 88).

Tratando-se deste assunto queremos encontrar e conferir sentido tanto na realidade como no fim último da existência humana. Esta é uma hermenêutica teológica diretamente ligada com o Mistério do Sagrado, que nos leva a fazer uma tradução de como falar de Deus no contexto atual:

Una hermenéutica intercultural como conversación que a su vez es conversión a lo 'diverso e diferente' para a abrimos a subversiones que estén más allá de nuestro horizonte interpretativo. Entonces iniciamos un camino de descentramiento, un envío a el exilio para **dejarnos fecundar** por el sentido o los sentidos que habitan en otros mundo simbólicos (culturales, religiosos, sociales, generacionales, etc.) fecundación que brota del diálogo y se da en el exilio, en el lugar del 'otro' que deja de ser extranjero para convertirse en prójimo. Desde este lugar ajeno que se convierte en propio, podemos **vislumbrar la novedad** escondida en nuestra propia tradición cultural y religiosa. Vislumbrar, que es descubrir y conferir sentido allí donde no lo había, gracias al exilio que exige riesgo y coraje. Exilio que se convierte en un caminar juntos, desde nuevas comprensiones e interpretaciones que permiten **aportar gérmenes de vida plena** en el

presente histórico que nos toca vivir, porque 'ser cristiano es ser amigo del autor de la vida, de Jesús el Cristo'. Aporte desde los puntos de encuentro para apuntar a nuevas fecundaciones (CERVIÑO, 2010, p. 99).

Este é o círculo vital que supera a lógica do dualismo dialético. Trata-se dum diálogo que se expressa como uma nova experiência de revelação, revela totalidade, nos conecta com a transcendência, Deus que se manifesta com seus múltiplos rostos. Encontro existencial, ato religioso por excelência, experiência pascal, que vá entretecendo outros mundos possíveis e modificando contextos e sentidos, por tanto, exigindo novos exílios, saídas de si mesmos para os outros, deixar o próprio para entrar no alheio. Transitar por novas fronteiras e conexões, continuar o caminho atravessando pontes e abrindo caminhos. Esta é uma hermenêutica como criação contínua que nasce e renasce em cada conversação que chega a ser conversão e subversão.

Entonces la hermenéutica teológica intercultural busca interpretar, a través de la escucha y fecundación, desde donde está hablando Dios en la historia presente de cada pueblo, pero sobre todo en la mutua interacción de estos. Esta escucha y fecundación son las que dan 'nuevos ojos' para reconfigurar, desde la crítica, la propia tradición cultural-religiosa y poder interpretar como hablar de Dios. Re-configuración que brota del descubrir sentidos de la vida y de la realidad (manifestación del Misterio) que estaban escondido, olvidados, excluidos o ignorados (CERVIÑO, 2010, p. 101).

Desde esses sentidos, que oferecem novas linguagens e símbolos, é possível contribuir propostas alternativas de onde falar de Deus tenha sentido e relevância histórica. Propostas inclusivas, amplas e abertas, mas que precisam uma constante transformação e recreação.

## Referências

CERVIÑO, Lucas. *Otra misión es posible: dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*. Cochabamba: Itinerarios, 2010.

ESTERMANN, Josef. *Más allá de occidente: apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya-Yala, 2015.

\_\_\_\_\_. *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de religión y teología*. Quito: Abya-Yala, 2014.

\_\_\_\_\_. Apu Taytayku: implicaciones teológicas del pensamiento andino. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: Unisinos, 1997, pp. 37-59.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. El imaginario (Religioso) Indígena como desafío a la Investigación Filosófica en América Latina. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *O imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: Unisinos, 1997, pp. 9-14.

\_\_\_\_\_. *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2007.

GUERRERO, Patrício. *La chakana del Corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 2018.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Alfonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.

PREISWERK, Matthías. Hacia una educación teológica intercultural. In: 7ª Jornada Teológica CETELA, 2003, La Paz. *Teologías de Abya Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. Anales. Bogotá: COMUNIDAD DE EDUCACIÓN TEOLÓGICA ECUMÉNICA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA (CETELA), 2004, pp. 55-84.

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. Cosmovisión y Religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Revista Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 84-99, jan/jun. 2009.



## 59. RESGATANDO AS ESTRUTURAS DA PRÁXIS

### RECOVERING THE STRUCTURES OF PRAXIS

Matheus da Silva Bernardes<sup>1</sup>

GT 7: Teologia(s) da Libertação

#### Resumo

Neste ano em que se celebram os cinquenta anos da Teologia latino-americana da Libertação, é oportuno retornar à sua origem: a *práxis libertadora*. O Deus de Israel, movido por misericórdia, ouviu os clamores de seu Povo e desceu para libertá-lo (Ex 3,7-9); Jesus, cheio de compaixão por quem dele se aproximava, manifestou em palavras e gestos concretos a proximidade do Reino de Deus (Mc 1,15). A *práxis* em favor dos outros, sobretudo dos pobres deste mundo, se torna a medida de vida das discípulas e dos discípulos do Nazareno; assim como ele atuou, as suas e os seus são chamados a atuar. A revelação definitiva de Deus, em Jesus, não acontece por uma doutrina, mas por uma *práxis* concreta. A centralidade da *práxis* na vida cristã também é o parâmetro da Teologia, como é possível comprovar nos últimos cinquenta anos. Este breve trabalho tem por objetivo explorar a estrutura própria da *práxis* cristã; segundo A. González, filósofo espanhol e discípulo de X. Zubiri, a estrutura da *práxis* humana se constitui pela ação, pela atuação e pela atividade. A mesma estrutura pode ser verificada na *práxis libertadora* de Jesus de Nazaré, em quem Deus reconciliou o mundo consigo (2Cor 5,19). I. Ellacuría e J. Sobrino são devedores do pensamento zubiriano no que se refere à *práxis*; resgatar sua estrutura fundamental é mister não só para a ação eclesial; também é essencial que ela sempre esteja clara para aquelas e aqueles que se dedicam ao labor teológico.

Palavras-chave: Práxis. Práxis libertadora. Teologia da Libertação. X. Zubiri.

#### Abstract

This year we celebrate the 50<sup>th</sup> anniversary of Latin-American Theology of Liberation and turning back to its origin is convenient: the *liberating praxis*. The God of Israel, moved by mercy, heard the claims of his People, and came down to liberate it (Ex 3:7-9); Jesus, full of compassion to those who came close to him, revealed in his words and concrete acts that God's Kingdom is close (Mc 1:15). The *praxis* towards others, especially this world's poor people, has become the measure for the life of the Nazarene's disciples; the way he acted, they are called to act. The definitive God's revelation in Jesus is not a doctrine, but a concrete *praxis*. The centrality of *praxis* in the life of Christians is Theology's parameter, as well; the last fifty years prove it. This brief paper intends to explore the very structure of Christian *praxis*; according to A. González, Spanish philosopher, and X. Zubiri's disciple, the structure of human *praxis* is constituted by action, acting and activity. This same structure can be identified in

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção)  
Doutorando em Teologia Sistemática (FAJE). matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

the liberating praxis of Jesus of Nazareth in whom God has reconciled the world with himself (2Cor 5:19). I. Ellacuría and J. Sobrino were influenced by X. Zubiri's thought concerning to *praxis*. Recovering the fundamental structure of *praxis* is essential not only to ecclesial action, but it is also crucial to all those who dedicate their labor to Theology.

Keywords: praxis; liberating praxis; Theology of Liberation; X. Zubiri

## Introdução

Não há dúvidas de que a publicação do livro *Teología de la liberación – Perspectivas* de G. Gutiérrez, em 1971, significa um marco não só para a Igreja e a Teologia na América Latina; é um acontecimento cujo alcance atravessa as fronteiras dos continentes. A Teologia latino-americana da Libertação é patrimônio universal. Ainda que tenha sido duramente questionada nos anos 80 e 90 do século passado por parte da autoridade romana e não encontra hoje o eco de outrora em muitas instituições teológicas, a Teologia da Libertação permanece vigente e sua contribuição para a Igreja e a sociedade é de grande valia.

Mesmo que a obra de G. Gutierrez seja o marco inicial, não podemos nos esquecer de um antecedente imediato que, certamente, foi decisivo para o novo despertar teológico: a Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín, em 1968. Na ocasião, um passo fundamental foi dado: salvação e libertação, ainda mantendo suas próprias nuances, são expressões equivalentes.

É o mesmo Deus que, na plenitude dos tempos, envia seu Filho para que, feito carne, venha libertar todos os homens de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça que tem sua origem no egoísmo humano. (Justiça, n. 3)

A obra salvífica levada a cabo por Jesus de Nazaré não se restringiu à salvação escatológica; por situações de pecado e injustiça, mulheres e homens urgem por "salvações" históricas e concretas, crianças e idosos anseiam por libertação em sua vida cotidiana, como indica J. Sobrino em seu livro *Jesucristo liberador* (SOBRINO, 1994, p. 139s). Deus se faz próximo de toda mulher e de todo homem em Jesus,

sobretudo mediante uma prática bondosa e misericordiosa capaz de gerar esperança.

A proximidade de Deus anunciada pelo Nazareno foi designada nos Evangelhos sinóticos com a expressão *Reino de Deus*. Sem menosprezar toda a riqueza das elaborações cristológicas, especialmente no século XX, sobre o tema, destacamos o fato de que para a Teologia latino-americana da Libertação, o *Reino* adquire centralidade porque explicita a ação de Deus em favor dos pobres deste mundo. O *Reino*, como insiste I. Ellacuría, se converte em âmbito de realidade determinante para o labor teológico da libertação (ELLACURÍA, 2000, p. 212; AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 144).

Prática e ação são noções que permitem explorar a riqueza teológica revelada em Jesus de Nazaré e ainda presente pela ação do Espírito Santo no meio do mundo, principalmente entre aquelas e aqueles que se encontram sob sinal da opressão, da exclusão e da marginalização. Entre elas e eles, a dinâmica do *Reino* é real e apreender essa realidade se torna uma exigência para teólogas e teólogos. Por essa razão, como já vem se fazendo ao longo de cinquenta anos, a *práxis* se converte em noção fundamental para o que é crucial na Teologia latino-americana da Libertação: a estrutura formal como aborda os conteúdos teológicos (SOBRINO, 1988, 259-262).

Ainda que autoras e autores da Teologia da Libertação tenham se baseado mormente na noção de *práxis* a partir da Filosofia de M. Bondel e K. Marx, este trabalho pretende aprofundar o caminho trilhado por I. Ellacuría e J. Sobrino, isto é, a partir da Filosofia de X. Zubiri. Nosso objetivo principal é resgatar as estruturas básicas da *práxis* como A. González, comentador contemporâneo da obra zubiriana, apresenta em seu livro *Teología de la praxis evangélica*, publicado em 1999.

### **O primado e a estrutura da *práxis***

Anos depois da publicação de *Teología de la liberación – Perspectivas*, G. Gutiérrez indicou que a grande novidade da Teologia latino-americana da Libertação consiste em seu *método teológico* e a *perspectiva do pobre* (GUTIÉRREZ, 1982, p. 257). Por ora, deixaremos de lado a *perspectiva do pobre*, e nos concentraremos no *método*, ou melhor, no primado da *práxis* que o constitui. Ainda segundo o próprio

teólogo peruano, a *práxis* é o “ato primeiro”, enquanto a *teoria* – também a teoria teológica – é “ato segundo” (GUTIÉRREZ, 1982, p. 257-258).

### O primado da *práxis*

Como já se mencionou anteriormente, essa concepção de *práxis* está intimamente vinculada ao pensamento de M. Bondel, que destaca o primado da ação sobre o pensamento; inclusive, o pensamento chega a ser excluído de seu conceito de ação. Por outro lado, *práxis* tão decisiva para a Teologia da Libertação também recebe influências do Marxismo, que não só contrapõe *práxis* e *teoria*, mas entende aquela como “atividade produtiva e transformadora do mundo, e atendia sobretudo suas dimensões sociais e políticas” (GONZÁLEZ, 1999, p. 76). Trata-se, portanto, de uma noção de *práxis* que pouco tem a ver com a tradição grega.

Aristóteles remarca que a *práxis* inclui a *teoria*, por excelência, uma vez que é uma atividade que tem o fim em si mesma; a atividade produtiva (*poíesis*) é excluída pelo Estagirita em sua concepção de *práxis*. Por um lado, os autores clássicos mantiveram uma concepção contemplativa (*theoría*) de *práxis*; por outro, as teólogas e os teólogos da libertação menosprezaram a teoria e procuram focar nas dimensões éticas e políticas da *práxis*.

Não obstante, é mister buscar um fundamento último que justifique o primado da *práxis*, isto é, a mera contraposição entre teoria – ou atos teóricos – e ação ética e política – ou atos transformadores – não permite a justificação do primado da *práxis*. Ainda que já tenhamos lançado mão de argumentos filosóficos, devemos nos aprofundar um pouco mais neles antes de dar os passos seguintes.

O dado primário – e radical – para toda Filosofia está no ato. Ao longo da história do pensamento ocidental, tudo foi colocado em dúvida, menos o ato de duvidar. Todos os atos, independentemente de seu caráter, constituem a *práxis* humana e, portanto, seu primado não reside na contraposição de uns atos com relação a outros, mas meramente na primazia do próprio ato com relação àquilo que o transcende (GONZÁLEZ, 1999, p. 77-79).

O que entendemos por atos? Para responder à pergunta, o A. González toma como exemplo um ato de pensamento, de percepção ou de sentimento, neles há

coisas pensadas, percebidas ou sentidas, há coisas que são atualizadas neles mesmos (GONZÁLEZ, 1999, p. 80). Essa atualização, porém, mostra uma alteridade radical (ZUBIRI, 2011, p. 66-78) com relação ao próprio ato, ou seja, o conteúdo da coisa não é idêntico ao ato. As coisas não se apresentam simplesmente como fenômenos nos atos de pensamento, de percepção e de sentimento, elas se apresentam como totalmente independentes do ato no qual se atualizam.

O princípio de todo trabalho teórico é essa alteridade radical das coisas nos atos. Nesse sentido, a alteridade radical das coisas constitui um *transcendental segundo* com relação aos atos, *transcendental primeiro*; atos e alteridade se encontram em plena continuidade o que elimina todo dualismo das Filosofias da subjetividade que tanto fizeram sofrer o Ocidente. Não há um "dentro" e um "fora", os atos seriam "de dentro" do sujeito, enquanto as coisas, "de fora".

### **A estrutura da *práxis***

Antes, porém, de expor as estruturas mencionadas, é preciso explicitar que os atos que compõem a *práxis* humana possuem um caráter "temporâneo", isto é, a "dilação" das atualizações. Todo ato tem o caráter de um "agora", ou seja, de uma "atualidade" na qual estão as coisas atualizadas. Trata-se de um "agora" aberto a um "antes" e um "depois". Isso permite identificar nos atos uma "tipicidade", isto é, os mais diferentes atos humanos constituem estruturas claramente determinadas. A *práxis* humana não é um conjunto amorfo de atos, ela possui estruturas precisas: ação, atuação e atividade.

A ação é a estrutura mais elemental e aparece integrada a três tipos de atos: sensação, afeição e volição. Os atos que integram a *práxis* humana se dão em alteridade radical: o ser humano sente as coisas como radicalmente distintas de seu próprio ato de sentir (ZUBIRI, 2011, p. 205-208) o que faz com que a ação humana seja uma ação sempre aberta. Essa ação sempre aberta permite o uso do termo pessoal – e não subjetivo – para designar sua especificidade (GONZÁLEZ, 1999, p. 88). Por outro lado, a ação humana também possui um caráter "social": as ações dos demais, ao permitir ou impedir "meu" acesso às coisas, intervêm diretamente sobre

"minha" própria ação, do mesmo modo que "minhas" ações interferem nas ações dos demais.

A atuação aponta aos atos que são inteligidos com sentido. Em nosso dia a dia, performamos uma série de atos que, mesmo não sendo completamente mecânicos ou instintivos, não envolvem um processo reflexivo. São os atos contidos em nossos hábitos e nossa rotina. "A atuação é uma ação orientada" (GONZÁLEZ, 1999, p. 90). Também é possível chamar esses atos de "atos intencionais", o que não tem a ver com a intencionalidade fenomenológica; são atos pelos quais entendemos o sentido, a orientação de nossa *práxis*. O sentido, portanto, não é um momento alheio à *práxis* humana ainda que não seja sempre consciente.

A intelecção de sentido fixa as ações, proporcionando a elas uma estrutura estável; sendo assim, atuação é uma ação "fixada" ou "estabilizada" e, por isso, se torna repetível (GONZÁLEZ, 1999, p. 91). Atuação, portanto, é uma estrutura diferente da ação, há um novo elemento, isto é, os atos intencionais. Não se fala somente de uma sensação pura, mas de uma sensação ou sensações com sentido; o que está sendo atualizado em nosso ato não são simples sistemas de propriedades sensíveis, essas propriedades têm sentido. A sensação possui caráter de percepção, é uma sensação com sentido, com orientação.

Finalmente, o autor fala da atividade como estrutura da *práxis*. Há situações nas quais o ser humano se encontra diante de uma pluralidade de atuações. Em situações assim, um ato de opção entre as diversas possibilidades precede a atuação, ou seja, essas situações se tornam um sistema de possibilidades: seja optando por possibilidades recebidas, seja optando por novas, seja inclusive não optando, o ser humano se apropria de uma possibilidade de atuação. A atividade consiste nesse apropriar-se de possibilidades (GONZÁLEZ, 1999, p. 96).

Um novo tipo de atos é requerido para que a opção entre as diversas possibilidades se dê efetivamente; trata-se dos atos de razão que verificam a realidade da situação na qual o ser humano está para poder determinar qual será a possibilidade a ser apropriada (GONZÁLEZ, 1999, p. 97). São os atos de razão que permitem entender o que algo é em realidade e, conseqüentemente, optar por uma atuação determinada. A *práxis* humana será melhor orientada quanto maior seja o

conhecimento da realidade, por isso a atividade tem a pretensão constitutiva de conhecer a realidade, mesmo que esse conhecimento jamais seja total.

### Considerações finais

Deus se aproxima bondosa e misericordiosamente de seu Povo, como testemunham os livros do Antigo Testamento, e sobretudo a vida e a ação de Jesus de Nazaré. Nele, Deus irrompe de modo definitivo na história e estabelece a salvação e a libertação daquelas e daqueles que vivem sob o jugo do pecado e da injustiça. A essa irrupção, o Novo Testamento deu o nome de *Reino de Deus*, um novo âmbito da realidade no qual a vida mínima é assegurada a todas e todos (SOBRINO, 1994, p. 131-134).

A apreensão dessa realidade salvífica e libertadora não é resultado da especulação teológica, mas da *práxis*. Deus se aproxima para salvar e libertar e, na medida em que mulheres e homens realizam atos de bondade e misericórdia, essa realidade poderá ser contemplada em toda sua riqueza. A *práxis* tal qual é compreendida pela Teologia latino-americana da Libertação não é um simples passo para a elaboração de uma teoria teológica; trata-se da *práxis* libertadora que é, de fato, o berço e o lar de toda Teologia.

A. González, inspirado pelo pensamento filosófico de X. Zubiri, destaca as estruturas da *práxis* – ação, atuação e atividade – propondo a superação de todo dualismo idealista. A Teologia, que não é um fim em si mesma, mas está em função do anúncio e da instauração do *Reino de Deus* e, por isso, não pode se deixar contaminar por dualismos; a Teologia não pode ver a *práxis* como um simples momento prévio para seu labor mais próprio. A *práxis* é momento decisivo do labor teológico, sem ela a Teologia se esvazia e jamais contribuirá com o anúncio da Boa-nova aos pobres e a libertação aos cativos (Lc 4,18).

### Referências

AQUINO JÚNIOR, F. *Teoria teológica. Práxis teologal*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1998.

ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos I*. 1ª ed. San Salvador: UCA, 2000.

GONZÁLEZ, A. *Teología de la praxis evangélica*. 2ª Ed. Santander: Ed. Sal Terrae, 1999.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 1ª Ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973.

\_\_\_\_\_. *La fuerza de los pobres*. 1ª Ed. Salamanca: Ed. Sígueme, 1982.

SOBRINO, J. *Jesus, o libertador – a história de Jesus de Nazaré*. 2ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como "intellectus amoris". *Revista latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 15, p. 243-266, sep./ dic. 1988.

ZUBIRI, X. *Inteligência e realidade*. 1ª Ed. São Paulo, É Realização Ed., 2011.



## 60. A TEOLOGIA TEOANTROPOCÓSMICA: LIBERTAÇÃO E DIÁLOGO FRENTE AO COLONIALISMO

*THEOANTHROPOCOSMIC THEOLOGY: LIBERATION AND DIALOGUE AGAINST  
COLONIALISM*

*Paulo Agostinho N. Baptista<sup>1</sup>*

GT Teologia(s) da Libertação

### **Resumo**

Temos grandes desafios na sociedade contemporânea. Esta Comunicação quer destacar dois deles: a libertação e o diálogo como forma de enfrentamento de toda forma de colonialidade. Vive-se num contexto em que o colonialismo continua fortemente presente, em todos os sentidos: do ser, do poder, do saber e da natureza. Há em diversos países, e infelizmente no Brasil, o crescimento do pensamento conservador, colonial e negacionista. Uma nova direita, que se aproxima de um fenômeno complexo que é o fascismo, um tipo de neofascismo, avança e tem conseguido semear profundo divisionismo, um pensamento belicista e violento. Esse movimento atinge as religiões, de modo especial o cristianismo, inclusive o catolicismo em tempos de Francisco que, continuamente atacado, luta por uma "igreja em saída". O objetivo desta Comunicação, nesse contexto, é discutir uma proposta que articula teologia da libertação (libertação) e teologia do pluralismo religioso (diálogo), a partir de um dos grandes teólogos da libertação: Leonardo Boff. A partir da análise de sua obra e sua mudança de paradigma (1990/1993), ou seja, do paradigma ecológico, portanto, de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica, as conclusões mostram que a teologia de Leonardo Boff, chamada aqui de teologia teoantropocósmica, realiza essa articulação e sinaliza para uma nova comunidade eco-humana libertária, libertadora e dialogal, capaz de enfrentar as diversas formas de colonialidade.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Teologia do Pluralismo Religioso. Libertação. Diálogo inter-religioso. Teologia teoantropocósmica. Colonialismo

### **Abstract**

We face great challenges in today's society. This paper wants to highlight two of them: liberation and dialogue as a means of facing all forms of coloniality. We live in a context where colonialism is still very much present, in all senses: of being, of power, of knowledge, and nature. In many countries, and unfortunately in Brazil, there is a growing conservative, colonial, and denialist thinking. A new right-wing, which comes close to a complex phenomenon that is fascism, a type of neo-fascism, advances and has managed to sow deep divisionism, a warmongering and violent thought. This movement affects religions, but especially Christianity, including Catholicism in times of Francis who, continually under attack, struggles for a "church going forth". The

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutor em Ciência da Religião (UFJF). pagostin@gmail.com

objective of this paper, in this context, is to discuss a proposal that articulates liberation theology (liberation) and theology of religious pluralism (dialog), based on one of the great liberation theologians: Leonardo Boff. From the analysis of his work and his paradigm shift (1990/1993), that is, the ecological paradigm, hence, from qualitative and bibliographical research, the conclusions show that Leonardo Boff's theology, called by us a theanthropocosmic theology, realizes this articulation and signals towards a new libertarian, liberating and dialogical eco-human community, capable of confronting the various forms of coloniality.

Keywords: Liberation Theology. Theology of Religious Pluralism. Liberation. Interfaith dialogue. Theanthropocosmic theology. Colonialism.

## **Introdução**

O diálogo inter-religioso e a libertação, para que aconteçam, necessitam, além de gestos expressivos, de mediações teóricas que ofereçam horizontes que os tornem presentes e atuantes e que não os reduzam a fenômenos passageiros, retóricos ou ocasionais.

A práxis do diálogo não pode ficar restrita à expressão de alguns gestos ou ações inter-religiosas. Mesmo cheios de densidade simbólica, os gestos e ações escondem opacidades, interesses e motivações que precisam ser explicitados. Isto não significa privilegiar a teoria em favor da práxis, mas articulá-los, para que se alimentem mutuamente, produzindo frutos perenes.

Igualmente a práxis libertadora, enquanto práxis e não apenas como "atividade caritativa", promoção social, sob o risco de cair em ativismo "desinformado", precisa ser pensada, necessita de mediações analíticas e hermenêuticas que a fundamente e, em articulação com a teoria teológica, envolva participação, organização, mobilização e avaliação, de forma a orientar a reflexão e retomar à ação "de liberdade" e de "diálogo", combatendo todas as colonialidade: do ser, do poder, do saber e da natureza.

Nesse sentido, o objetivo desta Comunicação é refletir sobre as possibilidades de articulação entre a teologia da libertação (libertação) e a teologia do pluralismo religioso (diálogo). E tem como referência um dos grandes teólogos da libertação: Leonardo Boff.

A partir da análise de sua obra, portanto, utilizando-se de pesquisa qualitativa e bibliográfica (BAPTISTA, 2011), e da constatação que houve uma mudança de

paradigma, de corte ecológico, busca-se demonstrar que a teologia de Leonardo Boff, que será identificada como "teologia teoantropocósmica", realiza essa articulação e sinaliza para uma nova comunidade eco-humana libertária, libertadora e dialógica, capaz de oferecer uma visão crítica a toda forma de colonialidade.

### Uma teologia teoantropocósmica

Assim como na Teologia da Libertação – TdL e no método da Teologia do Pluralismo Religioso - TdPR (p. ex. de J. Dupuis), também a teologia *teoantropocósmica* de Leonardo Boff, no *paradigma ecológico*, nasce da práxis, mas também de uma mística. Diante da realidade e iluminadas por mediações analíticas e hermenêuticas, científicas e religiosas, do VER místico-prático e do JULGAR dos textos sagrados e da tradição, procura ser eficaz na AÇÃO.<sup>2</sup>

Mas o que seria essa teologia qualificada de *teoantropocósmica*?

A categoria teoantropocósmica foi inspirada na concepção cosmoteândrica de R. Panikkar. O próprio Panikkar chega a usá-la inicialmente, destacando seus elementos "teo-antropo-cósmica" (PANIKKAR, 1999, p. 11), mas depois utiliza apenas a expressão "cosmoteândrica". A mudança realizada e assumida aqui é que "andro" (ândrica – do gentívio anér = indivíduo masculino) reduz a concepção do "antropos".

Em síntese, para Panikkar identifica três momentos no processo de compreensão da realidade, de uma cosmovisão ou até uma cosmologia. Primeiramente, há o momento primordial ou *ecumênico*: uma consciência pré-reflexa na qual ser humano, natureza e divino estão todos mesclados de maneira amorfa e vagamente diferenciados. O segundo momento é o moderno, humanista ou

<sup>2</sup> Sobre o método da TdL cf.: BOFF, Clodovis (1993); BOFF, Clodovis (1990, p. 79-113); LIBANIO (1987); BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis (1979). A TdL nasce "na" práxis e "da" práxis, e constrói sua "sintaxe", suas regras, consciente de que o teólogo tem autonomia e sofre dependência, está num duplo lugar: epistêmico e social. A construção teológica, no nível teórico, enquanto teoria teológica, se produz com a hermenêutica da fé (à luz de Deus, JULGAR), que se dá a partir de uma experiência espiritual (o encontro com Deus no pobre, no oprimido), numa práxis libertadora de toda opressão (nível prático), um primeiro VER. Este continua analiticamente, provoca a reflexão teológica (hermenêutica) e leva novamente "à" práxis. É, portanto, uma teologia dinâmica, que se dá na, da, para e pela práxis. A práxis lhe cerca de toda forma, "de todos os lados". Agora, no novo paradigma, ela é provocada a pensar e testemunhar o diálogo e sua articulação com a libertação sob o olhar ecológico.

*econômico*: tem-se a consciência histórica na qual se dá o processo discriminatório de individualização (da macroesfera para a microesfera). E, por fim, o terceiro momento ecológico ou *católico*: mantêm-se as distinções do segundo momento, porém sem perder a unidade do momento primeiro ou primordial, buscando unificá-los, integrá-los (PANIKKAR, 1999, p. 75).

Mas que definição pode ser apresentada do conceito *teoantropocósmico*?

Pode-se, então, definir a concepção *teoantropocósmica* da seguinte forma: "o divino, o humano e o cósmico são três dimensões reais e diferentes que constituem a realidade" (PANIKKAR, 1993, p. 69). Estas três dimensões formam um "todo orgânico, indivisível e por sua vez diferenciado" (*ibid.*), uma unidade dinâmica que se articula enquanto trindade.

A dimensão divina revela uma realidade incomensurável e inacessível de todo ser: "seja porque consideramos sua infinita transcendência – seu caráter sempre aberto ao mistério –, seja porque consideramos sua infinita imanência – sua profundidade insondável através da qual se nos mostra um fragmento do real. Cada ser contém uma sagrada especificidade que o faz livre para mudar, para crescer, para a vida." (PANIKKAR, 1993, p. 69). Esta dimensão não se refere somente à realidade divina, mas é uma dimensão que está presente tanto no ser humano quanto no cosmos.

A dimensão humana afirma que tudo, toda a realidade, uma vez que se relaciona com o *anthrôpos*, tem uma dimensão humana. Não há aqui a presunção de dizer que é o pensar que dá realidade a tudo, mas que "todas as coisas são humanizadas ao entrar na esfera de nosso conhecimento" (PANIKKAR, 1993, p. 69). O mundo e o divino, na medida em que passam pela consciência humana, também ganham uma dimensão humana.<sup>3</sup> Na teologia cristã, a concepção cristológica é demonstração disso.

---

<sup>3</sup> É interessante notar uma visão parecida como a de J. Moltmann sobre a imanência de Deus no mundo: "O Deus criador do céu e da terra está presente em cada uma de suas criaturas e na comunhão da criação através de seu Espírito cósmico" (MOLTMANN, 1993, p. 33. Em outra passagem, ele diz que "Deus também toma parte no destino da sua própria criação. Através do Espírito, ele sofre junto as dores da sua criação. No seu Espírito, ele experimenta as destruições que nela acontecem." (cf. p. 148).

Por sua vez, a dimensão cósmica mostra que tudo o que é humano e divino também se relaciona com o mundo, entrando dentro da dinâmica espaço-temporal, fazendo relação com a matéria e a energia do mundo. O ponto de partida, do qual nasce toda percepção e compreensão, é sempre situado no mundo. Ainda que se fale de realidades sobrenaturais, transcendentais ou a-cósmicas, parte-se sempre do mundo no qual se vive.

Pode-se concluir que este princípio revela uma relação intrínseca de diferentes dimensões, porém, formando uma unidade que se faz presente em toda a realidade. Panikkar oferece, portanto, um conceito rico e inspirador que serve à análise da teologia de Boff.

### **A teologia de Leonardo Boff no paradigma ecológico: articulação entre libertação e diálogo**

A produção teológica de Leonardo Boff a partir do *paradigma ecológico*, especialmente, oferece diversas formulações antropológicas, cosmológicas e teológicas, em seus diversos tratados, que abrem o diálogo e mantêm a direção libertadora, pois se compreende numa perspectiva da *dialogação* inter-relacional *teoantropocósmica*. Por pretender o encontro e a integração de tudo e todos, ela se expressa como TdL e TdPR, propicia perspectivas em nível dialogal e libertador.

Sua mística, hoje, se defronta com a Terra e tudo que com ela interage, especialmente os pobres, que gritam por vida ao Senhor da Vida. Percebe a sabedoria e a ação do *Logos* presente desde o *Big-bang*, num crescente processo de se fazer consciente até chegar ao ser humano. E mais ainda: como Verbo que se encarna e, como Espírito, que tudo habita, inspirando o cuidado, a compaixão pela Vida.

A mística pode gerar uma práxis transformadora. Inicialmente, era uma práxis libertadora que se concentrava na luta contra a opressão e de tudo que produzia injustiça e miséria. A mística e a práxis provocavam a inteligência da fé a responder a essa realidade desafiante, interpretando-a à luz de Deus, dialogando com a tradição e a Escritura. Mas, hoje, a mística, a práxis e a teologia, que surgem no horizonte *ecológico*, mantendo-se fiéis a essa caminhada, ganham uma dimensão cósmica:

salvaguardar a vida ameaçada do planeta, libertar os que mais sofrem e produzir uma efetiva fraternidade.

Como formulação hermenêutica (a produção teológica propriamente dita), nascida da realidade (o defrontar-se espiritual e analítico com a dramática situação do pobre e da Terra), a teologia *teoantropocósmica*, sintetizando-a de forma simplificada, fundamenta-se numa cosmologia, numa antropologia e numa concepção de Deus (em sentido amplo, incluindo em seu conceito a Trindade e as pessoas trinitárias: Pai-criador, Cristo Cósmico e Ubiquidade do Espírito), que propugna por libertação e diálogo.

O mundo, especialmente a Terra, é um "superorganismo vivo" que revela e se expressa como "sacramento" do Criador: a relação, a fraternidade e a solidariedade cósmicas, o movimento-dança evolutivo e sua diversidade e biodiversidade. Essa realidade revela uma teologia da criação em íntimo diálogo com as ciências que, a partir dessa realidade observada e conhecida, criticamente, pergunta pelo sentido, por Deus, pelo papel do ser humano, sua missão e responsabilidade, sua natureza e história (*demens* e *sapiens*), a compreensão da dinâmica de sua vida e morte, e a práxis que pode e deve nascer nesta e desta reflexão.

A visão de ser humano reafirmada na teologia *teoantropocósmica* é coerente com a nova cosmologia. O ser humano é "nó de relações", em todas as direções: o outro, a natureza e Deus. Se antes (TdL até 1990/93) se avançou enormemente com a compreensão de que o pobre é "teofania" e "cristofania", essa mesma compreensão permanece vivamente e se amplia com a compreensão de que a Terra, o Cosmos também são "teofania", "cristofania cósmica", expressão sacramental, manifestação de Deus, da comunhão, da "Trindade cósmica". Articula o grito da Terra e o grito dos pobres.

Este ser humano é sexuado e revela dois modos humanos de ser no mundo, duas maneiras inteiras de ser inacabado. A própria sexualidade é expressão e "responsável pela biodiversidade da natureza" (BOFF, 2003, p. 205). Produz a troca, a partilha, "daí surgem laços de sinergia, cooperação e convivência, o que reforça a lei básica do processo evolucionário, que é exatamente a pan-relacionalidade de

todos com todos" (ibid.).<sup>4</sup> E é na articulação do feminino e do masculino, portanto, das diferenças, mais do que pensar em apenas dois gêneros, que a vida humana avança em qualidade: "na combinação de ambos aparece a vida em sua dinâmica, em sua ternura e em seu vigor." (BOFF, 1976, p. 211). A natureza mostra que o encontro não elimina a diferença e ambos dinamizam a vida.

Assim, compreende-se também Deus a partir do conceito *panenteísmo*: diferença e diálogo, uma unidade plural, Deus é Trindade e, por isso, é comunhão *teoantropocósmica*. Ele está em tudo, mas "tudo" não é Deus. Ele se faz presente na criação e no ser humano.

Do ponto de vista da teologia cristã, e esse é o lugar epistêmico, religioso, social e político de Leonardo Boff, a fé trinitária foi possível porque assim Deus se revelou na pessoa de Jesus. Leonardo diz que "Jesus foi contemplado (ungido) para ser o Filho de Deus encarnado. [...] [O Filho] se acercou com amor e simpatia pelo ser humano e o assumiu. A nossa humanidade começou a pertencer ao Filho que então se humanizou ou se encarnou." (BOFF, 2008, p. 160). Essa visão parte do "Verbo", do "Filho", é uma concepção descendente. Do ponto de vista antropológico (ascendente), Leonardo Boff diz que o ser humano é "um projeto infinito e capaz de total abertura a Deus. Jesus se abriu de forma tão radical ao Filho que se identificou com ele. Ele se sente o Filho ao chamar Deus de Abba-Pai de bondade" (ibid.).

Essa visão cristológica leva a implicações antropológicas e teológicas importantes, especialmente em relação à TdPR e suscita nova práxis: "se Jesus se divinizou no Filho e se o Filho se humanizou em Jesus, e esse Jesus é em tudo igual a nós, significa então que ser Filho humanado e homem divinizado está dentro das possibilidades da humanidade." (BOFF, 2008, p. 160). É uma concepção teologicamente aberta ao diálogo e, ao mesmo tempo, produtora de uma práxis dialógica.

Num contexto de volta a diversas formas de colonialidade, de negacionismo e fundamentalismo, essa visão é integradora e capaz de oferecer um horizonte de encontro entre ser humano, o divino e a natureza.

---

<sup>4</sup> Leonardo diz que "a vida é tecida de cooperação, trocas, de simbioses, muito mais do que de luta [...]. A sexualidade é o evento biológico onde esta lei universal da evolução se mostra mais explicitamente." (BOFF, 2002, p. 31).

## Conclusão

Sob a ótica da “comunidade determinada” dos teólogos, que a partir do início dos anos de 1990 foram incluindo a perspectiva do paradigma ecológico em suas teologias, pode-se avaliar o papel e o lugar de Leonardo Boff. Ele se situa na fronteira da TdL, ou seja, inaugura no *paradigma ecológico* uma mudança, que lhe transforma a perspectiva teológica. Inicialmente, houve até rejeição e incompreensão. Daí, começa a integrar a “comunidade determinada” dos teólogos da TdPR, especialmente, pelos teólogos da ASETT/EATWOT (Associação dos teólogos do terceiro mundo). Suas posições teológicas, portanto, possibilitam afirmar que a teologia *teoantropocósmica* é Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso, ou seja, é *Teologia pluralista da libertação*, reconhecida pelas respectivas comunidades teológicas, continuando a sofrer rejeição por aqueles que não aceitam a TdL – inclusive por pastores católicos que anunciaram o seu ocaso e que, paradoxalmente, combatem o um defunto que está bem vivo e atuante – e também aqueles que temem o pluralismo, simplificando-o como relativismo.

A teologia *teoantropocósmica* revela o encontro pericorético de Deus, ser humano e cosmos e, como uma teologia *pluralista inclusiva teoantropocósmica*, situada epistêmica e socialmente como teologia cristã, articula TdL e TdPR, e abre grandes perspectivas praxísticas de libertação e de diálogo inter-religioso, de críticas às diversas formas de colonialidade. Assim, responde ao desafio de pensar o cristianismo e as religiões diante do desafio do diálogo, que contribui para que a libertação e a práxis libertadora construam novas formas de relação eco-humana.

## Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e ecologia**: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación**. Madrid: Trotta. p. 79-113.

BOFF, Clodovis. **Teologia e Prática**. Teologia do político e suas mediações. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.



BOFF, Leonardo. A nova consciência. In: MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 9-118.

BOFF, Leonardo. Masculino/Feminino: o que é ser humano? SOTER (Org.). **Gênero e teologia**: interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003. p. 203-216.

BOFF, Leonardo. **O Cristo cósmico**: a busca da Unidade do Todo na Ciência e na Religião. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

MOLTMANN, Jurgen. **Deus na criação**, Doutrina ecológica da Criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

PANIKKAR, Raimon. **La intuición cosmoteándrica**. Las tres dimensiones de la realidad. Madrid: Trotta, 1999.

PANIKKAR, Raimon. La vision cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milênio. **Selecciones de Teología**, Barcelona, v. 32, n. 125, p. 63-72, jan./mar. 1993.



**61. A IGREJA NO E COM O MUNDO:  
PONTOS CONSONANTES ENTRE OS PAPAS SÃO JOÃO XXIII E FRANCISCO**

*THE CHURCH IN AND WITH THE WORLD:  
CONSONING POINTS BETWEEN THE POPES SÃO JOÃO XXIII AND FRANCISCO*

*Rodrigo Souza da Silva<sup>1</sup>*

GT Teologia(s) da Libertação

**Resumo**

A Igreja não é uma instituição fora ou muito menos paralela ao mundo. A filosofia grega, com sua visão dicotômica, influenciou e tem influenciado o agir cristão. Para muitos, há somente uma possibilidade de ser cristão, ser desvinculado das coisas do mundo. Essa postura marca, de maneira negativa, o agir eclesial. Nesse sentido, a Igreja não tem “obrigação e ou dever” de dizer algo relacionado como por exemplo à natureza, à política etc. Fazendo um contraponto entre o Concílio Vaticano II e o Papa Francisco, o presente estudo quer apresentar alguns apontamentos mostrando que a Igreja não é uma instituição que deve existir fora e ou paralela à realidade. Para tanto, quem era São João XXIII? Quais foram as motivações para se convocar o Concílio? Como estava a Igreja na época? O que tem em comum entre São João XXIII e o Papa Francisco? Seguiremos a seguinte ordem. A convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II: A) João XXIII – o Papa da transição; B) Alguns princípios do Concílio Ecumênico Vaticano II; D) Desafios iniciais do Concílio; Constituição pastoral *Gaudium Et Spes*; Provocações do Magistério do Papa Francisco: A) O Papa Francisco: A Igreja que inicia processos; B) O sonho do Papa Francisco. Os resultados comprovam e sustentam o tema pesquisado. Percebemos que entre João XXIII e Francisco existem pontos transversais como por exemplo, comunhão, Sinodalidade, Igreja em saída que, perpassando todos os seus sonhos, desejos e escritos nos apresentam uma proposta de caminho cuja base é o diálogo e a comunhão.

Palavras-chave: Concílio Ecumênico Vaticano II. Sinodalidade. Diálogo. João XX. Francisco.

**Abstract**

The Church is not an institution outside or even less parallel to the world. Greek philosophy, with its dichotomous vision, influenced and has influenced Christian action. For many, there is only one possibility to be a Christian, to be detached from the things of the world. This posture negatively marks ecclesial action. In this sense, the Church has no “obligation and/or duty” to say something related, for example, to nature, politics, etc. Making a counterpoint between the Second Vatican Council and

---

<sup>1</sup> Especialista em Teologia Pastoral (FAJE)  
Mestrando em Teologia. FAJE.

Pope Francis, this study wants to present some notes showing that the Church is not an institution that should exist outside and or parallel to reality. Therefore, who was Saint John XXIII? What were the reasons for convoking the Council? How was the Church at the time? What do Saint John XXIII and Pope Francis have in common? We will follow the following order. The convocation of the Second Vatican Ecumenical Council: A) John XXIII – the Pope of transition; B) Some principles of the Second Vatican Ecumenical Council; D) Initial challenges of the Council; Pastoral Constitution *Gaudium Et Spes*; Provocations of the Magisterium of Pope Francis: A) Pope Francis: The Church that initiates processes; B) The dream of Pope Francis. The results confirm and support the researched theme. We realized that between John XXIII and Francis there are transversal points, such as communion, Synodality, Church on the way out, which, running through all their dreams, desires and writings, present us with a proposal for a path based on dialogue and communion.

Keywords: Second Vatican Ecumenical Council. Synodality. Dialogue. John XX. Francisco.

## Introdução

A Igreja não é uma instituição fora ou muito menos paralela ao mundo. A filosofia grega, com sua visão dicotômica, influenciou e tem influenciado o agir cristão. Para muitos, há somente uma possibilidade de ser cristão, ser desvinculado das coisas do mundo. Essa postura marca, de maneira negativa, o agir eclesial. Fazendo um contraponto entre São João XXIII e Francisco, o presente estudo quer apresentar alguns apontamentos mostrando que a Igreja não é uma instituição que deve existir fora e ou paralela à realidade.

Para tanto, quem era São João XXIII? Quais foram as motivações para se convocar o Concílio? Como estava a Igreja na época? O que tem em comum entre São João XXIII e o Papa Francisco?

Utilizando o método do levantamento de pesquisa bibliográfica, faremos uma abordagem a partir de textos de J. O. Beozo, de J. Comblain e da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* para falarmos sobre São João XXIII, da convocação e algumas intuições do Concílio e dos textos de Francisco *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si e Fratelli Tutti* e de Roberto Repole para falarmos sobre os pontos chaves do pensamento de Francisco assim como de sua eclesiologia.

Afim de trabalharmos os pontos consonantes entre São João XIII e de Francisco, seguiremos a seguinte ordem. A **convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II**: A) São João XXIII – o Papa da transição; B) Alguns princípios do Concílio

Ecumênico Vaticano II; D) Desafios iniciais do Concílio; **Constituição pastoral Gaudium Et Spes; Provoações do Magistério do Papa Francisco:** A) O Papa Francisco: A Igreja que inicia processos; B) O sonho do Papa Francisco.

### **Convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II**

Completando cem dias de seu pontificado, João XXIII convocou o Concílio Vaticano II no dia 11 de outubro de 1962 o qual foi encerrado por Paulo VI no dia 8 de dezembro de 1965. Em linhas gerais, o Concílio, deveria apresentar às pessoas do nosso tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus, de tal forma que elas pudessem compreendê-la e abraçá-la espontaneamente. João XXIII fomentava a dinâmica da "Igreja em Saída". Assim, convocando o mundo para um grande Concílio, era desejo de João XXIII dialogar com a sociedade acadêmica, com os intelectuais e com a ciência.

### **Alguns princípios do Concílio Ecumênico Vaticano II**

Aggiornamento. A palavra italiana que quer dizer colocar-se em dia, atualizar-se, marcou fortemente o espírito do Concílio. Essa postura provocou vários sentimentos como por exemplo indignação, medo, esperança.

Vaticano II foi um Concílio pastoral-eclesiológico. Ele nos oferece duas Constituições sobre a Igreja. A primeira é dogmática e se denomina *Lumen Gentium* (Luz dos Povos), que nos apresenta ensinamentos sobre o que a Igreja é e sua missão. A segunda é pastoral e se chama *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), que nos fala a respeito da Igreja no mundo de hoje.

### **Desafios iniciais do Concílio**

Alguns desafios se fizeram presentes tais como dificuldades relacionadas à: aceitação ou não do pensamento de João XXIII; polarização europeia; de envolvimento das pessoas no processo de preparação devido as distâncias geográficas e de contato com as informações. Outras situações por sua vez,

influenciaram de forma negativa como por exemplo as dificuldades que as comissões tiveram em compreender de fato o que o Papa estava querendo e propondo e de se chegar a um denominador comum. João XXIII permanecia incansável no seu objetivo e, por várias vezes, comparava o Concílio com o nascer da primavera. Frente às desilusões e dificuldades, os textos aos poucos foram tomando forma. Nascia o compêndio do Vaticano II com suas constituições, decretos e declarações. Neste estudo desejamos nos apropriar da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

### **Constituição pastoral *Gaudium et Spes***

A Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) nos fala a respeito da Igreja no mundo de hoje. João XXIII não estava preocupado em definir verdades. O problema estava na recepção da doutrina." (COMBLIN, n. 125, p. 2-10). Essa adaptação é uma questão pastoral.

Por sua vez, a constituição pastoral parte do sentido da fé (*sensus fidei*) do povo de Deus. Ela utiliza o método indutivo e não o dedutivo. É todo um estilo novo de Igreja. O Vaticano II abriu-se à dimensão das realidades temporais utilizando de uma linguagem do povo da Bíblia, a linguagem simbólica. A literatura simbólica não está preocupada em explicar as coisas, mas sim, em inspirar. Inspirar novos pensamentos e posturas.

### **Provocações do Magistério do Papa Francisco**

#### **O Papa Francisco: A Igreja que inicia processos**

Em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco apresenta quais seriam os pontos cardeais de seu pontificado. (FRANCISCO, 2013, p. 131 - 137. EG 222 - 237). O tempo é superior ao espaço; a unidade prevalece sobre o conflito; a realidade é mais importante do que a ideia; o todo é superior à parte

Em seu livro "*O sonho de uma Igreja evangélica. A eclesiologia do Papa Francisco*" de Roberto Repole, o autor inicia sua pesquisa afirmando que Francisco

se utiliza da metáfora sonho para apresentar seu projeto de uma Igreja que inicia processos com o intuito de uma nova fase de recepção do Concílio Vaticano II.

Qual seria a originalidade e o centro da eclesiologia de Francisco? Uma Igreja em saída missionária. Tal originalidade não significa começar do marco zero. Já existe um caminho percorrido como por exemplo o documento conciliar *Ad Gentes e Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI. Nesta perspectiva, a missão passa pela conversão pastoral e pelo protagonismo dos leigos/as tendo em vista o **objeto** que é o Evangelho da Misericórdia, o **sujeito** que são todos os leigos/as e o **estilo** que se realiza na relação de pessoa a pessoa.

### O sonho do Papa Francisco

Na *Evangelii Gaudium*, encontramos o texto que diz “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo” (FRANCISCO, 2013, p. 107. EG 176). Com esta afirmativa, Francisco quer dizer que os temas evangelização e dimensão social devem andar juntos. Para tanto, é necessário repensar o modelo econômico atual.

Na sua carta encíclica *Fratelli Tutti* Francisco diz que é possível um caminho na prática do amor cujo nome se chama fraternidade. A partir deste princípio, ele nos convida a ultrapassar as barreiras do espaço reafirmando que o tempo é superior a ele. Assim, Francisco traz à tona uma provocação bíblica a partir do texto do bom samaritano afirmando ser o mesmo uma figura que representa uma atitude paradigmática.

Na carta Encíclica *Laudato Si* a mensagem central é “tudo está conectado”. Alguns temas chave. Ecologia ambiental; Ecologia cultural; Ecologia da vida cotidiana ou urbana; conversão ecológica. Frente à crise ecológica, se faz necessária uma profunda conversão interior afim de pensar globalmente e agir localmente.

### Conclusão

Francisco, a partir da teologia do povo na Argentina, tem os primeiros contatos com o Concílio Ecumênico Vaticano II. Para Ele, a Igreja não deve caminhar fora ou paralela ao mundo. Pelo contrário, ela está no e com o mundo.

Assim, percebemos que entre João XXIII e Francisco existem pontos de consonância como por exemplo o tema da comunhão, da Sinodalidade, da Igreja em saída dentre outros que perpassam todos os seus sonhos, desejos e escritos. João XXIII percebeu que a Igreja tinha que dialogar com a sociedade. Ela não deveria apenas apresentar as verdades, mas deveria preocupar se essas verdades estavam sendo assimiladas. Francisco, tem a mesma preocupação. Basta citar a carta encíclica *Laudato Sí*. Nela percebemos o quanto Francisco utiliza termos técnicos para falar da casa comum e de seu cuidado. Ambos se utilizam da dinâmica indutiva frente à grande missão da Igreja que é evangelizar.

Assim como João XXIII, Francisco traz consigo o desejo de uma Igreja no e com o mundo. Afirma Francisco “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (FRANCISCO, 2013, p. 36. EG 49).

Ora, como lidar com a forte tendência à polarização? Penso que Tanto João XXIII quanto Francisco nos apresentam uma proposta de caminho, a sinodalidade. A sua base é o diálogo e a comunhão. Eis o fundamento da eclesiologia de ambos os papas. Deus é trindade. Deus é comunhão de pessoas. A Santíssima Trindade é diálogo.

A evangelização, a partir desses princípios acima mencionados, necessita de uma pastoral que seja ao mesmo tempo, voltada para aqueles/as que são batizados/as e que participam da Igreja, para aqueles/as que são batizados/as mas que não participam frequentemente da Igreja e, por fim, para aqueles/as que não conhecem Jesus Cristo e que até mesmo O recusam.

## Referências

BEOZZO, José Oscar. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória, n. 243, p. 3-12. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/o-concilio-vaticano-ii-etapa-preparatoria/>. Acesso em: 30/06/2021.

COMBLIN, José. Vaticano II ontem e hoje. *Revista Vida Pastoral*, n. 125, p. 2-10. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje/>. Acesso em: 30/06/2021.



CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes: Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje*. 29 ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCISCO, papa. *Carta encíclica Fratelli Tutti – Sobre a fraternidade e a amizade social*. Brasília: Ed. CNBB, 2020.

\_\_\_\_\_. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium – A alegria do Evangelho*. Brasília: Ed. CNBB, 2013.

\_\_\_\_\_. *Carta encíclica Laudato Si. Louvado sejas*. Brasília: Ed. CNBB, 2015.

REPOLE, Roberto. *O sonho de uma Igreja evangélica: a eclesiologia do Papa Francisco*. Brasília, Edições CNBB, 2018.



## 62. A LIBERDADE DE JESUS: FUNDAMENTO DE SUA PERSONALIDADE ALTRUÍSTA<sup>1</sup>

*JESUS' FREEDOM: FOUNDATION OF HIS SELFLESS PERSONALITY*

*Rossivan Lopes da Costa<sup>2</sup>*

GT Teologia(s) da Libertação

### **Resumo**

O presente artigo ocupa-se com a questão da liberdade de Jesus como alicerce de sua personalidade altruísta. Como dom gratuito do Pai, tal liberdade permitiu a Jesus agir com autoridade e coerência, de tal forma que atraía existencialmente boa parte dos que o escutavam. Nosso objetivo aqui, pois, é analisar a liberdade de Jesus como fundamento de sua personalidade consistente e holística, a qual impactou consideravelmente a nossa história. Para tal intento, seguimos o seguinte trajeto: primeiro, esboçamos uma exposição da etimologia do vocábulo liberdade no grego, e sua relação com a expressão "autoridade" nos Evangelhos; por fim, expendemos como a personalidade de Jesus pode ser fonte de uma personificação humana a serviço da inclusão e do bem comum. Percebemos que a espontaneidade com a qual atuou Jesus, fê-lo livre de um personalismo estéril. Isto permite-nos concluir que seu caráter sólido tornou-se paradigma para todo ser humano que, evitando a fragmentação de sua identidade, pretende trilhar um horizonte de altruísmo e responsabilidade.

Palavras-chave: Jesus de Nazaré; liberdade; personalidade; altruísmo

### **Abstract**

This article deals with the question of Jesus' freedom as the foundation of his consistent and selfless personality. As a gift of the Father, such freedom allowed Jesus to act with authority and consistency, in such a way that he existentially attracted a large part of those who listened to him, while at the same time arousing fear and envy in the theocratic leaders, to the point of persecuting him. until his death on the cross. Our objective here, then, is to analyze the freedom of Jesus as the foundation of his robust, captivating, and holistic personality, which has had a considerable impact on our history. For this purpose, we will follow the following path: first, we will outline an exposition of the etymology of the word freedom in Greek – according to Gonzáles Faus, and its relationship with the expression "authority" in the Gospels; finally, we will explain how the personality of Jesus, the result of his loving fidelity to the Father, can be the source of a human personification in the service of inclusion and the common good. We realized that the spontaneity that Jesus acted freed him from a sterile personalism. This allows us to conclude that its solid and transparent character has become a paradigm for every human being who, avoiding

---

<sup>1</sup> Entendemos por altruísmo o que expressa o Dicionário: "Ausência de egoísmo, abnegação. Atitude que visa o bem-estar do próximo, não tendo em consideração interesses particulares. Ato de amar o próximo sem esperar nada em troca" (DICIONÁRIO, 2021).

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia (FAJE) (Bolsista do CNPq)

the fragmentation of his identity, intends to tread a horizon of altruism and responsibility.

Keywords: Jesus of Nazareth; freedom; personality; altruism.

## Introdução

Diante de um personagem histórico tão influente para a nossa sociedade como Jesus de Nazaré, um judeu do século I, várias abordagens epistemológicas podem ser elaboradas sobre sua personalidade<sup>3</sup>. Aqui, através da Teologia, pretendemos enveredar-nos pela linha de pesquisa da cristologia contemporânea, com um olhar focal para a dimensão do Jesus histórico.

Nesta perspectiva, trataremos de considerar neste trabalho a temática da liberdade de Jesus, como fundamento de sua personalidade; uma personalidade altruísta e holística, capaz de impactar consideravelmente a trajetória de uma boa parte da humanidade. Com sua maneira simples e humana de cativar as pessoas, Jesus foi, aos poucos, manifestando sua experiência de Filho muito amado pelo Pai. Este amor o fez olhar com gratuidade e compaixão a todos os que viviam escravos de uma estrutura de poder desumano.

### **“Liberdade” e “autoridade” sobre Jesus nos Evangelhos: uma etimologia comum?**

Para falarmos da liberdade de Jesus de Nazaré, enquanto fundamento de uma personalidade consistente, holística e altruísta, podemos analisar um pouco a etimologia da palavra liberdade no grego.

---

<sup>3</sup> Neste texto, trabalharemos o conceito de personalidade que vem da psicologia, segundo o entendimento do padre e psicólogo belga, Joseph Nuttin (1909-1988). Explica ele: “(...) no que concerne ao aspecto dinâmico da personalidade, a antiga psicologia introspecionista [fundamentava-se] sobre a *atividade voluntária e o esforço consciente finalizado* (...). O estudo da atividade voluntária destacava o dinamismo psíquico como proveniente do *conhecimento*, a saber, do conhecimento do fim e dos meios (...). [Já] os sistemas de psicologia do profundo preocuparam-se, especialmente, com os mecanismos e dinamismos não racionais, isto é, com as necessidades e os instintos psicológicos e inconscientes” (NUTTIN, 1972, p. 245). Indo além da “psicologia antiga” ou das “novas psicologias”, Nuttin pretende trabalhar um conceito de personalidade aberto, a partir do que ele denomina “(...) concepção espiritualista da *liberdade dos atos humanos* (...)” (Idem, p. 200). É no sentido de uma personalidade aberta ou integral que falamos aqui da *personalidade de Jesus*. Uma personalidade formada pelos elementos do humano e do transcendente; do biológico, do mental e do espiritual.

Segundo o jesuíta espanhol José I. González Faus<sup>4</sup>, a origem da expressão "liberdade", nos Evangelhos, vem da língua grega, e está em íntima consonância com uma outra expressão bíblica: "autoridade". Para ele, "a palavra *eksousia* (...) em grego significa liberdade e autoridade. O Novo Testamento a usa com ambos os significados (...)" (GONZÁLEZ FAUS, 2010, p. 12).

Percebemos, então, por conseguinte, o quanto a autoridade do Nazareno tem uma relação muito íntima com sua liberdade. Como Filho do *Abbá*, ou seja, do Pai, Jesus, homem de expressiva espontaneidade, trazia em si uma forma de se relacionar com as pessoas, sem se deixar manipular por seus discursos ou atitudes dúbias, revelando sempre uma coerência ímpar em seu comportamento. Isto acontecia porque o Filho de Maria, a partir de sua liberdade, recebida como dom gratuito de Deus, teve sua identidade forjada no fogo do amor trinitário.

Em sua vida de peregrino do Reino de Deus, se de um lado Jesus usava sua naturalidade para cativar os pobres, doentes e pecadores, de outro lado sentia-se livre para censurar as posturas discriminatórias dos que usavam a religião somente em benefício próprio. Com efeito, "(...) Jesus chama a atenção por uma liberdade que é fonte de sua autoridade, não fala nem atua segundo os clichês oficiais, mas segundo sua experiência da vontade de Deus" (GONZÁLEZ FAUS, 2010, p. 12).

De fato, a parresia com que Jesus movia-se entre seus adversários, sem cair em suas armadilhas, revela sua maturidade de fé. Enquanto um homem que estava sempre disposto a escutar o Pai (Cf. Mc 1,35; Lc 6,12), conforme as moções do Espírito, Jesus aprendia com ele a ser um ser humano livre, capaz de discernir entre o bem e o mal, e a optar decisivamente pelo bem. De certo modo, "(...) existe uma palavra que o define: 'autoridade'. Marcos usa para caracterizar a opinião dos ouvintes de Jesus: 'Eles se maravilhavam com sua doutrina, porque ele os ensinou como quem tem autoridade, e não como os sábios' (Mc 1,22; cf. Mc 7,29) (...)" (DUQUOC<sup>5</sup>, 1976, p. 28).

Sempre em sintonia com os valores do Reino de misericórdia e justiça que veio anunciar, o Filho do homem ensinava a todos e a todas que eram seres humanos

---

<sup>4</sup> Autor de importantes livros, atualmente González Faus é responsável acadêmico do Centro de Estudos "Cristianismo e Justiça", de Barcelona.

<sup>5</sup> Christian Duquoc (1926-2008), presbítero dominicano francês, foi teólogo, cristólogo e professor em Lion.

portadores de um valor inestimável. Conscientizava-os em todos os sentidos de que eram, indubitavelmente, amados e acolhidos pelo único e verdadeiro Senhor de tudo o que era criado, e que este Senhor havia colocado em cada pessoa seu Espírito de sabedoria e sobriedade. Nesse sentido, “a atuação libertadora de Jesus é instituição de liberdade. Admite conclusões ‘a posteriori’ para os plenos poderes de sua liberdade” (PESCH<sup>6</sup>, 1973, p. 339).

Convicto que o atributo da liberdade não existe em si mesmo, mas sempre na pessoa e na sua história concreta, Jesus tinha uma maneira única de agir. Agia de forma tal que sua presença instigava, desde dentro, os irmãos e irmãs a se perceberem agentes ativos de um projeto de vida, onde a alteridade<sup>7</sup> fosse o pilar central de uma comunidade libertada e libertadora de todos os males.

### **Jesus, uma liberdade a serviço da personalização humana**

Diante das relações que Jesus estabeleceu com seus conterrâneos, aos poucos eles foram notando em Jesus um jeito diferente em sua comunicação com Deus. Conforme o Galileu ia falando de Deus, como um Pai generoso que por seu Espírito havia doado vida e liberdade em abundância para todos, sem distinção alguma, observavam que suas palavras eram coerentes com suas ações. Curando cegos e leprosos, partilhando o pão com publicanos e pecadores, e sendo solidário com os mais pobres, Jesus conseguia inculcar em seus ouvintes um desejo profundo de viver sua humanidade livre. De maneira alguma seus discípulos deviam permitir que preconceitos e discriminações, que descaracterizavam a imagem original que receberam de Deus, fossem instalados em suas estruturas mentais. Deviam, olhando para a vida de seu Mestre, e entregues à oração contemplativa, perceberem-se portadores de uma indelével dignidade.

---

<sup>6</sup> Rudolf J. Pesch (1936-2011), teólogo alemão com Doutorado em Bíblia, foi o primeiro leigo casado a ser professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Frankfurt, no ano de 1970.

<sup>7</sup> Trabalharemos aqui com o conceito de alteridade extraído da filosofia de Emmanuel Lévinas, que nos interpela a um compromisso objetivo com o outro que sofre: Diz o filósofo: “(...) É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, em poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro” (LEVINAS *apud* CARVALHO, 2013, p. 329).

Desta forma, perante Deus e os irmãos, "(...) provocador e autor da liberdade, viveu [Jesus] como homem livre" (PESCH, 1973, p. 339). Homem livre que, tomado pela compaixão, dom do Pai e tarefa sua, olhou para os últimos com compaixão. Jesus sabia que o conceito do Deus misericordioso que os judeus traziam da Lei e dos Profetas era uma realidade, não obstante a visão de um Deus que também era severo (Cf. Os 11,1ss).

Mas, na prática, como ele, ao iniciar seu ministério na Galileia, encontrou a concepção de Deus e a vivência religiosa de seu tempo? A religião, na qual ele nasceu, em geral, era mais incluyente ou excluyente? De que forma Jesus se comportava frente aos líderes e às estruturas teocráticas<sup>8</sup> que oprimiam o povo judaico?

"(...) Embora fosse um judeu piedoso, (...) alguém totalmente inserido e fiel à história e à tradição de seu povo, (...) [Jesus] agia de uma maneira que revelava uma sadia distância e uma radical liberdade com relação a tudo o que fosse criação e construção humana" (BINGEMER<sup>9</sup>, 2008, p. 31).

Esta "radical liberdade" era, sem dúvida, umas das características mais marcantes da personalidade do Jesus histórico. Do modo como se aproximava dos marginalizados, e do jeito como confrontava, com argumentos da Lei e dos Profetas, seus opositores, Jesus demonstrava não ter medo deles. Ao contrário, posicionava-se de forma contundente e bastante convincente em sua maneira ousada de interpretar as Escrituras. Sua coragem surpreendia a todos por confrontar as instituições vigentes, convicto de que era ao Pai que devia primeiramente a obediência.

Precisamente, quais eram as principais instituições religiosas de Israel contra as quais Jesus manteve uma posição crítica e confrontadora? "(...) Há quatro instituições (...) diante das quais a personalidade<sup>10</sup> de Jesus se revela de maneira

<sup>8</sup> *Teocracia* é um sistema de governo em que seus líderes assumem, tanto o poder político quanto o religioso para governarem. Os dois tipos de poder caminham entrelaçados, oferecendo as bases ideológicas que mantêm uma estrutura na qual se compreende que *os homens governam em nome de Deus*.

<sup>9</sup> Maria Clara L. BINGEMER, natural do Rio de Janeiro, é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente, é professora associada do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

<sup>10</sup> Ao nos referir à personalidade de Jesus, não queremos apresentá-lo como alguém personalista. Compreendemos que o personalismo não fez parte de sua vida, uma vez que os Evangelhos revelam

original e desafiante, deixando aparecer e brilhar sua transcendental liberdade: a lei, a família, o templo e o sacerdócio (...)” (BINGEMER, 2008, p. 31).

Parece-nos que foi contra toda uma estrutura burocrática e desonesta que Jesus se insurgiu. Repleto do Espírito Santo, ele, de forma paciente e sábia, foi aos poucos colocando na mente de seus ouvintes ideias inovadoras. Eram pensamentos e atitudes criativas de alguém que, movido por um desejo intenso de libertação, almejava abrir os olhos dos que viviam na escuridão da subserviência alienante. De fato, a personalidade de Jesus revelou um ser humano que tinha uma empatia além do comum. Muitos, vendo a autoridade com que falava e os milagres que realizava, afirmavam: “Ele fez tudo bem; faz tanto os surdos ouvirem como os mudos falarem” (Mc 7,37).

Bingemer prossegue: “(...) Ao examinarmos sua relação com estas instituições tão presentes em seu tempo, poderemos penetrar em algo dessa personalidade fascinante de Jesus de Nazaré” (BINGEMER, 2008, p. 31). Realmente, observando a história antes e depois de Jesus, notamos que poucas foram as personalidades que influenciaram tanto o modo de vida de uma grande parte da humanidade. A rotina simples que vivia, o lugar e a família de onde tinha saído aquele judeu, e sua pouca formação na Lei judaica, despertavam a curiosidade de todos, em especial, de seus adversários.

“Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E as suas irmãs não estão aqui entre nós? E estavam chocados por sua causa” (Mc 6,3). Os próprios parentes de Jesus sentiam-se confusos em relação à sua identidade. Com todo o rebuliço que Jesus causava, as pessoas, paulatinamente, iam se deixando atrair por sua personalidade transparente, a qual os instigava a não quererem acolher uma identidade fragmentada, mas sim uma identidade integradora. Uns se aproximavam dele para aprender, com boa vontade, o que ele ensinava sobre Deus. Outros achegavam-se por mera curiosidade. Os de coração endurecido, vendo Jesus cativar cada vez mais os pobres, doentes e afastados, tomados possivelmente pela inveja, queriam destruí-lo (Cf. Mc 3,6).

---

claramente diversas oportunidades em que Jesus pediu aos curados o sigilo do milagre, ou fugiu dos beneficiados com suas obras para evitar o perigo de uma compreensão equivocada acerca do tipo de seu messianismo (Cf. Mc 1,36-38; 3,11-12; 8,30; Mt 8,4; Lc 8,56; Jo 6,15). É típico do Nazareno combater o sensacionalismo (Cf. Mt 11,29).



Fazendo-se irmão de todos, sobretudo dos últimos, o Filho do Homem, usando de uma empatia sincera e responsável, mostrava às pessoas que viver era a coisa mais bela do mundo. A paixão com que Jesus abraçava a sua vida e a dos excluídos, encantava os que lhe acompanhavam. Com sua liberdade e espontaneidade, indicava que seu Pai não estava contente com tanta dor, sofrimento e desintegração de si mesmos. O que o Pai do céu mais desejava para todos, sem exceção, era um Reino onde não existisse nem pobres nem ricos, nem brancos nem negros, mas simplesmente irmãos e irmãs que se apoiavam na solidariedade mútua. Assim, unido sempre ao Pai no Espírito, "Jesus viveu pela terra com as entranhas comovidas pela dor dos homens. Essas entranhas comovidas são a fonte da liberdade e da autoridade com que atua" (GONZÁLEZ FAUS, 2010, p. 12).

Sua existência era permeada por contínuos gestos de gratuidade. Compreendia que tudo recebera generosamente de Deus, inclusive o coração misericordioso. Como resposta ao Pai, oferecia hospitalidade a todos que precisavam ser acolhidos e amparados em sua indigência. Agia com notável liberalidade, ao compreender que seu Deus havia disponibilizado toda a criação para que seus filhos e filhas tivessem mais que o necessário, a fim de partilharem uns com os outros os dons que gratuitamente tinham recebido.

## **Conclusão**

Neste nosso trabalho procuramos mostrar, em linhas gerais, como a liberdade de Jesus de Nazaré foi o fundamento de sua personalidade humana e transcendental. Notamos que, etimologicamente, liberdade e autoridade, em grego, possuem a mesma palavra: *eksousia*; sendo a primeira, na vida do galileu, alicerce da segunda. Desta feita, tendo como base a experiência de Filho amado gratuitamente por seu Pai, Jesus foi revelando aos poucos sua maneira consistente, altruísta e holística de compreender o mundo em sua volta.

Com seu caráter sólido, formado em vista da alteridade, Jesus atuou com plena independência frente às estruturas políticas, econômicas, religiosas e sociais de seu tempo. Neste sentido, foi um formador exímio de consciências libertas e libertadoras. Soube, como poucos, colocar sua liberdade a serviço da personalização

e humanização de todos aqueles e aquelas que estivessem abertos e dispostos a aprender com ele o caminho da verdade que torna livre.

## Referências

ALTRUÍSMO. In: *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/altruismo/>. Acesso em: 18 de jun. 2021.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulinas; Valência-ESP: Siquém, 2008.

DUQUOC, Christian. *Jesús, hombre libre: esbozo de una cristologia*. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

FAUS, José I. González. A humanidade de Jesus como divindade e amor. WOLFART, Graziela. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 336, 6 jul. 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao336.pdf>. Acesso em 05 de maio de 2021.

PESCH, Rudolf. Jesus, um homem livre. *Revista Concilium*, v. 93, n. 3, mar. 1973, pp. 333-345.

NUTTIN, Joseph. *Psicanálise e Personalidade: uma teoria dinâmica da personalidade normal dentro de uma concepção espiritualista do homem*. 6. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

SCHLOSSER, Jacques. Jesus: o profeta da Galileia. WOLFART, Graziela. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 336, 6 jul. 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao336.pdf>. Acesso em 05 de maio de 2021.

## 63. FOLIAS DE REIS E CATOLICISMO: ENTRONIZAÇÃO, EXCLUSÃO E RETORNO À IGREJA

*REVELS OF KINGS AND CATHOLICISM: ENTRONIZATION, EXCLUSION AND RETURN TO THE CHURCH*

*Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz<sup>1</sup>*

GT 7- Teologia(s) da Libertação

### **Resumo**

Os grupos de Folias de Reis ou Folias dos Santos Reis, compreendem o universo da religiosidade popular. Crenças introduzidas pelos colonizadores, que trouxeram na bagagem um cristianismo medieval com muitas cruces, santos, sincretismo e credíes, estabelecendo assim uma negociação permeada de conflitos com a cosmovisão dos povos originários e O repertório construído pelas Folias dos Santos Reis no Brasil e sua historiografia de religiosidade pautada por uma intermediação direta com o sagrado, fortalecendo assim as práticas de um catolicismo popular, sendo em um determinado momento desclerizada, assim como outras práticas que foram interdidas com a romanização do catolicismo. Resistiu as discriminações que lhe fora imposta, se apropria de um sincretismo religioso e fortalece as suas crenças nos Santos Reis e nos milagres alcançados pela sua bandeira. A Teologia da Libertação aqui na América latina não teve um diálogo mais estreito com essas particularidades religiosas, pois seu envolvimento em tratar as questões sociais emergentes não permitiu. Agora com os movimentos de migração que trouxeram o homem do campo para as cidades essas práticas se ressignificaram, e disputam agora com o "aval" da Igreja católica, os devotos dos Santos Reis com a teologia da prosperidade ofertada pelo forte movimento neopentecostal nas periferias das cidades, onde estes devotos num esforço tenaz, resistem, para que a sua plausibilidade histórica não perca o poder de testemunho no presente do indicativo, salvaguardando assim a memória. Este trabalho objetiva compreender quais são as estratégias utilizadas para a permanência dos devotos na tradição das folias de reis e se os milagres atribuídos às suas bandeiras (objeto material de intermediação com o sagrado) contribuem para a manutenção dos fiéis na devoção, fortalecendo e estreitando os laços de solidariedade nos territórios aqui pesquisados, que compreendem três municípios da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, marcados por conflitos sociais das mais diversas ordens. Pautando-se em uma pesquisa qualitativa de campo, ouvindo e interagindo com os respectivos devotos estudados, pretendemos contribuir para o entendimento de como as negociações, tanto no

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião, UNICAP

campo social, como no campo religioso, garantem as suas permanências nesses territórios.

Palavras-Chave: Folias de Reis. Entronização. Devoção. Exclusão. Teologias.

### **Abstract**

The groups of Folias de Reis or Folias dos Santos Reis comprise the universe of popular religiosity. Beliefs introduced by the colonizers, who brought in their luggage a medieval Christianity with many crosses, saints, sincretism and credences, thus establishing a negotiation permeated with conflicts with the worldview of the original peoples and The repertoire built by the Folias dos Santos Reis in Brazil and its historiography of religiosity guided by a direct intermediation with the sacred, thus strengthening the practices of a popular Catholicism, being at a certain moment declerized, as well as other practices that were banned with the Romanization of Catholicism. He resisted the discrimination imposed on him, appropriated a religious sincretism and strengthens his beliefs in the Holy Kings and in the miracles achieved by his flag. Liberation Theology here in Latin America has not had a closer dialogue with these religious particularities, because its involvement in addressing emerging social issues has not allowed. Now with the migration movements that brought the man of the field to the cities these practices have been resignified, and dispute now with the "endorsement" of the Catholic Church, the devotees of the Holy Kings with the theology of prosperity offered by the strong neopentecostal movement on the outskirts of cities, where these devotees in a tenacious effort, resist, so that their historical plausibility does not lose the power of witness in the present of the indicative, thereby safeguarding the memory. This work aims to understand what are the strategies used for the permanence of devotees in the tradition of the revelers of kings and whether the miracles attributed to their flags (material object of intermediation with the sacred) contribute to the maintenance of the faithful in devotion, strengthening and strengthening the bonds of solidarity in the territories researched here, which comprise three municipalities of the Metropolitan Region of Rio de Janeiro, marked by social conflicts of the most diverse orders. Based on a qualitative field research, listening and interacting with the respective devotees studied, we intend to contribute to the understanding of how negotiations, both in the social field and in the religious field, ensure their permanence in these territories.

Keywords: Folias de Reis; Enthronement; Devotion; Exclusion; Theologies

### **Introdução**

Neste trabalho temos como objetivo principal demarcar a trajetória dos grupos de Folias de Reis, que como os demais autos devocionais que perfazem esse repertório e que apesar do seu pertencimento ao catolicismo popular, advindo daquele catolicismo de padroado, onde as atribuições dos santos em conceder milagres ganhou extensa disseminação.

Rituais que os colonizadores trazem junto com as suas cruzes e imagens de santos, e de que servem para uso próprio, quanto para a conversão forçada de indígenas e africanos disseminam-se por toda parte no campo, nas cidades. (BRANDÃO, 1985, p. 134)

Embora a sua relação com a igreja católica tenha permanecido até o momento da romanização, período em que todas essas práticas foram afastadas, fato que as aproximou extremamente das religiões de matrizes africanas e que mais tarde também levou muito de seus devotos para as novas seitas pentecostais que adentraram o país e se espalharam pelas periferias das cidades com todo suporte midiático.

Este estudo é uma parte importante para entendermos a tese que me proponho defender, de como esses grupos de folias de rei que sofreram processo de migração agora exercendo suas devoções em territórios urbanos, permeados de conflitos, continuam mantendo a originalidade das suas crenças.

Na medida em que a trajetória histórica desses grupos está extremamente ligada ao catolicismo que ganhou contornos bastante heterogêneos na conjuntura colonial em que o seu modelo de padroado permitiu de uma certa maneira essas ambivalências, principalmente nas áreas rurais, nas distantes fazendas em que aos leigos era concedido a condução do culto, apesar do caráter hegemônico da religião, pois outras crenças não eram permitidas embora fossem exercidas, principalmente com o emprego do sincretismo, que no imaginário dos negros escravizados funcionava como recurso simbólico na sobrevivência da fé.

Uma religião que teve a presença do Estado no comando até o final do império, resguardando uma ideologia em que as filiações eram direcionadas as irmandades, instituições assistenciais e aos grupos populares de práticas rituais (caso aqui estudado), o que de certa maneira não se encerrou com a República, no entanto provocou o seu afastamento, pois nesse momento a Igreja Católica "Brasileira" passa a exercer os ditames eclesiásticos de Roma.

### **Uma história de resistências**

Desses grupos de práticas populares, principalmente, a igreja promove esse

afastamento, pois em sua maioria eles são formados por pobres camponeses e negros que trazem em suas origens religiosas outras maneiras de crer, que ficaram preservadas, permanecendo o respeito a ancestralidade e a crença em seus deuses de origem.

Justamente nesse contexto, que já não dava mais para se reverter uma ordem que já se encontrava tecida na construção cultural desses fiéis, no caso aqui, os devotos dos Santos Reis, por isso que falo dessa crença que fora entronizada, os padres Jesuítas através dos seus teatros litúrgicos encenam as passagens do evangelho, pregando e introduzindo assim o cristianismo. Maneiras de crer que depois é interdito pela "romanização", conceito que fora utilizado pela primeira vez no Brasil por Rui Barbosa para designar o movimento de controle do papado sobre a igreja Católica durante o Século XIX, para contrapor-se ao poder do Estado (AQUINO, 2003), embora ele já tivesse sido utilizado por intelectuais europeus em outros momentos da história, tratando de outras dimensões sociais, mas demonstrando sempre um certo conflito, principalmente os que se evidenciam na ordem hegemônica, porque todo conceito é muito mais que um fenômeno linguístico, ele envolve um universo de sentimentos que está além a língua, outras questões entram em jogo.

Neste jogo, naquilo que já estava estabelecido no inconsciente coletivo, essas práticas populares sobreviveram, mesmo sem a autorização eclesiástica para acontecer, elas já faziam parte de uma crença coletiva que envolve milagres, dádivas, reciprocidades, a própria construção de um ethos que se fortaleceu, onde os mais pobres e oprimidos encontravam suas compensações nessas trocas.

### **Uma teologia para os pobres que não incluiu os seus rituais populares**

Passando então a ser reconhecidos apenas como culturais, ou melhor chamados como folclóricos ou do repertório da cultura popular, com a intenção de lhe retirarem o seu caráter religioso e negarem sua origem e o hibridismo contido em suas crenças; no entanto esses fiéis ou foliões dos Santos Reis, como gostam de ser chamados, continuam suas jornadas e ritualizam suas

devoções, o mestre é uma autoridade religiosa e a bandeira é o altar simbólico e móvel de cada folia, que tem a função de fazer a mediação com o sagrado, chegando a ser para muitos devotos o próprio sagrado personificado.

Os pobres e negros excluídos dentro dessa vertente eclesial que mantinha uma doutrina extremamente conservadora que seguiu aproximadamente até a década de 1950, após a segunda guerra mundial, momento em que esse catolicismo passa a revisar as suas práticas, iniciando também esse processo na América latina, por conta das ciências humanas e sociais, e as ideias marxistas que já haviam chegado, alcançando um grande número de intelectuais, apesar da secularização não ter por aqui se expandido, a igreja continuava forte em suas convicções, de costas para as necessidades materiais do povo, sendo mais propriamente na década de 1960, com a realização do Concílio Vaticano II, e mais precisamente a partir da Conferência de Medellín é que ela vai fazer uma auto crítica de sua atuação e rever alguns conceitos que já não eram mais passíveis de serem empregados, principalmente esse seu afastamento dos pobres, ou seja das causas sociais. No entanto essa igreja que agora se volta para o social, não contemplou as particularidades dessas crenças que se formaram à partir de um imaginário.

O compromisso da igreja agora com os pobres, fez com que durante algumas décadas ela contemplasse mais uma vertente pública que privada, se encontrava mais voltada para agora nos novos ditames da Teologia da libertação (MONTES,2013 p.79).

Neste sentido é que fazemos a crítica, não à Teologia da Libertação em si, reconhecemos a sua importância para o momento, mas a esse não reconhecimento desse catolicismo popular construído no Brasil, permeado de contradições, mas extremamente ligado ao sagrado com todo o seus mitos e símbolos.

## Conclusão

Na verdade o retorno a aceitação dessas práticas tradicionais populares no seio da Igreja católica só volta a acontecer mais tarde, quando os movimentos carismáticos entram em cena, reagindo à teologia da prosperidade, que se aproveitava desse cenário de esquecimento do atendimento individual ao fiel, das carências espirituais de âmbito privado. Ela então reage, não deixando o socorro para as dores individuais a cargo desses novos grupos pentecostais que se estabeleciam no país com os aparatos das mídias, a igreja católica precisava reagir.

Neste momento é que esses grupos rituais passam a ser acolhidos e reconhecidos novamente pelo catolicismo, no entanto não podemos ainda afirmar se houve uma legitimação do catolicismo popular existente no imaginário desses devotos. Diante dessas disputas os foliões dos Santos Reis buscam nas suas crenças recursos para a manutenção de suas memórias e para a permanência de suas tradições, ressignificadas, mas extremamente preservada nos seus mitos fundantes.

A Teologia da Libertação trouxe para o seio da igreja um engajamento nas lutas políticas para a redemocratização do país, importantíssimo e necessário papel para a reconstrução do campo religioso que precisava cumprir o seu papel social na esfera do sagrado, o que na verdade não aconteceu, e é onde se faz a crítica, foi a não valorização desses rituais populares dentro do projeto, o que chega até a ser uma contradição, por ser essa devoção popular, o lugar de crença do pobre e do oprimido.

Histórias de idas e vindas que ressignificaram o sagrado das Folias de Reis, permanecem na contemporaneidade, principalmente nos seus deslocamentos do campo para as periferias das cidades, lugar de maior ocorrência de intolerâncias religiosas, com os discursos de ódio e violências a toda hora veiculadas nas mídias.



## Referências

- AQUINO, Maurício de. *O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação*. Revista Horizonte, n.32, p.1485-1505. BH, 2016.
- ARAGÃO, Gilbraz S. *Religiosidade Popular e a Fé Cristã*. Revista de Teologia e Ciências da Religião, n.1,p.38-64. PE,2002
- AZZI, Riolando. *Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva,1973.
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos Altares da Modernidade*. Petrópolis: Vozes,2017.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG,2001.
- BITTER, Daniel. *A Bandeira e a Máscara: A Circulação de Objetos Rituais nas Folias de Reis*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.
- BOFF, L. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BORDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do povo, um estudo sobre religião popular*. Uberlândia/MG: EDUFU,2007
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas,1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis: Vozes,1980.
- CANCLINI, Nestor García. *Las Culturas Populares em el Capitalismo*. Nueva Imagen: México ,1989.
- CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano, Artes de Fazer*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2003.

COX, Harvey. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

CRUZ, Verônica Inaciola C.F da. *Folias de Reis em São Gonçalo: Irmandade e patrimônio*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local, Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *A Formação do Catolicismo Brasileiro de 1550-1800*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2014.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013

MONTES, Maria Lucia. *As Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado*. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2013.

**GT 8**

**TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES**



## 64. UMA ONTOLOGIA EUCARÍSTICA INTERSUBJETIVA

### *AN INTERSUBJECTIVE EUCHARISTIC ONTOLOGY*

*Agemir Bavaresco*<sup>1</sup>

*Danilo Vaz-Curado*<sup>2</sup>

GT 8 - Teologia Sistemática: Questões Emergentes

#### **Resumo**

A pesquisa assume como hipótese que a eucaristia para garantir sua atualidade na economia do cristianismo, enquanto presença real de Cristo, precisa ser interpretada de modo relacional e intersubjetivo. Como afirmar a presença real de Cristo na eucaristia através do pão e do vinho em sentido eclesiológico e pneumatológico? Explicita-se, em primeiro lugar, com base em Zeno Carra as insuficiências do modelo tomista-tridentino para a explicação do fato eucarístico, mostrando os problemas metafísicos da assunção da categoria de substância aristotélica por Tomás de Aquino e as dificuldades teológicas oriundas desta escolha por ele. Ao apresentar os limites da leitura substancialista, estática e dualista, o texto recorre, depois, a Hegel para articular uma leitura ontológica da eucaristia desde bases intersubjetivas e relacionais. Enfim, apresenta-se a ontologia eucarística intersubjetiva como ação pneumatológica que une, ao mesmo tempo, o evento da presença real de Cristo e o ato litúrgico eclesiológico realizado em comunidade.

Palavras-Chave: Ontologia; Eucaristia. Presença real. Substância. Intersubjetivo.

#### **Abstract**

The research assumes as a hypothesis that the Eucharist, in order to guarantee its relevance in the economy of Christianity, as a real presence of Christ, needs to be interpreted in a relational and intersubjective way. How to affirm the real presence of Christ in the Eucharist through bread and wine in an ecclesiological and pneumatological sense? First, based on Zeno Carra, the insufficiencies of the Thomist-Tridentine model for the explanation of the Eucharistic fact are explained, showing the metaphysical problems of the assumption of the category of Aristotelian substance by Thomas Aquinas and the theological difficulties arising from this choice by he. By presenting the limits of a substantialist, static and dualist reading, the text then turns to Hegel to articulate an ontological reading of the Eucharist from an intersubjective and relational basis. Finally, the intersubjective Eucharistic ontology is presented as a pneumatological action that unites, at the same time, the event of the real presence of Christ and the ecclesiological liturgical act performed in community.

Keywords: Ontology. Eucharist. Real Presence. Substance. Intersubjective.

---

<sup>1</sup> PUCRS. Doutor em Filosofia (Paris 1). E-mail: abavaresco@pucls.br

<sup>2</sup> UNICAP. Doutor em Filosofia (UFRGS). E-mail: danilo.costa@unicap.br

### **Introdução<sup>3</sup>**

De modo geral, pode-se afirmar que o conceito de religião é a relação entre Deus e o ser humano e, de modo específico o cristianismo é uma religião da intersubjetividade, pois, com a ideia da encarnação essa relação é tematizada explicitamente pela religião cristã. O cristianismo tem na cristologia e na pneumatologia uma articulação intersubjetiva que se fundamenta na Trindade imanente ou intradivina. A estrutura interpessoal de Deus faz parte dos momentos da Trindade como estruturas intra-subjetivas, ou seja, constitutivamente, intersubjetivas. No acontecimento de Cristo realiza-se a verdade sobre a relação de Deus com o ser humano, de um lado, precisa ser interiorizada e, de outro, exteriorizada intersubjetivamente na instituição, pois em Pentecostes temos a consumação da Páscoa, o verdadeiro sentido da ressurreição. Ao contemplar a história constatamos que o sujeito é incluído no processo através de Cristo que assumiu a humanidade e a constituição da comunidade. A morte de Cristo desvaneceu sua presença empírica para ser sua presença espiritual, transformando sua individualidade subjetiva em comunidade intersubjetiva. “A comunidade é, portanto, a verdade do cristianismo: nela realiza-se o princípio que subjaz à religião cristã – a intersubjetividade que culmina no amor” (HÖSLE, 2007, p. 717).

O objetivo desta pesquisa é apresentar os limites de uma leitura substancialista da eucaristia, que opera a partir de uma ontologia estática e dualista, baseada numa relação sujeito-objeto. Essa relação tende a estabelecer uma relação coisificada com a eucaristia como um ente coisificado, em que se reduz a experiência da presença de Cristo a um objeto externo sem implicações intersubjetivas e constitutivas de comunidade. Face a essa ontologia objetivista o desafio é elaborar uma ontologia eucarística intersubjetiva que permita ao crente contemporâneo uma resposta mais consistente à questão: Como perceber a presença real de Deus no mundo, de modo geral, e como perceber a presença real de Cristo na eucaristia, de modo especial?

---

<sup>3</sup> Excerto do artigo completo aceito para publicação na Revista de Cultura Teológica para 2022: <https://revistas.pucsp.br/cultureateo>

Nossa hipótese é de que a relação com Deus enquanto Tu, ocorre intersubjetivamente na celebração eucarística, como reconciliação intersubjetiva dos fieis com Deus pela mediação pascal de Cristo, enquanto presença real na prática litúrgica comunitária. Ou seja, a estrutura relacional simétrica e transitiva celebrada na eucaristia como "já realizada" no passado, torna-se real e presente na felicidade da humanidade e o multiverso reconciliado em Deus, como empuxo para o futuro de relações intersubjetivas simétricas e transitivas de plenitude em comunidade.

Em primeiro lugar, apresentamos a teologia fundamental da presença de Cristo na eucaristia de Zeno Carra que descreve criticamente o modelo tomista-tridentino; depois, ele tematiza o novo modelo eucarístico emergente no século XX; e, conclui propondo o modelo de teologia fundamental e sacramental sobre a eucaristia. No segundo momento, desenvolvemos uma proposta de superação de uma ontologia substancialista por uma ontologia relacional a partir das estruturas lógico-dialéticas hegelianas como superação de estruturas estáticas e objetivadas do real em conceitos de organicidade intersubjetivos. Por fim, a pesquisa entende que o problema da transubstanciação precisa ser resignificado e reinterpretado a partir de uma estrutura relacional intersubjetiva, enquanto uma resposta de sentido ao crente contemporâneo para compreender e experimentar a presença real de Cristo na eucaristia.

### **Presença de Cristo na Eucaristia a partir de Zeno Carra**

Apresentamos uma breve reconstrução do livro de Zeno Cara sobre a presença de Cristo na eucaristia a partir de uma perspectiva de teologia fundamental (2018). O problema da pesquisa do livro é posto na Introdução: "Como o Senhor está presente em nossos dias" (2018, p. 11)? O problema é delimitado para o caso específico de como compreender, hoje, a presença de Cristo na eucaristia. Para responder a esse problema, Carra elabora um modelo teórico conforme a teologia fundamental. No 1º capítulo, "O modelo tomista-tridentino" explica que essa tradição separou o "ente" do rito, ou melhor houve uma entificação da eucaristia com implicações cristológicas, epistemológicas e antropológicas. Este modelo atravessou os séculos e perdurou até século XX, quando emergiram os movimentos litúrgicos que provocaram mudanças

nessa tradição (capítulo 2). No 3º capítulo, o autor apresenta o seu modelo em chave de teologia fundamental. Ele critica o modelo clássico que reduz o sacramento a fixidez estática da presença de Cristo e, propõe a “forma do sacramento”, como uma relação processual em ação. Isso implica superar o modelo que se identifica com a “transubstanciação”, reduzida às palavras proferidas sobre o pão e o vinho. Ao passo que a celebração eucarística o todo desde a liturgia da palavra, a preparação dos dons, a oração eucarística, a fração do pão e a comunhão: “Realizar tal ação é a forma estrutural da missa” (p. 207)<sup>4</sup>.

**Modelo tomista-tridentino:** Esse modelo foi articulado como uma resposta às disputas medievais e modernas através de Tomás de Aquino e do Concílio de Trento. Nesse 1º capítulo, o autor analisou o modelo tomista-tridentino, de um lado, apontando o esforço de Tomás e o Concílio de Trento para resolver o problema das disputas eucarísticas medievais e o fisicismo eucarístico; de outro, descrevendo os limites da experiência eucarística, por exemplo, nas práticas litúrgicas (cf. p. 90 - 111). Diante disso, ele propõe um novo modelo de teologia eucarística em seu 2º e 3º capítulos.

**Emergência do novo modelo no século XX:** O autor descreve as origens do novo modelo embasado no Movimento Litúrgico e na Reforma Litúrgica, bem como no debate epistemológico sobre a presença de Cristo na eucaristia entre os anos 1950 e 1960 em seu 2º capítulo.

O debate sobre a presença real de Cristo propõe reformular a teoria da transubstanciação através de dois congressos teológicos: 1) Chevetogne/Bélgica (1958) destacam-se Leenhardt, De Baciocchi e Ratzinger que discutem o aspecto fenomenológico religioso, operando um deslocamento do problema da presença de Cristo do plano ontológico para o da relação e com isso recuperam a dimensão pascal da eucaristia. Eles entendem que a teoria da transubstanciação no modelo tradicional elimina ou reduz o estatuto da autonomia do real tanto no sentido criatural como escatológica. 2) Passau/Alemanha (1959) destacam-se Welte, Schillebeeckx e Rahner e tratam da perspectiva ontológico-relacional da presença real de Cristo na eucaristia para superar o modelo tradicional de uma ontologia metafísica estática na

---

<sup>4</sup> Ver resenha de Andrea Grillo. *Nova teologia eucarística*. “Hoc Facite”, de Zeno Carra em quatro partes disponível em IHU online, abril 2018: <http://www.ihu.unisinos.br/578069>



relação sujeito-objeto. A estratégia é usar as categorias "dom" e "sinal", porém, no entender de Zeno Carra apesar do esforço de criticar o modelo onto-gnoseológico cartesiano, acabam por reduzir o acesso puramente noético à presença de Cristo na eucaristia e não incluem a dimensão da ação como acontecimento histórico. Após reconstruir os debates sobre o novo modelo no século XX, Carra apresenta, no capítulo 3, a sua nova teologia eucarística.

### **Modelo sistemático: teologia fundamental e sacramental**

a) Linhas teológico-fundamentais: Zeno Carra expõe a superação do modelo tomista-tridentino em três níveis: a) o nível sincrônico/diacrônico articula os polos Cristo, ser humano, igreja, rito e objetos rituais de modo a reformular a doutrina na compreensão do dogma e heresia; b) do nível abstrato ao todo real e prático: superar a doutrina entendida como uma verdade ahistórica de conteúdo noético escondido em discursos e formulações herméticas e pensamentos abstratos que move a história. Ao contrário, Zeno afirma que é preciso reconhecer o todo real em seus polos estruturantes (a palavra bíblica, os sacramentos e as práticas) como lugares da inserção da verdade divina (cf. p. 222-224). c) compreensão mais adequada dos dogmas como um esforço de compreensão hermenêutico do *sensus fidelium* para explicitar e orientar as formas da fé (cf. p. 226). A verdade não é uma simples inferência intelectual de correspondência com o objeto, mas uma relação entre sujeito e objeto intersubjetivamente constituído e mediado em interação com o real.

b) Linha sacramental: O autor descreveu os problemas do modelo tradicional tomista-tridentino; herdou os debates do movimento litúrgico do século XX e as orientações do Concílio Vaticano II. Então, o diagnóstico é que há necessidade de propor um novo modelo de teologia eucarística a partir da dimensão cristológica, sacramental e ontológica. Temos, portanto, uma nova ontologia como condição de tematizar a presença de Cristo na eucaristia.

### **Da ontologia substancialista à ontologia relacional**

Nosso objetivo é, primeiramente, apontar o conceito de substância aristotélico

e, depois, mostrar que a metafísica antiga cristalizou a substância, tornando-a um ente estático. Por isso, há a necessidade de transformar o conceito de ontologia substancialista para uma ontologia relacional conforme o modelo hegeliano.

A substância absoluta (Metaf. XII, 6-7; IX, 8) é a unidade da potência, da atividade e da entelúquia. Ela é o imóvel em e para e, ao mesmo tempo, infunde movimento, sendo sua essência atividade pura, sem ter matéria, pois está o momento passivo onde se opera a mudança (HEGEL, 1995, 259 – 261).

Hegel elabora uma nova ontologia da substância. A substância aparece em seus acidentes, sendo que estes são a própria dialética em aparência, isto é, a aparência do ser substancial produz os acidentes e a substância apenas é substância na medida em que produz e dissolve os acidentes. Então, os acidentes são e incluem a substância, assim como a substância se relaciona com os acidentes. Hegel propõe uma virada ontológica fundamental no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* quando afirma que "tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito" (2002, § 17, p. 34).

### **Da transsubstanciação à intersubjetividade**

Em primeiro lugar reconstruiremos a apropriação tomista-tridentina do conceito de substância aristotélico e depois, apresentamos a aplicação tomista de substância no conceito de transsubstanciação. A hipótese é que a substância aristotélica é compreendida por Tomás de uma forma estática. Esta aplicação nas substâncias do pão e do vinho retiram deles sua autonomia pela transformação de seu ente pela explicação teológica da transsubstanciação. As substâncias de pão e do vinho tornam-se acidentes da substância divina pela explicação da transsubstanciação. Então, temos uma entificação estática das substâncias do pão e do vinho com graves consequências para a verdade do real, pois, a transsubstanciação torna o real separado de sua idealidade divina. E assim, a dimensão escatológica de todo o real como irrupção histórica de Deus no *eskaton* (a plenitude última do real) perde sua tensão emergente da divinização do real, quando "Deus será tudo em todos" e em que "haverá um novo céu e uma nova terra".

## Conclusão

Para Schillebeeckx a afirmação da fé na presença de Cristo na eucaristia precisa de uma nova interpretação a partir dos seguintes aspectos: 1º) Conflito entre a filosofia natural aristotélica e a filosofia contemporânea: A filosofia moderna questionou a existência de uma realidade “atrás” do mundo fenomênico. A física quântica não explica as realidades materiais como substâncias, mas como energia dinâmica que constitui todo o real. Filósofos e teólogos que buscam relacionar mundo físico e teologia da eucaristia, afastam-se de reduzir a eucaristia a um fato de estruturas físico-químicas, ou seja, supera-se a compreensão do fisicismo sacramental. Passa-se de uma ontologia natural para uma ontologia sacramental.

O 2º aspecto enfoca o sacramento em nível do 'signo': O concílio de Trento destacou os sacramentos como instrumentos da graça para opor-se aos Reformadores e assim deixou na obscuridade o valor-signo dos sacramentos. Porém, recuperou-se o valor-signo e a função –signo para explicitar a presença real, isto é, trata-se de uma ação-signo na eucaristia como unidade de sentido. O ponto de vista gnosiológico entende o signo como uma indicação de uma realidade ausente, ao contrário, o pensamento fenomenológico situa a realidade do signo a partir de uma antropologia de ação simbólica. A consideração do ato-signo distancia-se dos sacramentos como realidades objetificadas e estáticas e coloca as categorias da dinâmica intersubjetiva, ou seja, os sacramentos como encontros interpessoais em que Deus e os seres humanos se revelam eficazmente um ao outro, num ambiente de realização da realidade da graça (cf. JOSEPH, 1969, p. 136).

## Referências

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (org.). São Paulo: Paulus, 2006.

CARRA, Zeno. *Hoc Facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*. Assis: Cittadella, 2018, 287pp.

EICHER, Peter. *Biblioteca di Teologia Contemporanea. I concetti fondamentali della Teologia. V. 2.* Brescia: Queriniana, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. II.* Fondo de Cultura Económica: México, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito.* Petrópolis: Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. V. I.* São Paulo: Loyola, 1995.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.* São Paulo: Loyola, 2007.

GRILLO, Andrea. *Nova teologia eucarística. "Hoc Facite", de Zeno Carra.* Artigo disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577335-nova-teologia-eucaristica-hoc-facite-de-zeno-carra-parte-1>

IBER, Christian. *A verdade em Aristóteles e Tomás de Aquino.* Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Wahrheit in der Geschichte der Philosophie. Sommersemester 2021. Handout.

JOSEPH, Powers M. *Teología de la Eucaristía.* Buenos Aires/México: Ediciones Carlos Lohlé, 1969.

## 65. A PSICANÁLISE EM FACE DO MAL E DA MORTE: ALGUMAS QUESTÕES PARA A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

*PSYCHOANALYSIS IN THE FACE OF EVIL AND DEATH:  
SOME QUESTIONS FOR THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY*

*Bruno Pinto de Albuquerque*<sup>1</sup>

GT 8 - Teologia sistemática: questões emergentes

### **Resumo**

A história da antropologia teológica mostra que diversos pensadores se debruçaram sobre a questão da origem do mal e do enigma da morte, que interrogam a fé cristã. Dentre os pensadores contemporâneos que apresentaram seus questionamentos, esta comunicação destaca Sigmund Freud e sua crítica psicanalítica da crença religiosa. Segundo o criador da psicanálise, a pulsão de morte seria uma força destrutiva, constitutiva do psiquismo, e teria como objetivo fazer com que toda vida retornasse, por fim, à condição inorgânica. Freud reconhece na civilização uma luta titânica entre eros e tânatos, uma tensão permanente entre a vida e a morte, da qual ele acrescenta não saber quem sairá vencedor. O anúncio cristão, por sua vez, reconhece no Cristo Ressuscitado a vitória definitiva da vida sobre a morte. Desse modo, a psicanálise interpela o núcleo mais fundamental da fé cristã, ao considerar um núcleo pulsional irreduzível, inclinado à morte, em atuação na própria constituição do sujeito, em que o ódio teria um lugar igual ou superior ao próprio amor. Procura-se, a partir dessa interrogação radical, levantar a hipótese de uma possível aproximação entre a concepção do psicanalista Jacques Lacan sobre a pulsão de morte enquanto vontade de recomeçar a partir do nada (criação *ex nihilo*) e a fé cristã na Ressurreição como resposta de Deus à Paixão de Cristo. Desta forma, espera-se encontrar caminhos possíveis, na procura de fundamentos antropológicos para a esperança escatológica, que considerem a sério as questões levantadas pela psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise. Antropologia teológica. Cristianismo. Mal. Morte.

### **Abstract**

The history of Theological Anthropology shows that several thinkers have addressed the issue of the origin of evil and the enigma of death, which interrogate the Christian faith. Among the contemporary thinkers who presented their questions, this paper highlights Sigmund Freud, and his Psychoanalytic critique of religious belief. According to the creator of Psychoanalysis, death drive would be a destructive force, constitutive of the psyche, and its objective would be to make all life finally return to an inorganic condition. Freud recognizes in the civilization a titanic struggle between

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião (UFJF) (Bolsista Capes). brunopintodealbuquerque@gmail.com

eros and thanatos, a permanent tension between life and death, from which he adds that he does not know which will emerge victorious. The Christian proclamation, on the other hand, recognizes in the Risen Christ the definitive victory of life over death. In this way, Psychoanalysis questions the most fundamental nucleus of Christian faith, considering drive as an irreducible nucleus, inclined towards death, acting in the very constitution of the subject, in which hate would have an equal or superior place to love itself. Based on this radical questioning, the aim of this presentation is to raise the hypothesis of a possible approach between the conception by the Psychoanalyst Jacques Lacan of death drive as the will to start over from nothing (*ex nihilo* creation) and the Christian faith in the Resurrection as a response from God to the Passion of Christ. In this way, it is expected to be found possible paths, in the search for Anthropological foundations to the Eschatological hope that takes seriously the issues raised by Psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. Theological Anthropology. Christianity. Evil. Death.

## Introdução

Antes de tudo, gostaria de agradecer aos organizadores deste grupo de trabalho, dedicado a explorar questões emergentes na teologia sistemática. Ao longo da formação acadêmica, venho procurando caminhos interdisciplinares entre Psicologia, Psicanálise, Teologia e Ciência da Religião, para abordar possíveis articulações e questões entre a experiência do inconsciente e a experiência de fé.

Durante o estudo da doutrina da graça, na disciplina "Antropologia teológica II", ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dra. Francilaide Ronsi (PUC-Rio), o pesquisador foi perguntado sobre a forma pela qual a psicanálise compreende o surgimento do mal. A interrogação surgiu em conexão com uma observação muito concreta: a constatação empírica de que algumas crianças apresentam inclinação para a crueldade desde etapas muito iniciais de seu desenvolvimento e constituição subjetiva.

No encadeamento das ideias que se seguiram, a questão do mal se associou àquela da morte. Ora, as duas orações mais rezadas pelos cristãos católicos se concluem justamente pedindo auxílio no que tange a essas duas realidades, que representam os maiores perigos para o ser humano, os quais ameaçam sua vida tanto desde o mundo externo quanto interno: o Pai-Nosso se conclui com o pedido a Deus de que não nos deixe cair em tentação e nos livre do mal; na Ave-Maria, o fiel pede que a Virgem rogue por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte.

## Jesus, a atitude frente ao mal e a passagem da morte de Cruz à Ressurreição

Sabe-se que a antropologia teológica se depara desde sempre com essas duas grandes interrogações às doutrinas da criação e da graça. A história dessa disciplina mostra que diversos pensadores se debruçaram sobre as questões da origem do mal e do enigma da morte, que interrogam a fé cristã. Esta discussão encontra um importante polo centralizador no debate sobre a doutrina do pecado original (cf. GARCÍA-RUBIO, 2001, p. 623-662).

Segundo o teólogo espanhol Juan Luiz Ruiz de la Peña, em sua obra dedicada à teologia da criação, a tarefa teológica não é propriamente explicar o mal, mas indagar se e como é possível crer a partir da experiência do mistério do mal (*mysterium iniquitatis*), o que ele considera uma das tarefas-chave da teologia, justamente por sua íntima conexão com a vida de Jesus, que, mais do que ninguém, acreditou a partir da experiência do mal (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 158-159).

Para o autor, a resposta divina ao mistério do mal e da dor não é um discurso, como parecia esperar a figura bíblica de Jó, mas toda uma vida, sua Palavra feita carne. Jesus parece compreender que o duelo de morte contra o demônio é uma dimensão fundamental de seu ministério público. Não obstante as diversas leituras a respeito desta realidade satânica e seu enfrentamento, torna-se claro que Jesus não trivializou o mal, mas reconheceu sua envergadura, espessura e densidade sobre os humanos, encarando-o enquanto realidade tremendamente séria e poderosamente devastadora (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 166-167).

Por outro lado, Jesus não se deixou deslumbrar pelo mal, mostrando-se capaz de contemplar os lírios do campo e escutar o canto dos pássaros. Sua resposta ao mal consiste fundamentalmente no amor ao ser humano e à realidade, que o leva a aceitá-los como são. A novidade consiste em amar não pelo que há de bom e perfeito ("isso também fazem os gentios"): as pessoas mais amadas são justamente aquelas menos amáveis (pecadores públicos, leprosos, pobres, ignorantes), que não podem oferecer nada em troca. Junto ao amor, encontra-se a fé: Jesus acreditou em Deus não apesar ou à margem de, mas a partir da experiência do mal. Sua atitude em face do mal era menos a de um asceta do que de um místico, que confia em Deus Abbá. O

símbolo dessa realidade é a Cruz, mas o místico sabe que esta é uma realidade em êxodo, cujo destino último é a Ressurreição (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 167-169).

Assim, o mal não é encarado pela fé cristã enquanto um problema a ser solucionado antes do ato de crer em Deus, mas enquanto a situação na qual Deus se revelou como é, vencendo o mal solidariamente e transmutando-o em semente de Ressurreição. Ao invés de problema teórico, o mal é concebido enquanto um mistério a ser esclarecido vivencialmente e enfrentado por um duplo viés: por um lado, crer a partir do mal é crer a partir da esperança em uma vitória sobre o mal, ou, em termos cristológicos, crer a partir da Cruz é crer a partir da esperança na Ressurreição; por outro lado, crer a partir da experiência do mal é colocar-se contra o mal experimentado; em termos cristológicos, crer a partir da Cruz é alinhar-se contra toda forma de crucificação (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 173).

### **Freud, a pulsão de morte e a inclinação para a agressão**

Partindo da clínica e teoria psicanalíticas, Sigmund Freud lança questionamentos radicais ao campo da fé religiosa, que se dirigem não somente às condições sociais, econômicas e políticas nas quais ela surge, mas, antes de tudo, à própria origem psíquica do ato de crer, na medida em que ele investiga as estruturas inconscientes subjacentes aos motivos conscientes (cf. DOMÍNGUEZ MORANO, 2006; ARAÚJO, 2014). Constatando a condição fundamental do desamparo [*Hilflosigkeit*] humano, Freud a correlaciona à nostalgia do pai (cf. FREUD, 2020b).

Contudo, no diálogo interminável entre psicanálise e religião (cf. DOMÍNGUEZ MORANO, 2008), talvez o elemento que introduz o mais radical dos questionamentos seja o conceito de pulsão de morte. No texto *Além do princípio de prazer*, publicado em 1920, Freud teorizou, a partir da prática psicanalítica e das contribuições de seus discípulos e discípulas, especialmente de Sabina Spielrein, a respeito de uma força destrutiva, constitutiva do psiquismo, cujo objetivo seria fazer toda vida retornar, por fim, à condição inorgânica (cf. FREUD, 2020a).

Tendo esse texto como eixo central, encontramos nas reflexões freudianas um movimento contínuo de elaboração teórica sobre a agressividade e a destrutividade no campo da cultura. Desde suas "Considerações contemporâneas sobre a guerra e a



morte" (1915), passando por contornos mais precisos em "O mal-estar na cultura" (1930) e se desdobrando na correspondência com Albert Einstein sobre "Por que a guerra?" (1933), a teoria freudiana vai adquirindo consistência e amplitude (cf. FREUD, 2020b).

Frequentemente, Freud é associado à teoria da sexualidade e, em particular, à descoberta clínica do complexo de Édipo. Esse é realmente um elemento fundamental da teoria freudiana. Todavia, o que muitas vezes se deixa escapar é a igual força teórica do conceito de pulsão de morte, que opõe eros a tânatos, em um dualismo pulsional constitutivo. De fato, nos casos clínicos relatados por Freud, testemunhamos as várias estratégias de defesa às quais o sujeito recorre, desde o tempo da infância, para se defender desse horror, do qual não quer se dar conta, que consiste na atuação de uma corrente de ódio inconsciente, por trás do amor consciente. Tal hostilidade pode estar dirigida até mesmo contra os objetos parentais, a quem se costuma ter em alta estima e se deve, de alguma forma, a própria existência e os cuidados para a sobrevivência (cf. p. ex. FREUD, 1996).

Considerando a magnitude desta agressividade latente, Freud argumenta que há uma tendência a negar de bom grado "que o ser humano não tem uma natureza pacata, ávida de amor", afirmando que, ao contrário, seria necessário "incluir entre as suas habilidades pulsionais uma poderosa parcela de inclinação para a agressão" (FREUD, 2020b, p. 363). Portanto, a teoria freudiana questiona radicalmente a concepção de que o ser humano é criado para o amor, baseada na fé de que o próprio Deus é amor (cf. 1Jo 4,8). Desse modo, a psicanálise interroga o núcleo fundamental da fé cristã, ao considerar um cerne pulsional irreduzível, direcionado para a morte e a destruição, em atuação na própria constituição do aparelho psíquico, em que o ódio ocuparia uma dimensão igual ou superior ao amor.

### **Lacan, a vontade de recomeçar e a sublimação enquanto criação *ex-nihilo***

Para o psicanalista francês Jacques Lacan, o discurso religioso seria aquele que se propõe a cobrir a existência com o sentido (LACAN, 2005). Por outro lado, ele afirma sobre o *Além do princípio de prazer*: "Não há texto que coloque em questão num mais alto grau o próprio sentido da vida" (LACAN, 2010, p. 40). Em seu seminário *A ética da*

*psicanálise*, ele articula o conceito de sublimação com a criação artística e concebe a pulsão de morte enquanto vontade de recomeçar a partir do nada, criação *ex nihilo* (LACAN, 2008). A própria linguagem das hipóteses lacanianas parece mostrar possíveis ressonâncias bíblicas e certa afinidade com a doutrina judaico-cristã da criação do universo. Talvez o fato de que a família de Lacan pertencia à Tradição cristã católica tenha influenciado sua abordagem da pulsão de morte.

A pergunta a ser levantada é se a fé cristã na Ressurreição, enquanto resposta de Deus à Paixão de Cristo, pode encontrar uma fundamentação antropológica para a esperança escatológica na metapsicologia lacanianana. Dessa forma, talvez a releitura que Lacan faz da teoria de Freud favoreça uma abertura dialogal ao Mistério cristão. Entretanto, a abordagem lacanianana ao cristianismo parece marcada por um certo caráter paradoxal, de aproximação e distanciamento, acolhimento e crítica. Enquanto Freud se alinha claramente ao ateísmo, Lacan parece estar mais afinado com o agnosticismo. Portanto, o grau de consistência teórica da questão apresentada precisa ser investigado com muita seriedade. Concretamente, pretende-se avançar em clareza na distinção entre as concepções freudiana e lacanianana do conceito de pulsão de morte.

### **Considerações finais**

Em sua metapsicologia, Freud reconhece, na civilização, uma luta titânica entre eros e tânatos, uma tensão permanente entre a vida e a morte, da qual ele acrescenta não saber quem sairá vencedora (cf. FREUD, 2020b, p. 405). O anúncio cristão, por sua vez, reconhece no Cristo Ressuscitado a vitória da vida sobre a morte, não obstante a constatação, na própria carne de Jesus, do grau de crueldade a que pode chegar o que há de pior na humanidade: a mentira, o escárnio, a violência, o assassinato.

Nesse sentido, se a *psicanálise* levanta questões para a antropologia teológica, a partir de seu edifício teórico-clínico, no qual encontram destaque a pulsão de morte, o ódio inconsciente, o impulso de destrutividade, a inclinação à agressão e a propensão à guerra, por outro lado, constatamos no Evangelho que a Jesus não pode ser atribuída a crítica freudiana de que os religiosos não estão preparados para admitir a força

implacável do mal e nem querem ser lembrados da dificuldade de conciliar esta realidade com a bondade divina (cf. FREUD, 2020b, p. 373).

A esperança na Ressurreição possivelmente pode ser abordada enquanto causa de desejo, que mobiliza a oferta do próprio ato de morrer em articulação com a vontade de recomeçar. Nesse contexto, o sepulcro vazio é o lugar de onde brota o anúncio da fé de que a palavra da morte é penúltima em relação à vida. No encontro com o Ressuscitado, que já não morre mais e perante quem a morte não tem mais domínio (cf. Rm 6,9), o crente confia que o mal não será capaz de destruir o amor, donde se deduz o seu trabalho na direção de conectar o tempo à eternidade.

Para concluir, sugere-se que as questões trazidas na interface entre psicanálise e antropologia teológica poderiam ser estendidas à escatologia, na medida em que essas áreas se vejam mobilizadas a revisitar os seus respectivos tratados sobre a origem e o destino do humano, de modo a considerar a radicalidade da teoria psicanalítica no que tange ao lugar do ódio no interior da própria constituição subjetiva. Por outro lado, talvez a teologia possa interrogar a psicanálise, questionando a herança positivista influente na teoria freudiana e o paradigma de uma biologia mecanicista, perguntando se pode haver espaço nela para deixar em aberto a possibilidade da fé em uma dimensão transcendente.

## Referências

ARAÚJO, Ricardo Torri de. Deus analisado – os católicos e Freud: a recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2014.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Psicanálise e religião – um diálogo interminável: Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008.

FREUD, Sigmund. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos [1909]*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB), v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 11-133.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer = Jenseits des Lustprinzips [1920]; [Edição crítica bilíngue, comemorativa do centenário (1920-2020); tradução e notas de Maria Rita Salzano Moraes; revisão de tradução de Pedro Heliodoro Tavares; seguida do dossiê: Para ler Além do princípio de prazer]. In: Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

FREUD, Sigmund. Cultura, sociedade e religião – O mal-estar na cultura e outros escritos [Obras incompletas de Sigmund Freud, v. 10]. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

GARCÍA-RUBIO, Alfonso. O desafio do mal: o ser humano entre a falta de sentido e a esperança. In: Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 599-682.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise [1954-1955]. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise [1959-1960]. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos [1974]. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luiz. La fe en la creación y la experiencia del mal. In: Teología de la creación. 6. ed. Santander: Sal Terrae, 1988, pp. 157-174.

## 66. CORRENTES POUCO INFLUENCIADAS PELA RENOVAÇÃO DA TEOLOGIA SOBRE O INFERNO

### *LINES OF THOUGHT LITTLE INFLUENCED BY THE RENEWAL OF THE THEOLOGY OF HELL*

*César Andrade Alves<sup>1</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

A Escatologia cristã passou por uma refontização no século XX, num processo que continua até hoje. O escopo tem sido tornar a Escatologia mais congruente com a revelação cristã. Como subtema da Escatologia, a reflexão sobre o inferno também foi reformulada com o mesmo propósito. A refontização teológica sobre o tema do inferno produzida entre os anos 1950 e 1990 foi elevada ao magistério ordinário por João Paulo II em 1999. Ideias-chave da revitalização nesse campo são: (1) a linguagem bíblica simbólica a respeito do inferno; (2) o abnegado e incondicional amor de Deus que age altruisticamente como dom na renúncia de si; (3) a autoexclusão como motivo para atingir o estado de inferno; (4) o amor narcisista da criatura infernal, que não admite renúncia de si, rejeição nem fracasso. Nas últimas décadas, porém, verifica-se que a refontização da Escatologia nas reflexões sobre o inferno teve escassa influência na vida social, pregação, catequese, e em obras e círculos teológicos. Nossos resultados mostram atuais correntes fechadas a ideias-chave da revitalização da Escatologia nesse campo.

Palavras-chave: Escatologia. Inferno. Refontização. Autoexclusão. Narcisismo.

#### **Abstract**

In the 20th century, Christian eschatology underwent a major renewal, and such a process of revitalization continues to this day. This movement brought eschatology more accurately into line with Christian revelation. As a subtheme of eschatology, the reflection on hell was also reformulated so that it corresponded more faithfully to divine revelation. The theological renewal on the issue of hell produced a relevant theological literature between the 1950s and the 1990s, and it proceeded to the ordinary magisterium under John Paul II in 1999. In general, key ideas in this field now include: (1) the figurative biblical language regarding hell; (2) God's selfless and unconditional love that acts as a gift in altruistic self-denial; (3) self-exclusion as the cause for attaining the self-inflicted state of hell; (4) the narcissistic love of the wicked creature, that excludes self-denial, rejection and failure. In the last decades, however, the renewal of eschatology in the reflections on hell had weak influence on social life,

---

<sup>1</sup> FAJE. Doutor em Teologia (PUG, Roma). cealv@hotmail.com

preaching, catechesis, theological works, and theological circles. Our results show current lines of thought that are impervious to key ideas of such a revitalization.

Keywords: Eschatology. Hell. Renewal. Self-exclusion. Narcissism.

## Introdução

A Escatologia cristã passou por grande renovação desde o final do século XIX. Esse processo de revitalização atingiu o ápice no século XX e continua até hoje. O escopo é tornar a Escatologia mais fiel à revelação cristã. Tal refontização da Escatologia dá-se no quadro mais amplo das renovações bíblica, patrística, litúrgica e ecumênica. Como subtema da Escatologia, também a reflexão sobre o inferno veio reformulada com maior fidelidade à revelação. Com tal refontização, o inferno vem entendido como estado em que a criatura livremente se põe ao rejeitar definitivamente o abnegado amor gratuito de Deus, e veio abandonada a indevida imagem do Deus zangado que castigaria eternamente o pecador inveterado (LATOURELLE, 1971, p. 297). As ideias-chave da refontização têm sido estas: (1) a linguagem bíblica alegórica a respeito do inferno; (2) o abnegado e incondicional amor de Deus que age altruisticamente como dom na renúncia de si; (3) a autoexclusão como motivo para atingir o estado de inferno escatológico; (4) o amor narcisista da criatura infernal, que não admite renúncia de si, rejeição nem fracasso. A fundamental contribuição das reflexões sobre o inferno entre as décadas de 1950 e 1990 (por exemplo: BARDY *et al.*, 1950; LADARIA, 1996; GRELOT, 1998) foi elevada ao nível de magistério ordinário por João Paulo II (1999).

Como “grão de mostarda” (Mc 4,31), vivemos a Escatologia presente – a definitividade de Deus – na existência em sociedade neste mundo, havendo sempre o risco e a possibilidade de orientarmos tal existência contrariamente ao dom do Reino de Deus. “A fé cristã situa-se no imenso horizonte da salvação, esse é o elemento decisivo, mas não pode omitir a existência nesse horizonte de uma pedra de tropeço pequena, mas que deve ser levada a sério” (MELO, 2020, p. 164). Mas, ao tematizar o sério risco da irrevogável autoexclusão ao dom e à renúncia de si, a refontização da Escatologia na reflexão sobre o inferno teve escassa penetração na vida social, na pregação, na catequese, e em textos e círculos teológicos. Encontram-

se aí seis correntes de pensamento sobre o inferno que são fechadas a ideias-chave dessa revitalização. Tais correntes serão analisadas a seguir.

### **Inferno, questão sem pertinência**

Não é incomum a primeira corrente sobre a qual a refontização na reflexão sobre o inferno é inócua. Tal corrente pode ostentar feição secular, ou até mesmo católica como se viu por ocasião desta apresentação no congresso. Para ela, o tema do inferno deve ser deixado de lado porque assunto reputado obsoleto ou desnecessário. É perspectiva que não exige doutrina sobre o inferno e que encontra pronta aceitação entre aqueles cuja concepção de Deus deixa pouco espaço para uma linguagem literal de castigos (KVANVIG, 1993, p. 13). Tal corrente evidencia indisponibilidade cultural para o tema, devido a qual "o inferno tornou-se um assunto em que se evita falar" (MELO, 2020, p. 162) até mesmo em Teologia Sistemática. A refontização da Escatologia sobre o tema do inferno é-lhe desconhecida.

A refontização da Escatologia enfatiza o abnegado amor gratuito de Deus como elemento central da revelação cristã, e o inferno como sua recusa total. Sublinha-se que o estado de inferno começa a ser escolhido em nossa vida de sociedade, como Escatologia presente. A "cidade infernal" começa a ser construída já aqui mediante opções livres – metaforicamente "distância" – contra a abnegada gratuidade divina que se expressa como dom e renúncia de si. Antes da morte, tal distanciamento é provisório e dissimulável sob aparências de bem, não raro religiosas. Após a morte, o distanciamento em relação a Deus torna-se escancarado e pode ser definitivamente escolhido. Ali, uma miséria humana desse tipo se depara, sem chance de dissimulação, com o abnegado amor altruísta de Deus e mantém as decisões livres anteriores. O "eu", para tal criatura, vem em primeiro lugar e todo sofrimento eterno será preferível a perdê-lo. Mas a abnegada gratuidade de Deus torna-se realidade que não pode ser evitada, e com ela se deve lidar como ingente e contínua "queimação" (GRELOT, 1998, p. 244). Trata-se de assunto pertinente e digno de atenção.

## Deus zangado e limitado no amor

Outra corrente refratária à renovação da Escatologia na reflexão sobre o inferno o apresenta ainda como era concebido antigamente. O inferno é tido como lugar no qual o Deus zangado lança alguém para ser eternamente castigado pelos maus atos cometidos em vida. Não se tematiza ali o amor gratuito e incondicional de Deus aos pecadores revelado no evento de Jesus, na Escatologia realizada.

Tal lacuna encontra-se já no ano 688 na obra seminal de Juliano de Toledo, o *Prognosticum futuri saeculi* (PFS): "Cremos que Cristo dará o reino aos santos e tortura perene [*perenne supplicium*] aos réprobos" (JULIANO, 2013, p. 154; PFS III/44). Juliano projetou amor limitado nos justos quando veem os condenados: "A visão do castigo dos ímpios não obscurece a luz da bem-aventurança dos justos, porque será então impossível ter compaixão pelos condenados [*compassio miseriae non erit*]" (JULIANO, 2013, p. 109; PFS II/32). Juliano usou hermenêutica bíblica literal para entender a Escatologia futura. Sua obra influenciou a Escatologia por mais de 1.200 anos. Os antigos tratados *De Novissimis* do século XX preservavam esses elementos da obra de Juliano. "Atualmente, catecismos vindos de grupos ultraconservadores retomam a linguagem de antanho" (MELO, 2020, p. 163).

A renovação da Escatologia na reflexão sobre o inferno, ao contrário, frisa a linguagem bíblica metafórica a respeito da Escatologia futura, o caráter do acesso ao inferno mediante autoexclusão (ao contrário de exclusão imposta por um Deus zangado), e o caráter gratuito e incondicional do abnegado amor divino.

## Universalismo do primeiro tipo

Uma terceira corrente na qual a refontização da Escatologia na reflexão sobre o inferno não penetrou desenvolve-se a partir de uma concepção de Deus totalmente amoroso, não vingativo. Acredita-se que no final "todos estarão no céu com o argumento de que um Deus amoroso não poderia permitir que alguém sofresse [eternamente] o desastre do inferno" (KVANVIG, 2010, p. 416). Esse tipo de universalismo acredita que "se há vidas finalmente desperdiçadas e sofrimentos finalmente não redimidos, ou Deus não é perfeito no amor ou Ele não é soberano no



governo sobre sua criação" (HICK, 2010, p. 340). O universalismo propõe que Deus salvará em cada um o que for possível: "eliminado o mal, isto é, extinta toda negatividade e resgatado até o último resto de bem – ou seja, todo o positivo do esforço humano e do dinamismo criador –, se instaurará a plenitude definitiva como deleite e glória para todos" (QUEIRUGA, 1996, p. 78).

Autores dessa corrente supõem responder a este dilema que projetam em Deus: se o amor divino poderia suportar a existência eterna de alguém no inferno. Pressupondo o amor divino em perspectiva narcisista, que não admite rejeição nem fracasso, perguntam: será que Deus não ama mais os condenados por quem seu Filho morreu? Que efeito a situação deles tem sobre Deus? Se o Deus bom é o criador de todos, tem que também salvar a todos sem falhar (HART, 2019, p. 90-91). Assumindo um amor divino assim narcisista, que não aceitaria rejeição ou fracasso, o universalismo do tipo 1 crê que o insucesso de Deus em impedir a separação voluntária dele seria inconsistente com seu amor universal.

Além disso, o universalismo desse tipo acredita que a liberdade humana, uma vez livre de toda ignorância e engano, não teria mais razão para rejeitar Deus, pois tal rejeição "seria absoluta e inconcebivelmente irracional" (TALBOTT, 2010, p. 455). Esse tipo de universalismo acredita ingenuamente que o mal deliberado é resultado de deficiência de lógica e razão. Ignora que o mal deliberado é estado livremente escolhido de "pai da mentira" (Jo 8,44), e que a mentira é, em si mesma, incoerente. A opção radical pelo mal implica completa e livre adesão moral à mentira e à incoerência, e não se altera por meio de lógica e raciocínio. Apesar disso, "atualmente o universalismo [...] deixou de ser opinião apenas de uma minoria excêntrica e adquiriu maior legitimidade" (DE LA NOVAL, 2020, p. 21).

A refontização da Escatologia, porém, ressalta o inferno como autoexclusão devido ao amor narcisista, para o qual o "eu" vem em primeiro lugar e todo sofrimento eterno é preferível a perdê-lo. Além disso, a renovação da Escatologia nesse campo enfatiza o caráter abnegado do gratuito amor divino, que aceita rejeição e fracasso.

### **Universalismo do segundo tipo**

A quarta corrente sobre a qual a renovação da Escatologia no campo da

reflexão sobre o inferno tem escassa influência é uma visão politicamente correta na qual o inferno é tratado como possibilidade descartada *a priori* em nome da tolerância universal às pessoas e suas atitudes. É corrente de pensamento manifestada em termos orais, não escritos. Imagina-se um Deus indulgente que afasta a intolerância e consente com tudo. Por isso a misericórdia divina seria indulgente, incompatível com qualquer inferno. Também aqui todos seriam salvos.

A refontização da Escatologia nesse campo mostra que tal concepção indulgente do amor de Deus é inconciliável com o que foi revelado na Escatologia realizada, isto é, no evento de Jesus.

### **Aniquilacionismo do primeiro tipo**

A quinta corrente refratária à renovação da Escatologia sobre o inferno é a concepção de aniquilação passiva, uma espécie de "eutanásia ontológica". Segundo essa corrente, "uma vez que o dom da vida é retirado por Deus, os condenados deixarão de existir como pessoa" (PINNOCK, 2010, p. 464). Como Deus é amor – pressuposto aqui também como amor narcisista que não admite rejeição nem fracasso – a solução proposta é a eliminação do ímpio como método amoroso para livrar a pessoa do tormento eterno. Afinal, será que "torturar eternamente pessoas é o tipo de coisa que o Deus *Abbá* e Pai de Jesus faria?" (PINNOCK, 2010, p. 470). Deus levaria então a efeito então a "eutanásia ontológica", que a criatura sofreria passivamente pois causada por vontade extrínseca. "O aniquilacionismo [...] vê a cessação da existência como preferível à existência consciente e interminável no inferno" (KVANVIG, 2010, p. 417).

Ao contrário, a renovação da Escatologia nesse campo enfatiza o caráter abnegado do amor incondicional de Deus, que aceita a rejeição e o fracasso. Um amor divino assim aceita que o rejeitem e que se autoexcluam dele eternamente.

### **Aniquilacionismo do segundo tipo**

Uma sexta corrente na qual a refontização da Escatologia sobre o inferno tem pouca influência é a ideia libertária de um direito a se tomarem decisões absolutas

sobre o próprio ser, a ponto de poder optar por não existir. É também “eutanasia ontológica”, mas aqui como aniquilação ativa, livremente escolhida e ativamente realizada pela criatura. Uma maneira de expressar tal aniquilação é a da morte eterna concebida como “lançar-se no nada” ou “queda no nada”. Essa corrente põe-se a hipótese de que seria Deus quem teria que jogar o inveterado pecador no inferno, e repudia tal ideia: “que Deus tornasse imortal a alguém com o objetivo de poder condená-lo, que o livrasse de sua natural queda no nada e o mantivesse em seu ser somente para fazê-lo sofrer ..., a mim, pelo menos, é algo inconcebível” (QUEIRUGA, 1996, p. 63). A solução proposta, então, é que o indivíduo maligno tomaria ativa e deliberadamente a decisão de não mais existir. “Essa pessoa deveria ser livre para escolher a não existência” (KVANVIG, 1993, p. 142).

A refontização da Escatologia nesse campo enfatiza o amor narcisista da pessoa má como sendo incompatível com autoaniquilação. O aniquilacionismo ignora que um ser radicalmente maligno está focado em seu egoísmo. Escolher a não existência, lançar-se em autoaniquilação, significaria ruptura com tal foco: o mais importante ao seu coração é ele mesmo, seu “eu” vem em primeiro lugar. Por isso, mesmo que a “eutanasia ontológica” ativa fosse possível, essa criatura nunca escolheria a perda do “eu”. Como poderia escolher abandonar aquilo que é o foco do seu interesse? Para uma criatura assim, qualquer sofrimento eterno é preferível à perda do “eu”. Por isso é que o ser radicalmente maligno se autoexclui do abnegado amor gratuito de Deus, que age altruisticamente em sentido inverso: a renúncia de si. Além disso, as criaturas livres não gozam de controle absoluto sobre sua existência. Elas não podem decidir ontologicamente sua inexistência, assim como não podem decidir vir à existência.

## **Conclusão**

Temos como pressuposto a refontização da Escatologia que se estendeu por todo o século XX e continua até o presente. O objetivo dessa revitalização é proporcionar à Escatologia maior fidelidade ao que a revelação cristã mostra a respeito. Como subtema da Escatologia, a reflexão sobre o inferno também foi revitalizada. Nossos resultados mostram atuais correntes fechadas à renovação da

Escatologia nesse campo. Uma, que pode apresentar-se como católica, considera o inferno assunto obsoleto. Outra, bastante tradicional, emprega hermenêutica bíblica literal e é incapaz de tematizar o incondicional amor gratuito de Deus. Outras, enfim, são modalidades de universalismo e de aniquilacionismo. Todas essas correntes são ativas atualmente e não raro se manifestem na sociedade.

Ao pôr no centro o dom gratuito de Deus, a atual reflexão sobre o inferno sublinha que a sociedade humana é a instância para concretizar a Escatologia presente efetivando a salvação neste mundo mediante o dom e o altruísmo. Esta vida em sociedade tem valor de eternidade, pois afastar o próximo, especialmente pequenos e sofredores, é afastar a Deus (Mt 25, 40); a vida humana, feita para solidariedade e comunhão, é aí escolhida como negação e isolamento. Ao frisar assim a dignidade humana e o bem-comum, a reflexão sobre o inferno contribui para tornar mais significativos o mundo humano e a história. A fim de levar a revitalização da Escatologia à vida social, à pregação, à catequese e à reflexão da Teologia Sistemática, o estudo dos conceitos-chave que estão em jogo mostra-se relevante.

## Referências

BARDY, Gustave *et al.* L'enfer. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, 1950. (Collection Foi Vivante).

DE LA NOVAL, Roberto. Divine Drama or Divine Disclosure? Hell, Universalism, and a Parting of the Ways. *Modern Theology*, v. 36, n. 1, p. 201-210, 2020.

GRELOT, Pierre. Voir Dieu: le Ciel, l'Enfer, le Purgatoire. *Esprit & Vie*, v. 108, n. 11, Langres, p. 241-246, 1998.

HART, David B. *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell & Universal Salvation*. New Haven, CT: Yale University Press, 2019.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

JOÃO PAULO II. O inferno como rejeição definitiva de Deus: audiência geral de 28 de julho de 1999. Roma: 1999. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_28071999.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html)>. Acesso em: 30 setembro 2021.

JULIANO DE TOLEDO. *Pronóstico del mundo futuro*. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

KVANVIG, Jonathan. *The Problem of Hell*. New York: Oxford University Press, 1993.

KVANVIG, Jonathan. Hell. In: WALLS, Jerry L. (org.). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York, NY: Oxford University Press, 2010, p. 413-426.

LADARIA, Luis. La teologia cristiana sull'inferno. In: BRUNO, Eugenio; ALBERIONE, Ezio (org.). *Inferno*. Milano: San Fedele, 1996, p. 29-38.

LATOURELLE, René. *Teologia: ciência da salvação*. São Paulo: Paulinas, 1971.

MELO, Antônio A. de. O inferno: questão ainda pertinente? *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 315, Petrópolis, p. 161-184, 2020.

PINNOCK, Clark. Annihilationism. In: WALLS, Jerry L. (org.). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York, NY: Oxford University Press, 2010, p. 462-475.

QUEIRUGA, Andrés T. O que queremos dizer quando dizemos "inferno"? São Paulo: Paulus, 1996.

TALBOTT, Thomas. Universalism. In: WALLS, Jerry L. (org.). *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York, NY: Oxford University Press, 2010, p. 446-461.



## 67. O CONCEITO DE "ORDEM DA PRESERVAÇÃO" EM DIETRICH BONHOEFFER - UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E SISTEMÁTICO-TEOLÓGICA<sup>1</sup>

*THE CONCEPT OF "ORDER OF PRESERVATION" IN DIETRICH BONHOEFFER - A  
HISTORICAL AND SYSTEMATIC-THEOLOGICAL APPROACH*

*Djonata Brüning<sup>2</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

### **Resumo**

De 1931 a 1933, o teólogo luterano alemão Dietrich Bonhoeffer criou e utilizou o conceito de "ordem da preservação" (*Erhaltungsordnung*), como um conceito teológico para explicar a realidade sob a qual o mundo existe perante Deus. Entram aqui as ordenanças de preservação da vida, como a família, a política e o Estado. O objetivo deste ensaio é apresentar como se deu a criação, o significado e a utilização deste conceito, tendo em vista o contexto teológico e político deste período. Tenta responder à pergunta pela relevância do conceito para o discernimento teológico na política. Para isso, se utiliza o método de análise bibliográfica dos textos de Dietrich Bonhoeffer que tematizam o conceito, bem como de análise sob o ponto de vista da teologia sistemática, que enfatiza os temas teológicos que o conceito toca. A abordagem histórica passa pela atuação docente de Dietrich Bonhoeffer na universidade e sua atuação pastoral, no âmbito da igreja evangélica alemã e também no contexto do movimento ecumênico. Conclui mostrando a importância da teologia para o discernimento político da pessoa cristã, em especial a partir da luz das Escrituras Sagradas, do entendimento da ruptura ocorrida pelo pecado e da redenção final que se dá em Jesus Cristo.

Palavras-chave: Dietrich Bonhoeffer. Ordem da Preservação. Política. Hamartiologia. Soteriologia.

### **Abstract**

From 1931 to 1933, the German Lutheran theologian Dietrich Bonhoeffer created and used the concept of "order of preservation" (*Erhaltungsordnung*) as a theological concept to explain the reality under which the world exists before God. Here enter life-preserving ordinances, such as the family, politics, and the state. The purpose of this essay is to present how the creation, meaning and use of this concept took place, considering the theological and political context of this period. It tries to answer the question about the relevance of the concept for theological discernment in politics.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é resultado da comunicação feita pelo autor no Grupo Temático 8 - Teologia Sistemática: Questões Emergentes, durante o VIII Congresso da ANTECRE. Seu conteúdo é uma apresentação abreviada da pesquisa em andamento para o primeiro capítulo da dissertação de mestrado do autor.

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia, EST. [djonata.bruning@meuc.com.br](mailto:djonata.bruning@meuc.com.br)

For this, the bibliographic analysis method is used on Dietrich Bonhoeffer's texts that thematize the concept. As well the analysis from the point of view of systematic theology, which emphasizes the theological themes that the concept touches. The historical approach includes the academic work of Dietrich Bonhoeffer at the University of Berlin and his pastoral work, in the context of the German Lutheran Church and also in the context of the ecumenical movement. It concludes by showing the importance of theology for the political discernment of the christian person, particularly from the light of the Holy Scriptures, from the understanding of the rupture by sin and the final redemption that takes place in Jesus Christ.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer. Order of Preservation. Politics. Hamartiology. Soteriology.

## **Introdução**

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) é um dos maiores teólogos do século XX. Apesar de sua morte precoce aos seus 39 anos de idade, por enforcamento ordenado por Hitler, sua teologia é uma fonte infindável para reflexões, conhecimento e inspiração. Este breve ensaio se ocupa com o conceito de "ordem da preservação" (*Erhaltungsordnung*)<sup>3</sup>, que Bonhoeffer criou e usou entre 1931 e 1933. Tem por objetivo apresentar a definição que Bonhoeffer deu a este conceito em seus escritos e mostrar qual a importância dele para o discernimento teológico na política. Tenta responder à pergunta: quais são as contribuições do conceito de ordem da preservação para o discernimento teológico na política?

## **Aspectos do contexto histórico e as fontes**

Em 1931 Dietrich Bonhoeffer estava retornando de seu período de estudos nos EUA. Agora ele inicia um novo período de sua vida, morando em Berlim, onde ele dividiria seu tempo entre a docência, o engajamento ecumênico e o ministério pastoral ordenado. Antes de iniciar sua atuação profissional, teve o seu primeiro encontro pessoal com o renomado teólogo reformado Karl Barth. Ele lia com muito interesse as publicações de Barth e teve nele alguém em quem buscou conselhos,

---

<sup>3</sup> O termo "*Erhaltung*" pode ser traduzido por manutenção, conservação, preservação, sustentação. Dentre as obras de Bonhoeffer já traduzidas para o português, apenas "Criação e Queda" (2020) apresenta este conceito e o traduz por "ordens da conservação". Neste artigo optamos traduzir por "preservação", por entender que expressa melhor o sentido original do termo.



em momentos centrais de sua trajetória político-eclesial e biográfica (TIETZ, 2019, p. 35).

Em 1º de agosto de 1931, Bonhoeffer assumiu o cargo de professor assistente para teologia sistemática e a função de livre-docência na Universidade de Berlim. Entre os dias 1º e 5 de setembro do mesmo ano, Bonhoeffer participava da "Reunião Internacional da Aliança Mundial para Cooperação das Igrejas", em Cambridge, onde foi eleito para ser um dos três secretários da juventude e assim marcando a sua entrada no movimento ecumênico das igrejas da época. Ainda no mesmo ano, no dia 1º de outubro, ele assumiu o cargo de pastor estudantil na Escola Técnica Superior de Berlim-Charlottenburg. No mês seguinte, após sua ordenação ao ministério pastoral da igreja evangélica alemã, ele também assumiu o pastorado na Igreja de Sião, em Berlim, ficando encarregado pelo ensino confirmatório (AMELUNG; STROHM, 1994, p. 1-2).

Nosso autor formulou o conceito de ordem da preservação como alternativa ao conceito de "ordem da criação" (*Schöpfungsordnung*), como veremos a seguir. Assim, são de importância os textos onde ele cita este conceito como aquele criado por ele. Os textos que mencionam exclusivamente o conceito de "ordem da criação" são: a preleção "História da Teologia Sistemática do Século XX", que se estendeu de 2 de novembro de 1931 até 29 de fevereiro de 1932; a "Proposta ao Caso Dehn", enviada em carta no início de março de 1932 para a Faculdade Teológica de Halle; e a preleção de "Conversação e Discussão sobre as Novas Publicações Sistemático-Teológicas", de 8 de novembro de 1932 até 21 de fevereiro de 1933.

Nos outros textos em que Bonhoeffer fala em ordem da criação, ele contrapõe um novo conceito de ordem da preservação. Estes textos no âmbito ecumênico são: suas teses para o "Reconhecimento da Ordem da Criação"; o "Relatório da Conferência Teológica da Central para o Trabalho Ecumênico Jovem" de 29 e 30 de abril de 1932, onde acontece o debate entre Bonhoeffer e Wilhelm Stähling sobre ambos os conceitos; a palestra e as teses da palestra na Conferência Ecumênica da Juventude e da Paz "Para a Fundamentação Teológica do Trabalho da Aliança Mundial", de 26 de julho de 1932. No âmbito da docência acadêmica, os textos são: o seminário "Existe Uma Ética Cristã?" de maio a julho de 1932; a preleção "Criação e Pecado – Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3", que foi publicada ainda em

1933 sob o título “Criação e Queda”. No âmbito da atuação pastoral dentro da igreja alemã os seguintes textos, que finalizam o período: a palestra “Venha Teu Reino” de 19 de novembro de 1932; o ensaio “A Igreja Diante da Questão Judaica” de 15 de abril de 1933; a primeira versão para avaliação da “Confissão de Bethel”, que teve a participação de Bonhoeffer, enviada em carta no final de agosto de 1933. Nestes textos Bonhoeffer desenvolve o seu conceito de ordem da preservação de maneira bem clara, argumentada e aplicada. Depois da “Confissão de Bethel”, nosso autor não usa mais seu conceito. De acordo com Bethge, Bonhoeffer abandonou o conceito de ordem da preservação porque viu outros teólogos luteranos utilizá-lo de modo abusivo, para justificação de suas próprias posições, no contexto da luta da igreja (1983, p. 525).

Neste período da sua vida, a atuação de Bonhoeffer se deu nessas três áreas, o que por si só já é bem desafiador e cansativo. Não fora apenas isso, o início dos anos trinta foi de espantosa insegurança geral na sociedade alemã. A economia mundial ia de mal a pior, a pobreza do povo alemão era visível, sendo agravada pela democracia e pelas dívidas financeiras, que foram uma consequência da guerra mundial, as quais o país tinha que se submeter. Isso tudo levava a uma grande efervescência no campo político social. As pessoas desejavam por orientação para as suas vidas (RÜTER; TÖDT, 2020, p. 144).

### **O conceito de “ordem da preservação”**

Certamente, este contexto contribuiu para que a discussão teológica se concentrasse na questão ética. Ambos os conceitos de ordem da criação e de ordem da preservação querem dar resposta para esta questão. Em sua preleção “Conversação e Discussão sobre as Novas Publicações Sistemático-Teológicas”, Bonhoeffer levanta a atualidade da questão ética e indica de onde podem vir respostas: “[...] o que devemos fazer; assim o problema ético. A doutrinas da criação, da reconciliação e da santificação são os três pontos de partida do problema ético” (tradução nossa)<sup>4</sup> (BONHOEFFER, 1997, p. 156).

---

<sup>4</sup> Todas as citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor do presente texto e sempre são indicados como “tradução nossa” entre parênteses.

Vejamos a definição de ordem da criação:

Com referência à distinção de Lutero sobre os três estamentos (*ecclesia, oeconomia, politia*) e à compreensão de mundo reformatória (CA XVI), no contexto de uma definição correspondente entre Lei e Evangelho, estão aqui matrimônio/família, trabalho/vocação, economia/propriedade, direito, povo, sociedade, Estado e Igreja foram originalmente nomeados como ordens do ser predeterminadamente boas da criação de Deus, como tal, ao mesmo tempo devem ser ordens normativas para a formação da vida humana, no sentido do *primus usus legis (usus civilis)*, independentes de uma revelação especial de Deus em Jesus Cristo, em favor de uma validade universal para todas as pessoas (tradução nossa) (ROSENAU, 1999, p. 356)

Bonhoeffer via um grande perigo no conceito de ordem da criação. Por isso, propôs o conceito de ordem da preservação, como se pode ver em suas teses para o "Reconhecimento da Ordem da Criação". Através destas teses, Bonhoeffer apresenta o conceito de ordem da preservação pela primeira vez, numa reunião do Grupo de Trabalho de Teólogos e Economistas, em 19 de janeiro de 1932. Na tese 1, ele argumenta que "na criação caída se deve falar de ordem da preservação no lugar de ordem da criação" (tradução nossa) (BONHOEFFER, 1994, p. 237). Fica evidente que a ruptura da queda em toda a criação é o fundamento para a mudança conceitual que Bonhoeffer propõe. As ordens estruturantes da vida - como família, povo, sociedade, economia, trabalho, direito, Estado e Igreja - foram completamente afetadas em seu ser com a queda e por isso carregam em si mesmas também a força destruidora do pecado. Isso significa que não são mais boas por si mesmas, como Bonhoeffer afirma na tese 2:

Em distinção à ordem da criação, ordem da preservação significa que as ordens históricas, como tais, não possuem valoração na existência e no ser em sentido absoluto, mas somente em sua abertura para o Evangelho, são mantidas pela vontade de Deus para a esperança da nova criação (tradução nossa) (BONHOEFFER, 1994, p. 237)

Todavia, apesar terem sido afetadas em seu ser pela queda, Bonhoeffer identifica que as ordens possuem seu valor em sua abertura para Cristo, para a redenção que ele oferece.

Em 26 de julho de 1932, Bonhoeffer faz uma palestra na Conferência Ecumênica Internacional da Juventude e da Paz, na República Tcheca. Intitulada "Para a Fundamentação Teológica do Trabalho da Aliança Mundial", na qual critica duramente a teologia da ordem da criação, quando diz que

Que o mundo está caído e que o pecado reina ainda mais e que criação e pecado estão tão entrelaçados um ao outro, que nenhum olho humano pode soltar um do outro, que cada ordem humana é ordem do mundo caído e não da criação, isto não é visto em sua seriedade (tradução nossa) (BONHOEFFER, 1994, p. 336)

Em sua crítica, se destaca novamente a realidade da queda da criação no pecado. Conforme Bonhoeffer, criação e pecado estão unidos e são inseparáveis, que significa a realidade existencialmente afetada. Por isso, a revelação da vontade de Deus não acontece na criação, como estava sendo afirmado na ordem da criação.

Um pouco adiante, Bonhoeffer explica que Cristo é a luz que faz que

[...] nós sabemos que *todas* as ordens do mundo só têm duração pelo fato que elas estão apontadas para Cristo; *todas* elas somente permanecem sob a preservação de Deus, enquanto elas ainda estão abertas para Cristo, elas são *ordens da preservação*, não ordens da criação (tradução nossa) (BONHOEFFER, 1994, p. 337)

Neste trecho se destaca o aspecto cristológico da ordem da preservação. Somente as ordens que estão abertas para Cristo é que são ordens da preservação, i. é, só nesta posição é que uma ordem preserva e promove a vida. O sentido das ordens estabelecidas por Deus no mundo, como o Estado, economia, família, povo, Igreja e outras, é preservar e afirmar a vida como um todo para Cristo.

Um pouco mais tarde, em seu livro "Criação e Queda: Uma interpretação teológica de Gênesis 1-3", publicado em 1933, nosso autor toca novamente no assunto ao interpretar Gênesis 3.21. Ele afirma:

Este é o agir mantenedor de Deus no mundo: ele afirma o mundo pecador e por meio de ordenamento lhe evidencia seus limites. Entretanto, nenhum desses ordenamentos, como tais, possui caráter de eternidade, pois todos eles existem para a conservação da vida. Entretanto, como já dissemos, a manutenção da vida para Adão representa um

caminho para a morte; para nós, é unicamente orientado para Cristo. Todos os ordenamentos em nosso mundo caído são ordenamentos conservadores de Deus e se orientam para Cristo; não são ordens da criação, mas ordens de conservação, sem valor em si mesmas, orientam-se para Cristo e a apenas assim têm seu sentido. Este é o novo modo de agir de Deus com o ser humano: em seu mundo caído, em suas ordens caídas, ele os mantém para a morte - para a ressurreição, para a nova criação, para Cristo (BONHOEFFER, 2020, p. 135-136)

Para Bonhoeffer, a ordem da preservação é o agir de Deus após e por causa da queda, com o intuito de limitar o mal para preservar a vida na sua criação como um todo. Assim, ela possui um caráter de lei porque limita e constrange o ser humano existindo no pecado, mas também tem um caráter de graça porque mantém a vida mesmo em meio a existência no pecado. Cada ordem da preservação não tem um fim e valor em si mesma, mas sua missão é a manutenção da vida orientada para a nova criação em Cristo. Cristo é o alvo da ordem da preservação.

## **Conclusão**

Ordem da preservação em Bonhoeffer toca em pelo menos quatro temas principais da teologia sistemática: a ética teológica, a harmartologia, a cristologia e a escatologia. Bonhoeffer busca a fundamentação para a ética teológica e assim contrapõe o conceito de ordem da criação, amplamente utilizada em seu tempo, inclusive para justificar a guerra (BONHOEFFER, 1994, p. 335). Ele identificou que a dimensão da existência no pecado não estava sendo levada a sério na discussão ética e teológica, pois se consideravam as ordens como sendo boas em si mesmas, assim sendo capazes de revelar a vontade de Deus. Como toda a criação está caída, também as ordens estão caídas. No entanto, mesmo assim Deus usa essas ordens para limitar o mal e preservar a vida, não como um fim em si mesmo, mas para que a criação possa ser redimida em Cristo. Assim, o alvo da ordem da preservação é manter a vida para Cristo. Somente em Cristo a criação é liberta da existência no pecado e assim regenerada na nova criação, na sua ressurreição.

Por fim, qual a importância deste conceito para o discernimento teológico na política? Primeiramente, Bonhoeffer responde as demandas sociais e políticas do

início dos anos trinta a partir das Sagradas Escrituras e da reflexão teológica. O seu conceito de ordem da preservação é resultado disso. Em segundo lugar, o conceito ajuda a pessoa cristã a entender que a criação está caída, portanto existe em pecado. Isso significa que Estado e política estão marcados por esta existência pecaminosa. Isso previne da idolatria ao Estado e a governantes. Em terceiro lugar, as ordens da preservação têm a dupla função de apontar a realidade do mal no mundo e de limitá-lo preservando a condição da vida existir, mesmo que marcada pelo pecado. Em quarto lugar, as ordens da preservação têm seu sentido em Cristo, que salva o ser humano e toda a criação do pecado e faz a nova criação acontecer em sua ressurreição.

## Referências

AMELUNG, Eberhard; STROHM, Christoph. Vorwort der Herausgeber. In: BONHOEFFER, Dietrich; AMELUNG, Eberhard; STROHM, Christoph. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932. Vol. 11. Gütersloh: Kaiser, 1994, p. 1-9.

BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: Theologe, Christ, Zeitgenosse. 5. ed. München: Chr. Kaiser, 1983.

BONHOEFFER, Dietrich. Erkenntbarkeit der Schöpfungsordnung. In: BONHOEFFER, Dietrich; AMELUNG, Eberhard; STROHM, Christoph. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932. Vol. 11. Gütersloh: Kaiser, 1994, p. 237-238.

BONHOEFFER, Dietrich. Criação e Queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. São Leopoldo: Sinodal, 2020.

BONHOEFFER, Dietrich; NICOLAISEN, Carsten; SCHARFFENORTH, Ernst-Albert. Berlin 1932-1933. Vol. 12. Gütersloh: Kaiser, 1997.

BONHOEFFER, Dietrich. Zur theologischen Begründung der Weltbündarheit. In: BONHOEFFER, Dietrich; AMELUNG, Eberhard; STROHM, Christoph. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932. Vol. 11. Gütersloh: Kaiser, 1994, p. 327-344.

ROSENAU, Hartmut. Schöpfungsordnung. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard (Eds.). Theologische Realenzyklopädie. Vol. 30. Berlin; New York: de Gruyter, 1999, p. 356-358.

RÜTER, Martin; TÖDT, Ilse. Posfácio dos Editores. In: BONHOEFFER, Dietrich. Criação e Queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1-3. São Leopoldo: Sinodal, 2020, p. 143-169.

TIETZ, Christiane. Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand. 2. ed. München: C. H. Beck, 2019.





## 68. A TEOLOGIA NA ACADEMIA: A CIENTIFICIDADE DESENVOLVIDA ENTRE IMPULSOS E AMEAÇAS DA SUA NATUREZA E MISSÃO

*THEOLOGY IN THE ACADEMY: SCIENTIFICITY DEVELOPED BETWEEN  
IMPULSES AND THREATS OF ITS NATURE AND MISSION*

*Elias Wolff<sup>1</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

### **Resumo**

O objetivo desta comunicação é tratar da teologia produzida na academia, expressando valores do seu estatuto científico e verificando desafios, ou mesmo ameaças, para a manutenção da especificidade do saber teológico científico. O método é a análise qualitativa de textos teológicos produzidos em Programas de Pós-Graduação. Como resultado constata-se positivamente o fato de a teologia afirmar-se como ciência de natureza acadêmica, um saber científico com uso de critérios metodológicos e hermenêuticos próprios. Isso lhe dá competência argumentativa sobre o que investiga, aplicabilidade aos diversos problemas científicos e práticos da humanidade, uma fala interdisciplinar. Contudo, há desafios, como: 1) ameaças à gratuidade do ato teológico, pelas pressões sentidas das instituições que oferecem os cursos de Pós-Graduação, bem como das agências de fomento; 2) carências da práxis, por um isolamento do/a teólogo/a para a pesquisa; 3) ameaças à eclesialidade em muitos discursos teológicos feitos na academia para a academia; 4) carência de transcendência na fala sobre o Mistério, com risco de "traição semântica" de categorias como "Deus", "Graça", "Sacramento", etc. - ou mesmo seu abandono. A conclusão é que ainda se faz necessário entender o lugar e o como da teologia na academia, afirmando sua especificidade enquanto saber de fé das realidades que investiga cientificamente.

Palavras-chave: Teologia. Estatuto científico do pensar da fé. Saber inter-disciplinar. Valores e ameaças.

### **Abstract**

The objective of this communication is to deal with the theology produced in the academy, expressing values of its scientific status and verifying challenges, or even threats, for the maintenance of the specificity of scientific theological knowledge. The method is the qualitative analysis of theological texts produced in Post-Graduate Programs. As a result, the fact that theology asserts itself as a science of academic nature, a scientific knowledge using its own methodological and hermeneutic criteria, is positively verified. This gives it argumentative competence about what he investigates, applicability to the various scientific and practical problems of humanity, an interdisciplinary speech. However, there are challenges, such as: 1)

threats to the gratuitousness of the theological act, due to the pressure felt by institutions that offer postgraduate courses, as well as by funding agencies; 2) lack of praxis, due to an isolation of the theologian for research; 3) threats to ecclesiality in many theological discourses made in the academy for the academy; 4) lack of transcendence in the speech about the Mystery, with the risk of "semantic betrayal" of categories such as "God", "Grace", "Sacrament", etc. - or even their abandonment. The conclusion is that it is still necessary to understand the place and how of theology in the academy, asserting its specificity as a faith knowledge of the realities that it scientifically investigates.

Keywords: Theology. Scientific status of the thinking of faith. Interdisciplinary knowledge. Values and threats.

## **Introdução**

Desde que no Brasil se iniciou a busca do reconhecimento dos cursos de teologia junto aos órgãos governamentais, em 1999, a teologia se reconfigura em suas epistemologias, hermenêuticas e métodos, afirmando seu lugar na academia com *status* de ciência. Isso é um importante ganho para o pensar da fé, desenvolvendo-se em espaços situados para além do mundo eclesial e em diálogo com outros saberes. Ao mesmo tempo, porém, emergem questionamentos a respeito da manutenção da sua especificidade; sobre como a teologia produzida na academia conserva elementos que são tradicionalmente constitutivos de sua identidade, natureza e missão; sobre como se dá uma interação de enriquecimento recíproco entre a teologia e as demais ciências. De um lado, constata-se tendências ao distanciamento das comunidades religiosas, adentrando num espaço acadêmico restrito. De outro, verifica-se também a postura de estar fisicamente na universidade, mas com uma perspectiva eclesial, confessionalista, nos moldes dos cursos seminarísticos de formação do clero e sob a tutela de lideranças religiosas. Refletir sobre tais questões é de fundamental importância para que a teologia acadêmica seja, simultaneamente, um serviço à ciência, às comunidades religiosas e à sociedade como um todo.

## **Distinções numa recíproca relação**

A teologia afirma-se na academia de forma técnica no método e na

hermenêutica metodologicamente rigorosa do seu objeto. Sem separar *intellectus* e *fidei*, há distinção, sendo o primeiro elemento determinante na reflexão científica sobre o segundo. Fé e razão são instâncias autônomas e, historicamente, a teologia se assegura como o exercício da razão que se debruça sobre a fé. Outra distinção, também sem separação, se dá entre teologia e igreja. De um lado, as regras do pensar teológico na universidade não são dadas pelas igrejas, mas pela academia e sua regulação se dá pelo Estado. De outro lado, às igrejas compete a função de propor o conteúdo e o horizonte epistemológico do pensar da fé. Há tensão entre a *regula fidei* eclesiástica e os critérios do pensar científico aplicados à hermenêutica da fé. Mas essa tensão torna-se criativa, impulsionando a teologia a encontrar o seu lugar entre a academia e as igrejas. A questão que se levanta é se a teologia pode ter uma linguagem bem articulada, com sofisticações linguísticas e complicações semânticas que expressam conteúdo sério e profunda análise com o uso de critérios acadêmicos e, ao mesmo tempo, manter-se como serviço à fé e a racionalidade eclesial. Um terceiro lugar é a sociedade, uma vez que o pensar teológico quer ser significativo não apenas para acadêmicos ou as igrejas, mas também para o mundo em que vivemos. E aqui o desafio consiste em fazer com que o pensar teológico seja elemento catalizador das diversas realidades sociais, as culturas e as vicissitudes cotidianas. Como propõe David Tracy, a teologia tem três públicos: as igrejas, a academia e a sociedade. Para atender a esses públicos, o estatuto científico da teologia sofre uma virada hermenêutica que expressa ruptura epistêmica no processo de compreensão da fé, situando-a nos diferentes contextos. A teologia na academia sente a ineficácia de processos metodológicos que não favorecem o processo contextual, a interdisciplinaridade e interconfessionalidade.

A presença da teologia na academia não é novidade. A teologia já era ensinada nas *universitates* medievais, nos cursos de direito, medicina e artes, com uma episteme fundada na racionalidade metafísica, que a Escolástica molda principalmente na *Suma* de Tomás de Aquino, quem designa a teologia como "ciência" (STh I, q 1, a. 2 e 6). No século XVI, Lutero, busca eliminar o acento filosófico da teologia centrando-a na bíblia. Na modernidade, o desenvolvimento da ciência rompe com a cosmovisão religiosa da realidade, possibilitando que, nos séculos XIX e XX, a secularização possibilite afirmações sobre o fim da religião. Fé e ciência não

mais se encontram. Contudo, o conhecimento apenas racionalmente fundado não se mostra capaz de dar conta de responder todas as dúvidas e incertezas da humanidade, carente de sentido de transcendência (GUERRIERO, 2006, p. 200). E em nossos tempos, cresce a percepção de que a racionalidade científica não precisa ser contra os mitos, podem coexistir (ATLAN, 1994), de modo que o saber da razão e o da fé interagem na busca da verdade. Além disso, constata-se que a sociedade não é descrente ou cética, pois o desencantamento do mundo não foi pleno. É nesse contexto que a teologia retorna às universidades.

### **A teologia como ciência e sua especificidade identitária**

O estatuto científico do saber teológico acadêmico o afirma com sua própria lógica, objeto, objetivos, métodos e horizontes hermenêuticos; lança hipóteses que são verificadas por meio de uma investigação que procede com apurado rigorismo metodológico; e suas conclusões são explicitadas com categorias e linguagem próprias da fala teológica. Isso assegura à teologia capacidade e competência argumentativa acerca do que investiga, em diálogo com outros saberes da universidade, configurando-se como um saber inter/transdisciplinar, intercultural e interconfessional.

Os novos lugares, as novas pautas, os novos jeitos e sujeitos do labor teológico no campo acadêmico possibilitam um novo saber com elevada técnica na abordagem do seu objeto, superando o dogmatismo, o fixismo e a imutabilidade. A teologia se faz ciência com criticidade, sistematicidade e dinamicidade (BOFF, 1998, p. 90). Mas distingue das ciências na demonstração das verdades teológicas, que não se dá com evidências práticas, uma vez que a fé não tem provas de comprovação científica. Não obstante, as verdades de fé são plausíveis de experimentação, como o testemunho, a experiência litúrgica e sacramental, onde o empírico, sensível, na fé, indica uma realidade maior, o que faz da teologia uma "ciência hermenêutica" pela qual reflete a linguagem sobre Deus" (GEFFRÉ, 1989, 14), um "saber das intenções significativas", verificando "*hipóteses de sentido*" e tentando sua "*sistematização*" (BOFF, 1998, p. 91).

O desafio para a teologia na academia é, dialogando com as ciências, manter sua especificidade. Tal é condição tanto para sua natureza e finalidade, quanto para afirmar sua cientificidade. Pois

A teologia não pode perder-se em um discurso racionalista que substitua Deus e sua revelação por conceitos e categorias filosóficos ou científicos, perdendo sua identidade de saber da fé e confundindo-se com outros saberes produzidos sem referência a qualquer tipo de fé (ZABATIERO, 2006, p. 239).

A teologia acadêmica precisa ser capaz de dizer a palavra que lhe é própria como fé inteligente, mostrando que coisas de religião podem ser tratadas nas universidades, e coisas do mundo podem ser faladas teologicamente.

### **Questões em busca de resposta da teologia na academia**

A teologia científica que se refaz em sua estrutura epistêmica, assumindo características próprias da academia como lugar do pensar da fé, apresenta também questionamentos quanto à manutenção de sua especificidade como serviço às comunidades religiosas, onde se explicita um saber com base na tradição, que nem sempre encontra guarida nas pesquisas científicas da academia. É importante a atenção a alguns aspectos que se mostram tanto como fragilidades quanto como desafios para a teologia acadêmica.

### **O Transcendente**

No mundo secularizado o humano afirma-se de forma autônoma às tradições religiosas. O problema surge quando por autonomia compreende-se uma separação ou oposição ao religioso. Então a fé antropológica substitui a fé religiosa, a imanência é vista como único horizonte possível. De um lado, esse fato questiona as doutrinas e os ritos religiosos em sua pretensão de apresentar alguma verdade sobre o Mistério, a Realidade Última. Por outro lado, emerge a pergunta se é possível uma

teologia sem transcendência e para quem serve, se para intelectuais e a academia, ou às comunidades que buscam o sentido último de suas vicissitudes cotidianas.

A teologia em nossos tempos assume novas pautas, formadas por questões candentes do mundo marcado pela internacionalização, globalização e tecnologia, como a ecologia, a tecnociência, a bioeticidade, a interculturalidade, o pluralismo religioso, questões de gênero, as mídias eletrônicas e digitais, entre outras. O desafio é tratar desses temas com a especificidade hermenêutica que não permite à teologia confundir-se com outras ciências. Ela não pode confundir linguagens, métodos e hermenêuticas na abordagem de tais temáticas. Para a teologia, tais realidades são analisadas no horizonte da fé, da revelação, da igreja, das escrituras sagradas, na tradição de um saber que a caracteriza como tal. Nessa direção, a teologia trabalha com o sentido último, transcendental, das vicissitudes do/no cotidiano existencial.

A teologia não pode conformar-se com vazio de transcendência, ou de fé no Transcendente, o que constitui o seu ponto de partida, sua natureza e sua finalidade. Sua função consiste em verificar a plausibilidade da percepção da "Preocupação Última" (TILLICH, 1985, p. 5-7) por pessoas crentes. Ela aprende com o mundo secularizado da "pós-modernidade" e da "pós-verdade" a ser uma razão aberta, não fechada em dogmatismos. E exatamente por isso a teologia pode reconhecer a existência de "Algo Mais", e construir dele narrativas com sentido. Esse "Algo Mais" se manifesta em situações históricas concretas. Nessa direção o cristianismo concebe um Deus intra-histórico, encarnado. Esse fato favorece o diálogo com o mundo atual, não para fechar o imanente em si mesmo, mas para discernir nele elementos de aspiração e abertura para a infinitude. Assim, a teologia imerge na imanência identificando brechas de transcendência, tal é sua contribuição para o mundo atual.

## **A fé**

Como entra a fé na reflexão teológica técnica, científica, realizada nos meios acadêmicos? Não é a fé que determina o saber científico, e sim as regras do pensar a fé. Essas regras são dadas pela comunidade acadêmica, e não pelas comunidades

religiosas. Então, é possível afirmar a fé como “pressuposto”, “ponto de partida” e “princípio formal” da teologia?

Na Escolástica, a teologia refletia os problemas “da fé à fé”, pela *analogia fidei*, buscando entender a coerência interna da fé. Kant colocou a religião “nos limites da razão”. Os mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud, antecidos por Feuerbach, minaram a pretensão de verdade a partir da fé. Max Weber, Marcel Gauchet e Charles Taylor, entre outros, mostram que a secularização “desencanta o mundo”. Na pós-modernidade G. Vattimo afirma o pensamento débil, numa apologia do niilismo de Nietzsche, dando “adeus à verdade” (VATTIMO, 2016). Nesse contexto tem-se a teologia do cristianismo sem religião, considerando o desejo religioso como fato antropológico de uma aspiração implícita por Cristo. Gauchet trata “do religioso após a religião” (BARBOSA; LOTT, 2010). Assim, uma teologia secular, acadêmica e científica pode ser desenvolvida por agnósticos ou ateus, traçando o desenvolvimento das crenças na história atual.

Tal fato, de um lado, expressa uma autonomia legítima do mundo secular em relação à religião. De outro lado, questiona, na medida em que a religião deixa de ser significativa para esse mundo. É bem verdade que o pensar teológico não pode reduzir-se a conveniências eclesiais, princípios de fé, ou um código de normas. Mas, para ser teologia, não se pode prescindir da fé, pois não é mera reflexão sobre rituais vazios de transcendência: “A essência do estatuto da teologia permanece sendo a relação entre fé e razão, nas múltiplas expressões que ambas adquirem, ao longo da história do pensamento nos diversos contextos socioculturais” (PASSOS, 2006, p. 179). Como diz Jon Sobrino, “o caminho real da teologia não é outro que o caminho da fé” (SOBRINO, 1983, p. 354).

Por isso, também na teologia científica fé e razão se implicam mutuamente. Se “Uma fé desprovida de racionalidade seria uma fé morta” (GUERRIERO, 2006, p. 205), uma razão sem a fé não justifica esperanças além da imanência. O uso de técnicas da pesquisa científica não é tudo para a teologia, mesmo na academia. Ela é razão aberta na articulação das questões que dizem respeito *ao sentido de fé*. Uma afirmação teológica que prescinde da fé é tão vulnerável quanto uma afirmação de fé que prescinde da teologia.

## **A eclesialidade**

Há diferentes âmbitos ou níveis de reflexão da fé, dentre os quais se destacam o ensino das lideranças comunitárias, da teologia acadêmica, e um nível intermediário entre essas duas, das autoridades eclesiásticas. A distinção dos tipos de teologia está principalmente na linguagem e na orientação prática, sendo uma espontânea, que acontece na força das circunstâncias pastorais (das lideranças comunitárias), outra profissional (da academia) e outra que se coloca entre essas duas (eclesiástica).

Aqui há um dado a ser refletido: a teologia acadêmica precisa ser também um efetivo serviço eclesial. Como diz João B. Libânio a reflexão da fé é sempre organizada “no interior de uma ciência (a teologia) que se elabora na igreja” (LIBÂNIO, 1987, p. 157). Também a teologia acadêmica é feita como “racionalidade da fé eclesial” (Peter Hunermann). E cada vez mais as comunidades de fé estão necessitadas do suporte teológico. É comum elas apoiarem-se no sobrenaturalismo, num deísmo intervencionista, no pietismo, no autoritarismo e no fundamentalismo. Questiona-se a pertinência de uma inteligência acadêmica da fé que não tenha incidência concreta numa revisão das vivências espirituais, litúrgicas e pastorais das comunidades. Serve também para a teologia o que Gadamer mostra de todo saber como “inserção no processo de transmissão no qual o passado e o presente se mediatizam constantemente” (GADAMER, 1976, p. 130). Como diz Geffré (1983, p. 28), “A prática eclesial ... tem papel estruturante na elaboração da mensagem”.

## **A práxis**

A práxis constitui a teologia inserida tanto no mundo quanto nas comunidades de fé. Na América Latina, há dois serviços fundamentais da teologia: confirmar a práxis da igreja, legitimando-a e afirmando sua justificação teórica; e provocar à práxis, ao testemunho profético da fé. Sem ser pragmatista, a fala teológica precisa ser prática no sentido de aplicável à vida. A práxis é, assim, “o lugar do trabalho



produtivo teológico" (LIBÂNIO, 1987, p. 164), seu ponto de partida e critério de verificação.

Isso ajuda a resolver o problema da verificabilidade da teologia. Não se trata de tornar compreensível apenas o que for traduzível por dados sensíveis, mas de mostrar que a fala teológica, mais que comunicar um significado objetivo, visa favorecer e evocar vivências de fé.

Contudo, a teologia acadêmica exige a solidão do/a teólogo/a para pesquisar, orientar teses e dissertações. Esse isolamento por vezes não é apenas metodológico, mas expressa existencial. E cai-se numa teoricismo onde "Deus" é concebido para responder aos anseios e debates acadêmicos, mais que às comunidades. A teologia acadêmica precisa superar um sério *déficit* de *práxis*. O sujeito epistêmico deve entender-se participante de uma *práxis* coletiva, comunitária, e somente assim ele pode mostrar que "a própria prática dos cristãos é *lugar teológico* que oferece dados ao teólogo em sua interpretação criativa da fé" (GEFFRÉ, 1989, p. 11).

## Conclusão

Falar de Deus como objeto de fé e das coisas a partir da fé em Deus é o que caracteriza a teologia cristã. Mas qual a razoabilidade, como sentido possível, dessa fala? A racionalidade da teologia não é a mesma da lógica das ciências técnicas ou a empírico-formal. A razão da teologia é proporcionada ao seu objeto, o Mistério, e consiste em "esclarecer os mistérios da fé a partir de dentro" (BOFF, 1998, p. 80), articulando "o nexos dos próprios mistérios entre si" (VATICANO I, DH 3016). Dessa forma, Deus, Reino, fé, igreja, salvação, missão ou qualquer realidade analisada teologicamente, não são objetos iguais a outros objetos empíricos. Mas a apreensão que deles a teologia faz, como ciência, expressa uma razoabilidade que não se caracteriza como domínio conceitual, mas como sensibilidade, consciência, contemplação. É o exercício da *ratio fidei*, como articulação científica do discurso da fé.

Isso deve acontecer também com a teologia científica, desenvolvida na academia. Então a teologia não pode descuidar da sua dimensão de transcendência, de eclesialidade e de *práxis*. São elementos intrinsecamente vinculados à fé que se

faz como ponto de partida e objeto formal do saber teológico. Nisso está a veracidade de sua fala, com e para além de toda cientificidade que episteme acadêmica propõe. E a “verdade” em teologia a mostra como ciência hermenêutica, que expressa então uma “saturação de sentido” (BOFF, 1998, p. 91) no conjunto de sua fala.

## Referências

AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Parte III. London: Burns Oates and Washbourne LTD, 1923.

ATLAN, Henry. *Com razão ou sem ela. Intercrítica da ciência e do mito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. “O religioso após a religião: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry”. *Horizonte*, v. 8, n. 19, p. 71-100, 2010.

BINGEMER, Maria C. (Org.) *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

BINGEMER, Maria C. “Espiritualidade hoje novo rosto, antigos caminhos”. In In GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes; TRASFERETTI, José. *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, p. 361-404, 2003.

BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONCÍLIO VATICANO I. Constituição dogmática *Dei filius*. In HUNERMANN, Peter (Org.), *Enchiridion Symbolorum*. Bologna: EDB, 1996, n. 3000-3045.

GEFFRÉ, Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983.

GEFFRÉ, Claude. *Como Fazer Teologia Hoje – Hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GUERRIERO, Silas. “Teologia, ciência e universidade: semelhanças e distinções no campo dos saberes”. In DE FREITAS, Maria Carmelita (Org.) *Teologia e Sociedade: relevância e funções*. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas, p. 197-218, 2006.

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

PASSOS, João Décio. “Teologia e diretrizes curriculares: contradições e desafios”. In DE FREITAS, Maria Carmelita (Org.) *Teologia e Sociedade: relevância e funções*. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas, p. 167-196, 2006.

SOBRINO, Jon, *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

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

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. "De mestra a intérprete: a teologia no mundo acadêmico. Reflexões em diálogo com Habermas e Roty". In DE FREITAS, Maria Carmelita (Org.) *Teologia e Sociedade: relevância e funções*. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas, p.327-348, 2006.



## 69. CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DA PAZ A PARTIR DO SEGUIMENTO DE JESUS

### *SPIRIT CHRISTOLOGY OF PEACE IN THE DISCIPLESHIP OF JESUS*

*Erico João Hammes<sup>1</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

A comunicação apresenta um recorte da situação presente da Cristologia Pneumatológica. Como é sabido, a dimensão pneumatológica do Cristianismo, ao longo do segundo milênio, entrou em estado de latência. O lugar do Espírito, no diagnóstico de Congar, foi ocupado pelo papado, pela devoção eucarística e pela hiperdulia mariana. Na compreensão de Igreja, a institucionalidade tornou-se o maior princípio de constituição, com o conseqüente engessamento da identidade excludente e da hierarquia disciplinadora. A vida frequentemente foi substituída pelo formalismo e legalismo. Os fenômenos das cruzadas, da inquisição, da colonização, das guerras religiosas e da condenação por heresia, evidenciaram essa autocompreensão eclesial e cristã. Do ponto de vista da Cristologia, destacou-se a dimensão soteriológica e dogmática, muitas vezes sem Jesus de Nazaré. Durante o século XX, a recuperação histórica progressivamente acentua a relacionalidade ao Pai e ao Reinado de Deus, e depois ao Espírito Santo. É este momento que se quer destacar no sentido de uma Cristologia pneumatológica e uma Pneumatologia cristológica como pressuposto para uma existência cristã responsável e transformadora por um seguimento no Espírito Santo. Tem-se presente as implicações trinitárias e os debates do conceito de pessoa e do monoteísmo cristão, por um lado, por exemplo, Piet Schoonenberg (1992, 1977), bem como do Filho, enquanto sujeito da encarnação por obra do Espírito, no qual se desenrolam sua história, cruz e ressurreição. É este Espírito derramado que possibilita a existência cristã contra a violência e na paz testemunhando o Reinado de Deus como justiça, paz e alegria no Espírito Santo (cf. Rm 14,17).

Palavras-Chave: Cristologia pneumatológica. Paz e não violência. Pessoa.

#### **Abstract**

The paper presents a section of the present situation of Spirit Christology. As is well known, the pneumatological dimension of Christianity came into latency during the second millennium. The place of the Spirit, in Congar's diagnosis, was occupied by the papacy, Eucharistic devotion, and Marian hyperdulia. In the understanding of Church, institutionality became the major principle of constitution, with the consequent toughening of exclusionary identity and disciplining hierarchy. Life was often replaced by formalism and legalism. The phenomena of the crusades, the inquisition, colonization, religious wars, and condemnation for heresy, evidenced this ecclesial and Christian self-understanding. From the point of view of Christology, the

---

<sup>1</sup> PUCRS. Doutor em Teologia. E-mail: ehammes@pucrs.br

soteriological and dogmatic dimension was highlighted, often without Jesus of Nazareth. During the 20th century, historical recovery progressively accentuates the relationality to the Father and to the Kingdom of God, and then to the Holy Spirit. It is this moment that we want to highlight in the sense of a pneumatological Christology and a Christological Pneumatology as a presupposition for a responsible and transforming Christian existence through a following in the Holy Spirit. We have in mind the Trinitarian implications and the debates of the concept of person and of Christian monotheism, on the one hand, for example, Piet Schoonenberg (1992, 1977), as well as of the Son, as the subject of the incarnation by the work of the Spirit, in whom his history, cross and resurrection unfold. It is this outpoured Spirit that enables Christian existence in opposition to violence and for peace, witnessing the Kingdom of God as justice, peace, and joy in the Holy Spirit (cf. Romans 14:17).

Keywords: Spirit Christology. Peace and Nonviolence. Person.

## **Introdução**

Ao longo de vários séculos, o cristianismo primitivo buscou responder à pergunta “quem é Jesus de Nazaré, que foi crucificado e ressuscitou?”. O Novo Testamento foi um primeiro estágio de resposta. Em seguida, apareceu a busca de conceitos que pudessem exprimir seu significado, por um lado, como sequência do judaísmo, e, por outro, como coerência com a lógica do pensamento helênico. Da tradição judaica apresentaram-se categorias como profeta, servo, Espírito e Filho de Deus, condicionados a dar conta do pressuposto inabalável da unidade divina. Além disso, era necessário garantir a validade da frustração messiânica, do escândalo da paixão e da cruz como possível presença divina, ante o desafio da teologia da retribuição.

Diante do mundo grego e romano, o desafio consistia em dar conta de uma coerência com as concepções de excelência e perfeição lógicas de divindades. Progressivamente as respostas à pergunta cristológica foram fixando-se na interpretação metafísica da encarnação do Filho divino, consubstancial ao Pai, salvaguardando-se a unidade de substância na diversidade das pessoas. Como expressão de sua existência histórica, afirmou-se a sua verdadeira humanidade assumida na pessoa do Filho, descartando uma humanidade aparente, ou uma simples adoção filial, ou mesmo uma negação de sua plena liberdade e vontade humanas, segundo os diversos Concílios Ecumênicos: Niceia (325), Éfeso (431), Calcedônia (451) e Constantinopla III (680). Contudo, desde o Antigo Testamento,

mas especialmente a partir do Novo Testamento, o monoteísmo divino se expressava em termos de SENHOR (YHWH), Espírito e Palavra ou Sabedoria. E foi dessa memória que o primeiro Concílio de Constantinopla (381) integralizou a fé cristã na afirmação da unidade divina em Pai, Filho e Espírito. Contudo, essa dimensão trinitária da afirmação da divindade do Filho e de sua humanidade permaneceu em existência paralela ao longo de quase dois milênios (cf. PREß, 2001, p. 291). Enquanto o conceito de pessoa serviu desde muito cedo (Tertuliano) para sustentar a *Tríade* – Pai, Filho e Espírito – na unidade substancial, e como princípio de unidade nas duas naturezas de Jesus – uma pessoa em duas naturezas – no caso da encarnação, o pressuposto do Espírito Santo, afirmado no símbolo dos concílios de Niceia, Constantinopla I e retomado em Calcedônia, perdeu sua força fecundante do pensamento. Com efeito, na tradição do símbolo Niceno-constantinopolitano, assim como nos demais símbolos da ortodoxia cristã, sempre se manteve a memória da relacionalidade de Jesus ao Pai e ao Espírito. O mesmo não se pode dizer da consciência redacional da fé na Teologia, em que o interesse soteriológico, apologético e estauroológico (morte de cruz) a respeito de Jesus concentrou-se na pessoa do Filho ou do Logos.

É sob esse pano de fundo, que se pode dizer com Michael Preß: “Uma Cristologia pneumatológica é hoje necessária, por um lado, por causa do questionamento dogmático da Logos-Cristologia, e, por outro, por causa da Bíblia, segundo a qual Jesus está determinado pelo Espírito Santo em sua relação a Deus” (PREß, 2001, p. 289).<sup>2</sup>

### **Relacionalidade de Jesus ao pai e ao espírito**

As pesquisas em torno do Novo Testamento, além de situarem Jesus de Nazaré no seu tempo e espaço, permitiram uma imagem mais concreta de sua pessoa. Em particular, os condicionamentos históricos, culturais e religiosos puderam ser explicitados especialmente ao longo do século XX e continuando no século XXI. A centralidade da mensagem do Reinado de Deus e o lugar dos pobres,

---

<sup>2</sup> O presente ensaio continua estudos em curso, anunciados numa comunicação anterior, *Cristologia pneumatológica da paz e não violência: Chance para uma cristologia decolonial*, publicada nos Anais do Congresso da Soter, de 2019 (CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2019, p. 298–303). O presente artigo procura aproximar do tema da paz.

sua condição judaica e sua condenação e execução sob o império Romano, seus sinais e sua comensalidade adquiriram contornos existenciais. O que muitas vezes fora apenas uma fórmula dogmática, pode ser contemplado como uma vida em sua plena humanidade e impacto no seu tempo.

Na sequência, antigas perguntas sobre seu ser reapareceram para exigirem nova leitura da tradição. Graças aos esforços de estudos históricos em torno dos próprios concílios tornou-se possível abrir as fórmulas em seu condicionamento e horizonte cultural de tal maneira que pudessem ser ampliadas em seus significados e abrir espaço a um diálogo com o pensamento atual e retomar perguntas antigas sobre a subjetividade, personalidade, liberdade e humanidade de Jesus frente à confissão da filiação divina.

Ao mesmo tempo, na pesquisa em torno de sua vida no mundo religioso, foi possível reconhecer sua intrínseca relação ao Pai e ao Espírito Santo, recuperando o que a Tradição havia mantido parcialmente nos símbolos da fé, "concebido por obra do Espírito Santo". E indo além, sublinha a vida de Jesus no Espírito. Com efeito, os estudos bíblicos e da Tradição, por um lado, evidenciaram que a revelação divina em Jesus não é apenas transitiva – no sentido de ele dar a conhecer o Pai e o Espírito em "palavras e obras" –, mas que era e permanece imanente nele – Jesus é Filho, Palavra do Pai, que "se fez carne, habitou entre nós" (Jo 1,14) por obra do Espírito (cf. Lc e Mt), e pleno do Espírito evangeliza (cf. Lc 4,16-18), promete e entrega o Espírito por meio da morte e ressurreição capacitando a clamar *Abba* (cf. Rm / Gl). Por outro lado, o acesso e confissão da Trindade Divina iluminam a existência de Jesus como lugar de presença, numa circularidade hermenêutica cristológica-trinitária. Em outras palavras, a Cristologia precisa atender a esses dois pré-requisitos: contemplar a existência e a interpretação de Jesus no "horizonte do Espírito Santo" (BORDONI, 1995; cf. DUPUIS, 1993, p. 243–247).

### **Jesus, a pessoa do Filho em condição humana, no Espírito Santo**

A experiência do encontro com Jesus no Novo Testamento foi traduzida em títulos de relevância tomados da tradição judaica, e depois elaborados com os recursos da cultura circundante. Como títulos eminentes, foram assumidos o de Filho



divino, correspondendo a Palavra (*Logos*), e o de Messias, ou Cristo. Ocorre, assim, uma fusão relevante entre os dois temas: o da filiação e o da unção. Aquele que é escolhido e ungido, é também chamado de filho: Messias, Cristo e Filho.

A diferença, porém, que vai representar o distanciamento do Judaísmo, é que tanto a unção quanto a filiação serão personificados. A unção é reconhecida como não idêntica a quem unge, nem como instrumental, mas como alteridade consagradora; a filiação, não é um título (cf. p. ex. Sl 2,7), mas a afirmação de uma participação essencial eterna que se exterioriza no tempo em condição humana e assume essa mesma condição para dentro do divino. O Filho entra na condição criatural e vive sua existência histórica até a cruz por obra do Espírito e no Espírito em quem também é ressuscitado e entra na glória, ao mesmo tempo em que o compartilha com seus seguidores e seguidoras. Entra na condição criatural como "luz das nações", como glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade; deixa a paz juntamente com a promessa do Espírito Santo, e envia aos discípulos a proclamarem a boa nova do Reino de Deus com a paz, um reino que é "justiça, paz e alegria no Espírito Santo" (cf. Rm 14,17). Por fim, o próprio Ungido é entendido como "nossa paz" (Ef 2,14), que anunciou a paz aos que estavam longe e aos que estavam perto de modo a que "por meio dele, nós, judeus e gentios, num só Espírito, temos acesso ao Pai" (Ef 2,18).

Ao mesmo tempo em que a Teologia recupera a densidade histórica e existencial testemunhada nas Escrituras, e revisita as fórmulas tradicionais dos símbolos e dogmas, também reflete com as categorias do tempo presente, levanta as questões pertinentes e aprofunda a sua compreensão. Tanto os conceitos filosóficos usados no passado – substância, natureza, essência, unidade, pessoa, hipóstase, vontade – quanto a situação concreta de uma sociedade plural de diálogo ecumênico e inter-religioso (especialmente com o Judaísmo e o Islamismo) são tratados em novas luzes. Sem poder entrar em todas as discussões atuais, convém registrar, em primeiro lugar o papel da pesquisa histórica sobre o conceito de pessoa (cf. HILBERATH, 1986, p. ex.), do pensamento judaico, da filosofia personalista (GRESHAKE, 2007, p. 74–218, esp.; cf. PAVAN; MILANO, 1987) e da filosofia do

reconhecimento (RICOEUR, 2006) na reelaboração do conceito de pessoa.<sup>3</sup> Sinteticamente é possível dizer, em segundo lugar, que, por um lado, no Mistério Trinitário a afirmação do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pode ser mantida, apesar de K. Rahner e Karl Barth, com a exigência de uma estrutura comungante de pessoa (cf. ZIZIOULAS, 1997, 2006). Não parece que seja adequado exigir a condição de subjetividade, próxima da individualidade, como se podem suspeitar em algumas críticas atuais ao conceito, especialmente em sua interpretação da trindade divina (WERBICK, 2007, p. 622–631), ou então da natureza humana de Jesus (cf. SCHOONENBERG, 1992, especialmente). Tampouco, a insistência na monosubjetividade divina (cf. BÖHNKE, 2021, p. 248) só faz sentido na comunalidade, e seria contraditório diminuir a subjetividade trina como se o Filho não pudesse dirigir-se ao Pai como um Tu, e não pudesse entregar o Espírito como um dom personalizador, pelo qual ele mesmo clama *Abba*. Nem parece suficiente considerar o conceito de pessoa aprioristicamente a ser apenas verificado a *posteriori*. Talvez seja melhor buscar no encontro inter- e transsubjetivo a possibilidade de verificação da personalidade, justamente como a filosofia do reconhecimento permite fazer. É o que se pode ler também numa citação de Christian Henning recolhida por Böhnke (2020, p. 161), segundo a qual “ser pessoa constitui-se sobre essas relações e é, ao mesmo tempo expressão do estar em relação”. De modo semelhante, a afirmação da pessoa divina de Jesus como sendo a portadora da natureza integralmente humana de Jesus, ao invés de negar sua liberdade e vontade humanas, em conformidade com Máximo Confessor (MASSIMO IL CONFESSORE, 1985) e o Concílio Constantinopla III, requer essa mesma liberdade como parte da única pessoa divina integralmente presente na condição humana e verdadeiramente presente como humanidade diante do mistério do Pai, no Espírito Santo e por obra do Espírito Santo.

Pode-se, finalmente, assim iluminar a relação entre a Cristologia pneumatológica, paz e seguimento. O seguimento e prosseguimento de Jesus, constitui-se no Espírito Santo comunicado a partir da cruz a todas as pessoas que aceitarem todos os dias a sua própria cruz (cf. Mc 8,34 e par) para seguirem aquele

---

<sup>3</sup> Uma seleção de textos filosóficos, desde a antiguidade aos nossos dias, pode ser encontrada em (BRASSER, 1999).

que no Espírito Santo assumiu a história da violência humana e tomando-a sobre si, resistiu-lhe pela não violência, pela promessa de paz e fundação do evangelho da paz (cf. Ef 6,15).

## **Conclusão**

A elaboração das cristologias pneumatológicas, seguindo aos estudos bíblicos e patrísticos, e refletindo a consciência crescente da dimensão pentecostal do Cristianismo, gerou uma circularidade entre a Cristologia, a Pneumatologia e a Teologia Trinitária. Enquanto a interpretação dogmática deixou à margem a dimensão histórica da pessoa de Jesus de Nazaré, e não refletiu adequadamente a expressão simbólica da vinculação entre os símbolos da fé no seu testemunho da existência e afirmação no Espírito Santo, a prática e as estruturas do seguimento de Jesus muitas vezes ficaram reduzidas à adesão formal. Conseqüentemente, a identidade cristã ficou exposta à violência e até mesmo ao silêncio cúmplice das opressões e injustiças estruturais. Na aliança com o Império Romano e na adoção de suas estruturas discriminatórias contra as diferenças, passando pelas modernas empresas coloniais com seus regimes de escravidão, até a complacência com as injustiças da sociedade industrial e pós-industrial, as vítimas dos sucedâneos das cruzes romanas continuaram seu longo e interminável Calvário, incluído o Holocausto e os muitos pós-holocaustos. Crianças, mulheres e homens com fome, sem pai ou sem mãe, sem lar e sem pátria, presos ou doentes, submetidos a injustiças estruturais, morrendo à míngua ou sendo mortos por motivos religiosos e culturais, em nome de um cristo des-crucificado, são a consequência de uma deformação monstruosa do Nazareno que é o Filho tornado ser humano na condição de escravo (cf. Fl 2,7) por obra do Espírito. Ungido pelo Espírito, tornou-se ele mesmo a boa notícia e a paz. Comunicando sua realidade mais profunda de existência no Pai, estendeu sua vinculação com Espírito Santo, gerando uma fonte vivificante de paz e não violência testemunhada por pessoas, grupos religiosos, confissões cristãs e movimentos políticos e sociais que continuam a fundir suas armas em instrumentos de comunhão, solidariedade e vida plena, muitas vezes selada com seu próprio sangue.

## Referências

BÖHNKE, M. Geistbewegte Gottesrede: Pneumatologische Zugänge zur Trinität. 1. Auflage ed. Freiburg: Verlag Herder, 2021.

BÖHNKE, M. O espírito de Deus na ação humana: pneumatologia prática. 1ª edição ed. São Paulo, SP (Brasil): Paulinas, 2020.

BORDONI, Marcello. La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito. Brescia: Queriniana, 1995.

BRASSER, M. Person: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam GmbH & Co., 1999.

CONGAR, Yves M.-J. El Espíritu Santo: Barcelona: Editorial Herder, 1983.

CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. 32.: BELO HORIZONTE: 2019. BELO HORIZONTE. Anais do 32º Congresso Internacional da Soter: Decolonialidade e práticas emancipatórias. Belo Horizonte: SOTER, 2019.

DUPUIS, J. Introduzione alla cristologia. Casale Monferrato: Piemme, 1993.

GRESHAKE, G. Der dreieine Gott : Eine trinitarische Theologie. 5. Auflage ed. Freiburg: Herder, 2007.

HENNING, Christian. Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.

HILBERATH, B. J. Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertulians "Aduersus Praxean". Innsbruck - Wien: Tyrolia, 1986.

KASPER, Walter. Jesus der Christus: 2. ed. Mainz: Matthias Grünewald, 1975.

MASSIMO IL CONFESSORE. Meditazioni sull'agonia di Gesù. Roma: Città Nuova, 1985.

PAVAN, A.; MILANO, A. Persona e personalismi. Napoli: Dehoniana, 1987.

PRESS, M. Jesus und der Geist: Grundlagen einer Geist-Christologie. Heidelberg: Neukirchener, 2001.

RICOEUR, P. Percurso do reconhecimento. São Paulo: Loyola, 2006.

SCHOONENBERG, P. Der Geist, das Wort und der Sohn: Eine Geist-Christologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1992.

SCHOONENBERG, P. J. A. M. Spirit Christology and Logos Christology. *Bijdragen*, v. 38, n. 4, p. 350–375, 1977.

WERBICK, J. *Gott Verbindlich: Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg: Herder, 2007.

ZIZIOULAS, J. D. *Being as communion: Studies in personhood and the church*. New York: St Vladimir's Seminary, 1997.

ZIZIOULAS, J. D. *Communion & Otherness: Further studies in personhood and the church*. New York: T&T Clark, 2006.



## 70. IGREJA E ESCRAVIDÃO: UMA HISTÓRIA DE CONTRADIÇÕES<sup>1</sup>

### *CHURCH AND SLAVERY: A HISTORY OF CONTRADICTIONS*

*Fabiano Glaeser dos Santos<sup>2</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

O presente trabalho tem por objetivo mostrar as ambiguidades vividas pela Igreja Católica quanto ao sistema escravista brasileiro, uma vergonhosa mancha na história do império brasileiro, que perdurou por quase quatrocentos anos. A escravidão, que coloca o ser humano na condição de mercadoria, não pode de nenhuma forma ser aceita pelos que querem ser discípulos de Jesus Cristo, que se encarnou para dignificar e santificar a humanidade inteira. Contudo, a hierarquia católica nem sempre conseguiu libertar-se dos condicionamentos políticos, sociais e econômicos e deu respaldo a muitas situações ignominiosas, como a escravidão. Contudo, não se pode afirmar que a Igreja foi conivente ou chancelou a escravidão, mas sim que houveram vozes dentro da instituição que defenderam, assim como houveram vozes que condenaram tal sistema. Através da leitura dos autores clássicos da historiografia eclesiástica e das mais recentes pesquisas, percorremos a atuação da Igreja durante a vigência do sistema escravista em Portugal e no Brasil, desde seu início, no século XV, até seu ocaso, na segunda metade do século XVIII, e constatamos que a Igreja viveu uma história de contradições internas, com vozes a favor e contra a escravidão. A partir da segunda metade do século XIX, com a ascensão do ultramontanismo, o episcopado brasileiro foi aderindo ao movimento emancipacionista e abolicionista. Nos últimos autores, novas pesquisas têm nos apresentado uma nova visão, que não se trata de uma apologia eclesiástica, nem pretende ser isso, mas mostra uma nova leitura.

Palavras-chave: Escravidão. Abolicionismo. Ultramontanismo.

#### **Abstract**

The present paper aims to show the ambiguities experienced by the Catholic Church regarding the Brazilian slave system, a shameful stain on the history of the Brazilian empire, which lasted for almost four hundred years. Slavery, which places human beings in the condition of merchandise, can in no way be accepted by those who want to be disciples of Jesus Christ, who became incarnate to dignify and sanctify the whole of humanity. However, the Catholic hierarchy has not always been able to free itself from political, social and economic conditioning, and has given support to many ignominious situations, such as slavery. However, it cannot be said that the Church colluded with or condoned slavery, but rather that there were voices within the

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GT 8: Teologia Sistemática e questões emergentes.

<sup>2</sup> Mestre em Teologia Sistemática (PUC RS). Doutorando em Teologia (PUCRS) (CAPES). [fabiano.glaeser@gmail.com](mailto:fabiano.glaeser@gmail.com)

institution that defended it, just as there were voices that condemned such a system. Through the reading of the classical authors of ecclesiastical historiography and the most recent researches, we have traced the Church's role during the slavery system in Portugal and Brazil, from its beginning, in the 15th century, until its end, in the second half of the 18th century, and we have verified that the Church lived a history of internal contradictions, with voices in favor and against slavery. From the second half of the 19th century, with the rise of ultramontanism, the Brazilian episcopate joined the emancipationist and abolitionist movement. In the last few authors, new research has presented us with a new vision, which is not an ecclesiastical apologia, nor does it intend to be that, but shows a new reading.

Keywords: Slavery. Abolitionism. Ultramontanism.

## **Introdução**

No dia 28 de setembro de 2021 completaram-se os 150 anos da publicação da lei número 2.040, conhecida como Lei do Ventre Livre, que determinava que os filhos das escravas, nascidos em cativeiro, adquiriam a liberdade de modo automático, isto é, nasciam livres. Foi mais um passo no longo caminho rumo à abolição do sistema de escravidão no Estado brasileiro, um sistema que perdurou em nosso país durante quase quatrocentos anos, sendo o Brasil o último país na América Latina a libertar seus escravos. Elaborada por José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, e assinada em 28 de setembro de 1871 pela Princesa Imperial Regente Isabel, a lei determinava que os filhos de escravas nascidos a partir dessa data seriam livres, mas ficariam com suas mães sob a tutela de seus senhores até a idade de oito anos. Chegados à idade de oito anos, estas crianças poderiam ser libertas, ficando o Estado obrigado a pagar uma indenização ao senhor, ou este poderia utilizar-se dos serviços dessa criança até a idade de 21 anos.<sup>3</sup>

Por ocasião da promulgação da Lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871, o bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, escreveu uma carta pastoral anunciando tal acontecimento e recomendando a todos sua aplicação. Ele dá graças pela lei, e afirma que não foram contrariadas nem a lei de Deus nem as da Igreja com a declaração de liberdade dos filhos das mulheres escravas, e pede aos senhores que não coloquem obstáculos à aplicação da lei. Por outro lado, dirige-se

---

<sup>3</sup> ([https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim2040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm)).



aos escravos e pede que se alegrem com a liberdade que advirá para seus filhos, exortando-os a respeitarem de forma dobrada a seus donos. Segundo Beozzo, ele não vai ao âmago da questão, como fez Leão XIII na *In plurimus*, em que fala da necessidade de restituir à liberdade os homens que nasceram livres por natureza (BEOZZO, 277). O mesmo bispo, nesta mesma carta, faz uma dura crítica aos que queriam a abolição da escravidão:

Os revolucionários que profanem o nome da liberdade, nós, porém, mostremos que por ela, quando justa, como em nosso caso, sabemos fazer algum sacrifício, principalmente sendo este compensado por bem de ordem mais elevada, sem exclusão dos mesmos materiais e pecuniários. (BEOZZO, 277)

### **Contradições e ambiguidades**

Vemos nessa carta pastoral um exemplo da ambiguidade que viveu a Igreja durante a vigência do tráfico e comércio de africanos, iniciado em 1444 por incentivo do infante Dom Henrique, quinto filho do rei Dom João I de Portugal. O primeiro leilão de escravos africanos ocorreu na cidade de Lagos, no sul de Portugal. Foram vendidos 235 africanos – e aqui uso o termo africano porque não eram somente negros. Em sua maioria eram azenegues, uma etnia do norte da África, adeptos do Islamismo, que é um dos motivos principais da captura e escravidão, e também os que já eram seus escravos, de etnias com pele mais escura. Na origem da escravidão não está um motivo racial. Laurentino Gomes cita em sua obra o historiador Eric Williams, e afirma que a escravidão não nasceu do racismo, mas este nasceu da escravidão (GOMES, 76). Na raiz do processo de captura e escravidão dos africanos está a guerra contra o islamismo, iniciada sete séculos antes, quando da invasão da Península Ibérica pelos mouros. Neste primeiro leilão, segundo pesquisas do escritor Laurentino Mendonça, um dos escravos foi vendido para o padre de Lagos, que o revendeu para comprar novos ornamentos para o altar, e um menino foi entregue para o Convento de São Vicente (GOMES, 51). Na expedição seguinte, em 1446, o bispo de Algarve, Dom Rodrigo Dias, enviou um navio para também participar do comércio negreiro.

Ao longo da história do Brasil colonial e, após a independência, no primeiro reinado, a Igreja viveu essa contradição interna. Se houveram vozes que se levantaram contra o sistema escravista, houveram também aqueles que afirmaram sua legitimidade. Chama a atenção que a relação da Igreja com a escravização dos povos indígenas foi diferente; ainda em 1537, o Papa Paulo III proibiu a escravização dos indígenas, incentivado pelos dominicanos espanhóis, que desde o início se opuseram ao apresamento dos indígenas. O teólogo dominicano Francisco de Vitoria, professor em Salamanca, ouvindo os relatos do que os colonizadores espanhóis faziam com os indígenas, foi uma voz profética de denúncia da escravidão. Da mesma forma outro dominicano, Bartolomeu de Las Casas, que foi colonizador, dono de *encomiendas*, e que após sua conversão foi um opositor da escravidão.

Com relação à escravidão negra a atitude foi diferente. Um dos motivos possíveis já foi abordado: a luta contra o islã já perdurava por sete séculos e marcou profundamente a mentalidade europeia. Contudo, dizer que a Igreja sempre foi aliada do regime escravocrata e sua ideologia é generalizar um processo complexo e com muitos matizes. O historiador Henrique Cristiano José Matos chega a dizer que é uma leviandade.

A Igreja como instituição nem sempre soube traduzir essa mensagem salvífica em situações concretas. Na sua história, houve inegavelmente traições e desvirtuamentos, e não podemos escamotear esses fatos. Ao mesmo tempo, é verdade também que os ideais evangélicos minavam o infame sistema escravocrata e questionavam sempre de novo a triste condição servil de tantas pessoas. A Igreja, não obstante suas limitações e conivências com a exploração colonialista, jamais sufocou ao todo o potencial profético que havia nela, exercendo seu papel de transformadora de consciências. (MATOS, 108)

Em 1707 foram publicadas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, como resultado de um Sínodo provincial convocado por Dom Sebastião Monteiro da Vide, quinto arcebispo de Salvador. O cânon 303 das Constituições dizia assim:

Pelo que mandamos (aos senhores) e encarregamos muito, que não ponham impedimento a seus escravos para se casarem, nem com ameaças e mau tratamento lhe

encontrem o uso do matrimônio em tempo e lugar conveniente, nem depois de casados os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres, por serem escravas ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir (BEOZZO, 277).

Assim, a hierarquia católica brasileira transmitia aos senhores a responsabilidade pela vivência dos valores cristãos entre os seus escravos. Além do batismo, o senhor tinha que propiciar aos seus cativos a educação religiosa, o casamento religioso – não podendo vender os escravos separados de suas famílias, e coibir a licenciosidade entre os escravos.

### **A Carta Apostólica *In Supremo***

A ascensão do ultramontanismo entre o episcopado brasileiro a partir de 1840 trouxe uma nova face para a Igreja brasileira. Bispos mais alinhados com as diretrizes romanas, formados principalmente pelo Seminário Saint-Sulpice, na França, e pelo Colégio Romano, lutaram aguerridamente contra o regalismo e contra o liberalismo, que transformaram a Igreja num departamento do Estado. O novo episcopado era fiel ao Papa, e entendia que suas ordens deveriam ser seguidas irrestritamente. Assim, a partir de 1839, a luta contra a escravidão entrou na pauta dos bispos, a partir da publicação da Carta Apostólica *In supremo*, através da qual o Papa Gregório XVI condenava a escravidão dos indígenas e o comércio dos africanos.

Admoestamos e esconjuramos energicamente no Senhor todos os fieis cristãos de qualquer condição que, doravante, ninguém ouse fazer violência, desapropriar de seus bens ou reduzir seja quem for à condição de escravo, ou prestar ajuda ou favorecer àqueles que cometem tal delito ou querem exercitar o indigno comércio por meio do qual os negros são reduzidos a escravos. (*In Supremo*, n.4)

A *In Supremo* foi publicada em 1839; em 1844, toma posse o primeiro bispo ultramontano no Brasil, Dom Antônio Viçoso, bispo de Mariana. Embora fosse ultramontano, portanto conservador, Dom Viçoso se posicionou de maneira progressista diante da escravidão já quando era padre, através do opúsculo *Escravatura ofendida e defendida*, em resposta a outro opúsculo, *Escravatura*, do Pe.

Leandro Rabello Peixoto e Castro. Pe. Rabello defendia a escravidão, e em seu opúsculo tentava acalmar as consciências de quem tinha escravos. Pe. Viçoso afirmava que a escravidão era crime (PEREIRA, p.3). Assim, temos um padre e, após um bispo defendendo a ilegalidade e criminalidade da escravidão.

### **Considerações finais**

Nos últimos anos, tem surgido pesquisas que acentuam um papel da igreja na denúncia do sistema escravista, em contraposição a uma historiografia eclesiástica que mais enfatizava a ausência da igreja no combate à escravidão. Destaco a dissertação da Profa. Camila Mendonça Pereira, que pesquisou sobre a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil. Em suas pesquisas, dois fatos chamaram sua atenção: a grande quantidade de celebrações religiosas em comemoração à libertação dos escravos, e um certo silêncio da historiografia sobre a posição da Igreja Católica em relação à questão servil (PEREIRA, 10). Ao longo de sua dissertação de mestrado, Profa. Camila apresenta o papel desempenhado pelo jornal católico *O Apóstolo*, da Arquidiocese do Rio de Janeiro, na luta antiescravista e a cobertura deste quando da abolição da escravidão, em 13 de maio de 1888. Assim, vê-se que a mudança de paradigma na hierarquia católica na segunda metade do século XIX. Chama a atenção o fato de que a geração episcopal anterior, mais ligada ao liberalismo e ao regalismo, não se manifestava sobre a escravidão. Os bispos seguintes, ultramontanos, portanto, conservadores, fieis às normas advindas do Romano Pontífice, eram antiescravistas.

### **Referências bibliográficas**

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Volume I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja e a escravidão 1875 – 1888*. IN: HAUCK, João Fagundes...[et ali]. *História da Igreja no Brasil : segunda época-século XIX*. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LEI Nº 2040 de 28 de setembro de 1871, disponível em:[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim2040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm) . Acesso em 10 de setembro de 2021.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo: a participação da Igreja Católica na Extinção da Escravidão no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2011.

PEREIRA, João Paulo Rodrigues. *Educação, religião, escravatura: apontamentos sobre a posição antiescravista de Dom Viçoso*. Disponível em: <http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2019/12/2>.- Acesso em 10 de setembro de 2021.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1889): volume 1*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.



## 71. DEUS, FÉ E TOLERÂNCIA: O PIONEIRISMO DE NICOLAU DE CUSA NA OBRA DE *PACE FIDEI* NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

*GOD, FAITH AND TOLERANCE: NICHOLAS OF CUSA AS A PIONEER ON THE  
INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN HIS WORK DE PACE FIDEI*

Henrique Mata de Vasconcelos<sup>1</sup>

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

### Resumo

Por causa do texto *De pace fidei* (Sobre a paz da fé), o germânico Nicolau de Cusa (1401-1464), cardeal da Igreja Católica Romana, é considerado um pioneiro quanto ao ecumenismo e à tolerância entre as religiões. É na conjuntura da violenta tomada de Constantinopla pelos turcos muçulmanos, em 1453, que o cardeal escreve o texto, no mesmo ano. Nesse momento, os muçulmanos adquiriram cada vez mais uma pintura pejorativa. Então, esse influente cardeal enxerga a imprescindibilidade da possível tolerância, da paz da fé, e escreve a presente obra, narrando uma assembleia no céu entre o Verbo e pessoas de diversas culturas e religiões. O propósito da nossa comunicação é ver a possível e pioneira contribuição de Cusa ao diálogo inter-religioso, através de uma pesquisa bibliográfica. Para isso, (I) contextualizaremos a situação em que o cardeal escreve a obra, (II) destacaremos trechos importantes do diálogo e, por fim, (III) faremos algumas ponderações sobre a obra. Nicolau de Cusa conseguiu pensar em um diálogo inter-religioso *avant la lettre*, falando de apenas uma religião (fé) com diversos ritos (religiões).

Palavras-chave: Ecumenismo. Religião. Deus. Tolerância. Diálogo.

### Abstract

The German cardinal of the Roman Catholic Church, Nicholas of Cusa, is considered as a pioneer of ecumenism and the tolerance among the religions due to his *De pace fidei* (On the Peace of Faith). It was wrote on the background of the violent fall of Constantinople that was conquered by the Muslim Turks in the same year, 1453. At that moment the Muslims were obtaining a more and more negative image. Then, this influential cardinal sees the indispensability of the possible tolerance, of the peace of faith, and writes the present work, narrating about an assembly in heaven between the Word and diverse people of different cultures and religions. The objective of this communication is to see the prospective and pioneer contribution of Cusa to the interreligious dialogue, through a bibliographic research. For that, (I) we will contextualise the situation in which the cardinal writes the work, (II) we will highlight some essential excerpts from the dialogue and, finally, (III) we will make some considerations about it. Nicholas of Cusa was able to think about an interreligious

---

<sup>1</sup> FAJE. Mestre em Teologia (FAJE) (bolsista CAPES). henriquemata97@hotmail.com

dialogue *avant la lettre*, talking about an only religion (faith) with various rites (religions).

Keywords: Ecumenism. Religion. God. Tolerance. Dialogue.

## **Introdução**

O germânico Nicolau de Cusa (1401-1464) foi um influente cardeal da Igreja Católica Romana e importante filósofo e teólogo no Renascimento. Segundo Paul Tillich (1886-1965), em *De Pace Fidei* (Sobre a paz da fé), o cardeal fala da “paz da fé no céu, onde há uma assembleia para ensinar a todos que o Logos, a palavra divina, está presente em todas as religiões – segundo a interpretação de Paulo – e que as disputas entre as religiões não são necessárias” (TILLICH, 2010, p. 103).

Nesse sentido, em um primeiro instante, parece que Nicolau chega a uma conclusão semelhante à de Justino de Roma (100-165), que fala da semente do Verbo que, para ele, “se encontra ingênita em todo o gênero humano” (II Apologia, 7(8), 1). É claro, Justino faz uma diferenciação entre o verbo seminal e o Verbo inteiro, que é Cristo (II Apologia, 7(8), 1-3), e que o seminal é de conotação racional (verbo/logos). Através da leitura da obra *De Pace Fidei*, vamos conferir se a síntese de Tillich da obra é autêntica. Porém, o nosso objetivo é perceber a contribuição e o pioneirismo do cardeal em relação ao diálogo inter-religioso. Mas, primeiramente, veremos o ambiente vital na qual ela surge.

## **O impacto da conquista de Constantinopla**

Não podemos compreender o surgimento da obra de Nicolau sem entender o que se sucedeu em Constantinopla:

O jovem sultão otomano Mehmet II (1432-1481), o Conquistador, isolou a capital Constantinopla em 1451, o que restava de Bizâncio, construindo um castelo (Rumili-Hisar) no lugar mais estreito do estreito de Bósforo, equipando-o com armas de potência excepcional, o que impediria a passagem de navios inimigos. Com um exército em torno de cento e cinquenta mil homens e uma significativa força bélica, inclusive com um canhão descomunal, inicia-se o cerco otomano à capital em abril 1453. Já do outro lado, a cidade tinha como defensores somente sete mil homens,



que incluíam residentes, venezianos e setecentos mercenários genoveses. O assalto final dos Otomanos foi realizado na madrugada de 29 de maio, por volta das três horas. Quando Giovanni Giustiniani Longo, que era o comandante dos mercenários e das operações, ficou ferido e abandonou a batalha, o pânico se espalhou. Constantino XI, último imperador, morreu em combate. Nos três dias seguintes a cidade foi saqueada de maneira bruta. “O Ocidente pouco tinha feito para salvar a maior cidade cristã do mundo, a qual forneceria aos Turcos uma ótima base de apoio para o seu assalto futuro à Europa” (MONTEIRO, 2016, p. 118-120).

É preciso levar em conta que Nicolau de Cusa escreveu esse livro nesse momento do Renascimento e da Baixa Idade Média, em 1453, no exato ano em que os turcos cercaram – por quase dois meses – e conquistaram Constantinopla. Posteriormente, chegaram no ocidente notícias de atrocidades na cidade, que até então era o centro do Oriente cristão. Nessas circunstâncias, foi se formando uma imagem negativa dos turcos, estendida também aos mulçumanos. Uma comoção ocorre na Europa, com a dor pelo acontecimento e pelo temor, pelo sentimento de ameaça. A cristandade também começa a se preparar para deter a expansão dos turcos, visto agora como o seu inimigo número um. O cardeal, mesmo estando presente no que estava acontecendo, escreveu a obra *De Pace Fidei*, finalizando-a na segunda quinzena de setembro do mesmo ano. É nessa situação que o cardeal vislumbra a necessidade e a possibilidade da paz da fé, através da tolerância e do ecumenismo (SANTACRUZ In: NICOLÁS DE CUSA, 1996, p. 14-15, 27).

*A paz da fé* é uma obra que responde às circunstâncias históricas concretas do momento em que surge, mas, ao mesmo tempo, tem uma vigência que a leva a transcender sua própria época e dota de uma permanente atualidade. Como escreveu Bruno Decker, quiçá seja esta a obra de Nicolau de Cusa que mais incide diretamente a problemática do nosso tempo, proporcionando ao seu autor um reconhecimento como pioneiro do ecumenismo e da tolerância. Sem dúvidas, o que mais entristecia o Cusano, como amante da paz, homem piedoso e com responsabilidade no governo da Igreja, é que a maior parte das guerras e da violência que afligem o mundo [...] são devidas à religião (SANTACRUZ In: NICOLÁS DE CUSA, 1996, p. 14-15, tradução nossa).

## Uma fé/religião e diversas religiões/ritos

Nicolau de Cusa fala, em sua obra, de uma religião e diversos ritos. Os diferentes ritos, das outras culturas e religiões, seriam apenas diversas formas/facetas de uma mesma religião/fé, na qual Deus está presente. Logo, a paz da fé, a paz entre as religiões, é completamente possível. Se há apenas uma divindade, igualmente há apenas uma fé, uma realidade que é cultuada de formas distintas, nas quais Deus está presente. Essa religião não é nova, mas a única e verdadeira religião que já existe e que está pressuposta nas demais, mesmo nas politeístas. Aliás, a diversidade dos ritos é vista como uma riqueza, e não como algo pejorativo (SANTACRUZ In: NICOLÁS DE CUSA, 1996, p. 10-32, tradução nossa).

Quando lemos a obra, podemos notar que a palavra *religião* é utilizada como sinônimo de *fé*. Por outro lado, *ritos* tem o mesmo significado que *religiões*. Logo, as religiões/ritos expressariam a única religião/fé existente.

Vejamos alguns trechos significativos da assembleia realizada nos céus, na qual há diálogos entre grandes personalidades cristãs com representantes de distintas culturas e povos.

No princípio, um arcanjo, representando os mensageiros, diz a Deus:

Tu que dás a vida e o ser, és aquele que parece ser buscado de modo diferente pelas diversas religiões e nomeado com diferentes nomes, pois permanece a todos desconhecido e inefável em teu verdadeiro ser. [...] não há mais que uma única religião na diversidade dos ritos, então não é possível ou não é conveniente suprimir esta diferença de ritos, para que a própria diversidade contribua para aumentar a devoção, enquanto cada nação ponha os seus melhores cuidados nas cerimônias que lhe são mais agradáveis (*De Pace Fidei*, 5-6, tradução nossa).

Respondendo ao Grego, o Verbo afirma: "Não encontrareis outra fé que a mesma e única pressuposta em todas as partes" (*De Pace Fidei*, 10, tradução nossa). Já dialogando com o Árabe, o que por si só já é bem simbólico e significativo dentro do ano de 1453, o Verbo diz: "Para todos os dotados de inteligência há, pois, uma única religião e um só culto, que se pressupõem mediante a diversidade de ritos" (*De Pace Fidei*, 16, tradução nossa).

Quando o Árabe coloca em questão as pessoas que acreditam em vários deuses, o Verbo responde:

Todos os que alguma vez deram culto a vários deuses têm pressuposto a existência da divindade, a qual adoram como uma mesma em todos os deuses que participam dela. Pois, assim como se não existe a brancura as coisas não são brancas, do mesmo modo, se não existe a divindade, não há deuses. O culto dos deuses implica, por conseguinte, a fé na divindade. E quem afirma que há vários deuses, afirma que há um que precede, que é o princípio de todos, tal como o que declara que há vários santos admite que há um santo dos santos, por cuja participação todos os demais são santos. Nunca houve um povo tão estúpido que acreditava que existiam vários deuses e que cada um deles seria a causa primeira, o princípio e o criador do universo (*De Pace Fidei*, 17, tradução nossa).

Em diálogo com o Tártaro e, depois com o Inglês, Paulo afirma:

É necessário mostrar que a salvação da alma não procede das obras, mas sim da fé. Pois Abraão, pai da fé de todos os crentes, cristãos, árabes, judeus, creu em Deus e lhe foi imputado como justiça: a alma do justo receberá por herança a vida eterna. Se se admite isso, as diferenças dos ritos não serão motivos de confusão, pois foram estabelecidas e recebidas como símbolos sensíveis da verdade da fé. E os símbolos sofrem modificações, mas não o significado (*De Pace Fidei*, 55, tradução nossa).

[...] é suficiente que seja firmada a paz na fé e na lei do amor, tolerando uns e outros os respectivos ritos (*De Pace Fidei*, 60, tradução nossa).

Ali onde não for possível alcançar a conformidade no modo, deve-se permitir que as nações – salvaguardada a paz e a fé – tenham as suas próprias devoções e cerimônias (*De Pace Fidei*, 67, tradução nossa).

## **Ponderações sobre a obra**

Logicamente, assim como Sócrates, entre outros dos diálogos platônicos, é um personagem pelo qual Platão fala, aqui o Arcanjo, o Verbo, Pedro, Paulo e até os representantes das culturas são figuras pelas quais Nicolau está falando.

Além disso, podemos ver que a síntese de Tillich da obra não é bem precisa – ou talvez a tradução da obra em português cometeu um erro<sup>2</sup>. Paulo não fala que o

---

<sup>2</sup> O que, infelizmente, não pudemos conferir, sendo que não conseguimos acessar o texto original.

Logos/Verbo está presente em todas as religiões. Na verdade, ele diz que não há motivos para as confusões por causa das diferenças e diversidade dos ritos, pois elas procedem da mesma fé. Aliás, não parece ser dito explicitamente na obra que o Verbo está presente em todas as religiões. Por outro lado, é verdade que isso é afirmado implicitamente, uma vez que é dito que Deus está presente em todos os ritos (religiões), que há uma só fé/religião, e que Cristo e o Espírito é Deus. A Trindade é afirmada pela fala do Verbo:

Deus, enquanto criador, é trino e uno; enquanto infinito, nem trino e nem uno, nem nada do que se pode dizer, pois os nomes que se atribuem a Deus se tomam das criaturas, já que ele mesmo é inefável em si e está além de todo o que se pode nomear ou dizer (*De Pace Fidei*, 21, tradução nossa).<sup>3</sup>

João Maria André (1954), tradutor de *De visione Dei* (A visão de Deus) ao português<sup>4</sup>, uma outra obra de Nicolau escrita em 1453, destaca que *De Pace Fidei* é uma obra construída em formato de diálogo e que este também é um de seus temas principais. Por isso, ele destaca que o pensamento de Nicolau é totalmente dialógico. “O autor ouve os sinais do tempo e responde a esses sinais do tempo, sinais de guerra, perseguições, com um diálogo, um diálogo com o criador de todas as coisas” (ANDRÉ, 2014, p. 19-20).

Nicolau é dialógico com uma situação emergente do seu tempo, do conflito que estava ocorrendo, o que pode ser visto no princípio da sua obra:

A divulgação dos cruéis atos cometidos pelo rei dos turcos em Constantinopla, encheram de tal forma de zelo divino um homem que em uma ocasião havia visitado esses lugares, que o levaram a suplicar insistentemente ao criador de todas as coisas que moderesse com a sua piedade a extraordinária crueldade de uma perseguição que tem a sua causa na diversidade dos ritos das religiões (*De Pace Fidei*, 1, tradução nossa).

---

<sup>3</sup> Aqui, assim como em outras passagens, podemos notar o neoplatonismo de Nicolau. Talvez isso possa ser visto mais claramente no § 29, em que a Pedro é direcionada a palavra pelo Verbo para que responda à questão do Francês. Para mostrar a divindade do Verbo, Nicolau coloca uma linguagem neoplatônica na boca de Pedro: “A forma das formas contém em si todas as formas formáveis. Por conseguinte, o Verbo ou razão, causa infinita e medida de todas as coisas que podem ser feitas, é Deus”. (*De Pace Fidei*, 29, tradução nossa).

<sup>4</sup> André também traduziu ao português a obra *De Pace Fidei*. Contudo, não tivemos acesso à mesma.

Significativamente, segundo Víctor Sanz Santacruz, Nicolau está referindo-se a si mesmo aqui, tendo visitado a cidade em 1437 sob uma missão do Papa Eugênio IV (SANTACRUZ In: NICOLÁS DE CUSA, 1996, p. 49, n. 2).

André também destaca o Verbo na obra, "Verbo que, como Verbo, é palavra e como palavra é projecção para o diálogo" (ANDRÉ, 2014, p. 21). Ao comentar a cena em que Pedro fala acerca da Encarnação, ele afirma que é "como se Nicolau de Cusa dissesse que o Verbo é, em si, Deus em diálogo com os homens e que a Encarnação não é senão a expressão material plástica e viva desse diálogo" (ANDRÉ, 2014, p. 24).

Por fim, André pontua a resposta de Paulo quando o Tártaro o indaga sobre como seria possível alcançar a concórdia diante dos diversos mandamentos, profetas e venerações desses, em diferentes nações. A resposta de Paulo é o amor, ponto de convergência das leis. Então a concórdia, "que é sempre o objectivo de um diálogo bem intencionado", como afirma o português, é "o ponto de convergência de toda a dramaturgia desta encenação de Cusa, é este o pólo que, dando sentido ao diálogo, o intensifica e cria condições para que ele se torne fecundo" (ANDRÉ, 2014, p. 26). O amor é, pois, fundamento para o diálogo, que por sua vez intensifica o amor: "sem amor não há concórdia, que etimologicamente significa encontro de corações e, sem concórdia, todos os esforços dialógicos se revelam, não digo inúteis, mas limitados no seu alcance" (ANDRÉ, 2014, p. 26).

## **Conclusão**

Nicolau de Cusa tenta, por meio de um encenado diálogo em uma assembléia no céu, dar resposta à uma situação emergente do seu mundo e tempo, que ainda faz-se emergente na atualidade. Mesmo que o diálogo seja, ainda que por várias vozes, vindo de apenas uma voz, o cardeal consegue mostrar no seu diálogo a importância do diálogo, da tolerância, da concórdia e do amor. Esses são pontos fundamentais para a superação de conflitos e até mesmo de guerras. Explicitamente, Nicolau afirma a presença de Deus em todos os ritos/religiões, e que há apenas uma fé/religião. Simbolicamente, com o Verbo sendo um dos interlocutores, mostra que a Trindade Divina é, desde si, dialógica. Ainda que na encenação Paulo não fale que o Verbo está presente em todas as religiões, como sinteticamente afirma Tillich, o

mesmo está implicitamente presente em toda a obra. Em seu exercício dialógico, Nicolau consegue mostrar que não há necessidade para contendas devido às religiões. No entanto, no final da segunda quinzena de setembro de 2021, 568 anos após a finalização de sua obra, ainda temos muito que avançar no que diz respeito ao diálogo, à tolerância, à concórdia e ao amor.

## Referências

ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa em diálogo no ano de 1453: dimensão teatral e carácter dialógico de *De pace fidei* e do *De visione Dei*. *Mirabilia Journal*, issue 19, n. 1, Barcelona, p. 16-42, 2014.

JUSTINO DE ROMA. I e II Apologias | Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, vol. 3).

MONTEIRO, João Gouveia; et al. *O Sangue de Bizâncio: ascensão e queda do Império Romano do Oriente*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

NICOLÁS DE CUSA. *La paz de la fe – Carta a Juan de Segovia*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 26).

NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Introdução e tradução de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 2010.

## 72. TEOLOGIA E CRÍTICA À VIOLÊNCIA RELIGIOSA

### *THEOLOGY AND CRITIQUE TO RELIGIOUS VIOLENCE*

*Marcio Henrique S. Ribeiro*<sup>1</sup>

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

Esta comunicação pretende apresentar alguns elementos da reflexão teológica sobre a relação entre violência e religião. Seu objetivo é fazer uma análise pontual sobre a crítica à religião e à imagem de Deus a partir da violência religiosa, ou seja, a violência como chave de leitura da religião e da imagem divina. Essa análise se baseará nas obras dos representantes do chamado novo ateísmo. A partir da leitura dessas obras, se fará uma apreciação e seleção de elementos da crítica desses autores. Nosso olhar se voltará especificamente para o modo como se posicionam diante da religião e a da divindade em chave da violência. A apropriação dessa crítica, como mediação analítica da religião e da questão de Deus hoje, nos coloca diante de algumas questões: a) como e em que nível a relação entre religião e violência, especificamente no caso do cristianismo, deturpa a imagem de Deus revelada em Jesus Cristo? b) do plano teológico ao ético, quais as implicações para a prática cristã dessa imagem deturpada de Deus? O crescente debate sobre a relação entre religião e violência, principalmente as religiões monoteístas, tem posto à prova e questionado a própria imagem de Deus, na medida em que uma religião violenta reflete um Deus violento. A crítica à religião não deve passar ao largo da reflexão teológica, pois o horizonte de compreensão da mensagem cristã abrange também a mensagem salvífica enquanto objeto de crítica. Desse modo, a reflexão teológica, ao analisar as implicações teológicas e éticas da relação entre violência e religião, deve se posicionar duplamente: assumir a crítica, percebendo sua veracidade, pertinência e implicações; e, se mantendo fiel ao diálogo, acolher o discurso alheio como um desejo de partilha. Palavras-chave: Violência. Religião. Imagem de Deus. Hermenêutica religiosa.

#### **Abstract**

This communication intends to present elements of the theological reflection on the relation between violence and religion. Its objective is to make a punctual analysis of the critique of religion and the image of God based on religious violence, that is, violence as a key for reading religion and the divine image. This analysis will be based on the works of representatives of the so-called new atheism. Based on the reading of these works, an appreciation and selection of elements of critique by these authors will be made. Our look will turn specifically to the way they position themselves in relation to religion and divinity in the key to violence. The appropriation of this critique,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia (PUC-Rio). mhribeiro@uol.com.br

as an analytical mediation of religion and the question of God today, places us before some questions: a) how and to what level the relation between religion and violence, specifically in the case of Christianity, distorts the image of God revealed in Jesus Christ? b) from the theological to the ethical framework, what are the implications for Christian practice of this distorted image of God? The increasing debate about the relation between religion and violence, mainly the monotheistic religions, has put to the test and questioned the proper image of God, in a measure where a violent religion reflects a violent God. Critique of religion should not be neglected in theological reflection, because the horizon of understanding the Christian message also includes the salvific message as an object of critique. Thus, theological reflection, in analyzing the theological and ethical implications of the relation between violence and religion, must position itself doubly: to assume the critique, perceiving its veracity, pertinence, and implications, and, while remaining faithful to dialogue, to welcome the discourse of others as a desire to share.

Keywords: Violence. Religion. Image of God. Religious hermeneutic.

### **Introdução: a realidade da violência**

O quadro atual em que a violência tem tomado proporções inimagináveis faz surgir diversas tentativas de explicar o que seja esse *homo violens* (DANDOUN, 1998, p. 8). Entre tantas que buscam causas na constituição biológica do ser humano, em fatores sociais ou ainda em fatores psicológicos (MICHAUD, 1989, pp. 70-114; NARVÁEZ GOMES, 2003), há aquelas que colocam na própria religião a origem e a causa da violência humana (DANDOUN, 1998, p. 14-22; TEIXEIRA, 2003, p. 49s).

Em um artigo sobre a religião como solução para o problema da violência, Jose M. Castillo (2001, p. 48) percebe como ao longo da história o fator religioso está, de modo geral, relacionada com a questão da violência.

O fato brutal da violência, que tantas vezes foi desencadeado (e continua sendo) pelas religiões nesse mundo, nos obriga a repensar a relação entre religião e violência. E, por mais que as religiões e os 'homens da religião' preguem a paz, a concórdia e o amor, todos sabemos de sobra que, com demasiada frequência, o fator religioso é um determinante fundamental das agressões que os seres humanos cometem uns contra os outros. (...) Em qualquer caso, falar da violência sem fazer menção à religião é afrontar uma questão que, não somente ficaria incompleta, mas que, além disso, nunca chegaríamos a suas últimas raízes.



Essa relação da religião e da divindade com a violência nos recoloca diante de uma questão antiga que sempre se renova: a crítica à religião. Tomando o ateísmo como uma entre essas críticas, a despeito de suas manifestações na história (MINOIS, 2014), uma medida em que ele hoje se apresenta está no centro desta pesquisa: a religião questionada por conta de sua relação com a violência.

Pontuando que não sendo objetivo deste trabalho um estudo do fenômeno do ateísmo, o que nos importa aqui é sua vertente atual, o chamado novo ateísmo exatamente no que tange a um de seus objetivos: o combate às religiões para a construção de um mundo de paz, dado que elas representam um grande mal para a humanidade e as sociedades (CONCEIÇÃO, 2010, p. 142).

Desse modo, essa investigação procura fazer uma análise da crítica à religião e às imagens de Deus a partir de sua relação com a violência, ou seja, o viés da violência religiosa e divina. Para essa análise, ter-se-á como base as obras comumente citadas dos representantes do chamado novo ateísmo (cf. HAUGHT, 2008, p. ix): Christopher Hitchens (2007), Daniel C. Dennett (2011), Richard Dawkins (2007) e Sam Harris (2008, 2009).

A aproximação com a esses autores é feita com uma intenção mediadora para a interpretação do fenômeno religioso na atualidade. Nosso olhar se voltará especificamente para o modo como criticam as religiões e as divindades em chave da violência. Vamos nos apropriar dessa crítica para dela usar como mediação analítica da religião e de Deus hoje. Esse será o fio condutor dessa análise.

### **A leitura da religião e da divindade a partir da violência.**

Para Dawkins (2007), diante de um Deus cruel, sadomasoquista e repugnante, este autor apresenta uma proposta ou uma intenção conscientizadora, a qual engloba a possibilidade de imaginar um mundo sem religião. A conscientização da necessidade de se criar um mundo sem religião significa, mais exatamente, imaginar um mundo sem a inimizade (idem, p. 335) e toda a violência produzida pela religião, suposto que nesta está a raiz de todo o mal (idem, p. 24).

Nessa mesma linha de pensamento, em conformidade com essa imagem divina, está a religião, com seu violento encanto religioso. Em continuidade com o

naturalismo de Dawkins, Dennett (2011) tem como objetivo demonstrar a religião como “fenômeno natural”. Essa naturalidade da religião está relacionada à linguagem e ao simbolismo, agentes de sua transmissão cultural (idem, p. 35), o qual tem relação com a perspectiva ideológica da religião, que tem enfeitado a humanidade (idem, p. 16) em nome de agentes sobrenaturais.

O encanto violento visto acima decorre, para Hitchens (2007) de ser a religião um veneno para a humanidade. Pertencentes a uma época de medo, ignorância e superstição, as religiões se preservam, meramente, como replicadoras antropomórficas de mazelas humanas, como a misoginia e o solipsismo (idem, p. 58 e 74), justificadas por uma visão religiosa de um universo que gira em torno do eu, dirigida aos “pobres, sofridos e ignorantes” (idem, p. 110).

Por fim, fechando esse sumário elenco da visão divina e religiosa, estas são caracterizadas por sua total falta de ética, conforme a visão de Harris (2008). Refletindo sobre uma ausência de Deus, ou mesmo sobre um Deus indiferente, Harris desenvolve certa visão de um sadismo teológico. A teopraxia violenta de Deus se manifesta não somente nas ações, mas, principalmente na inércia, na apatia, na não-ação divina diante da realidade sofridora da humanidade.

Na medida em que o mal é visto com intrínseco, como o que caracteriza a religião (MCGRAPH, 2010, p. 9), conseqüentemente, essa visão atinge a própria imagem de Deus, atinge sua relação com a humanidade e questiona sua presença e influência para o gênero humano. Assim como as de outras tradições, a imagem cristã de Deus é posta em xeque por esses autores, no modo como eles descrevem a religião e a imagem religiosa de Deus e dos malefícios causados. Nesse contexto, é preciso elucidar as razões pelas quais ela é combatida e que imagem de Deus é negada pelo novo ateísmo.

### **A violência como hermenêutica religiosa**

Todo esse percurso de análise da reflexão produzida pelos autores tidos como representantes do novo ateísmo sobre a religião e a fé religiosa, especificamente em nosso caso a fé cristã, tem como propósito verificar em que medida a violência é apresentada com chave hermenêutica que perpassa essa reflexão.

A prática religiosa, ou a fenomenologia religiosa, principalmente dos cristãos, é o objeto material de uma análise que se formaliza exatamente na fundamentação que os crentes dão à sua fé e na interpretação dessa fé no modo como vivem. Fundamentação e interpretação marcadas pela violência, que encontram seu sentido último na imagem do próprio Deus. Em outras palavras, a violência religiosa encontra seu fundamento na relação com um Deus visto como violento; ela é exercida em nome do Deus violento (cf. ESTRADA, 2007, p, 8). Esta é a base do que se pode identificar como a "violência como hermenêutica religiosa", ou uma "hermenêutica violenta da religião", ou ainda uma "hermenêutica religiosa violenta" (cf. BONOME e LEMES, 2015; LIMA, 2015; ZABATIERO, 2008).

O que foi posto até aqui, nos coloca em contato com a discussão sobre a racionalidade hermenêutica em teologia. Mais especificamente, com uma hermenêutica que fundamente uma ética e estética religiosas, assim como recupere e restaure uma a imagem de Deus coerentes com a proposta e o anúncio de Jesus Cristo sobre o Reino de Deus.

### **A Teologia diante da crítica**

Em uma avaliação preliminar, podemos perceber que o que está em jogo é o modo como a religião é percebida e interpretada. A característica do ateísmo atual é marcada por essa percepção, por isso vale destacar a base interpretativa desses autores, ou, dizendo de outro modo, que leitura hermenêutica eles fazem da religião. Em linhas gerais, há uma interpretação a partir do fascínio que as religiões (os três monoteísmos) têm pela pulsão de morte e pela presença usual do ódio. A pulsão de morte religiosa gera a destruição do que provém da pulsão de vida. Por sua vez, o ódio é dirigido a toda a realidade deste mundo (ONFRAY, 2007, p. 169).

Mesmo sabendo que a reflexão desses autores é passível de crítica e de justas respostas, principalmente pela visão reducionista que eles apresentam (ARMSTRONG, 2015, p. 344) o fato é que a imagem divina de Deus e o modo como as religiões são interpretadas são pertinentes para a reflexão teológica. Elas não podem ser vistas como algo gratuito ou fortuito. É possível e mesmo preciso perceber que

há algo de válido nelas (ARMSTRONG, 2011, p. 16); mais ainda, é preciso assumir nossa responsabilidade diante dessa situação.

Assumindo a responsabilidade das religiões por conta de suas ambiguidades, negligências e deficiências (cf. TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 42-54), e, principalmente, das imagens divinas que estão sendo contestadas, devemos nos interrogar sobre os fundamentos de nosso crer, pensar e agir. Desse modo, duas questões básicas devem nos guiar: a) que experiências (éticas e estéticas) religiosas são essas e que imagens de Deus são reveladas e encobertas por elas? b) Quais as respostas teológicas que daremos a essas questões?

## **Conclusão**

Essa crítica religiosa não pode passar ao largo da reflexão teológica. Esta deve assumir sua postura diante da crítica como tal e procurar perceber suas implicações, exigências e responsabilidades (IGREJA CATÓLICA, 1997, p. 559). Assim agindo, a teologia enquanto momento de autocrítica da fé mantém-se fiel à dimensão dialogal, assumindo o discurso alheio como um desejo de partilha.

Esse questionamento evoca justamente a atenção da Teologia cristã para a necessidade de ouvir a demanda de uma crítica, como dissemos, pertinente, e se posicionar teologicamente diante dela. Dizemos teologicamente, pois o aspecto que usamos como recorte da demanda do ateísmo não requer como resposta uma apreciação filosófica ou científica. Apesar de presente na reflexão dos autores analisados, seu objeto material toca não tanto os pressupostos filosóficos da existência ou não existência de Deus. Muito menos ele se presta a analisar os paradigmas científicos dessa questão. Vale pontuar: o questionamento do atual ateísmo coloca em evidência o debate sobre Deus e a pertinência de uma imagem religiosa marcadamente violenta de Deus.

## **Referências**

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa**. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Fields of Blood: Religion and the History of Violence**. New York: Anchor Books, 2015.

BONOME, José Roberto; LEMES, Fernando Lobo. *Terrorismo e violência face à hermenêutica fundamentalista da religião*. **Mosaico**. Revista do Mestrado em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. V. 8, n. 1, p. 49-57, jan./jun. 2015.

CASTILLO, José M. "¿Sirve la religión para resolver el problema de la violencia?" *Exodo*, Centro Evangelio y Liberación. Madrid, n. 57, enero-febrero, 2001, p. 48-56.

CONCEIÇÃO, Marcio André Rocha da. **A fé em diálogo: aspectos da teologia de Andrés Torres Queiruga em diálogo com o pensamento neo-ateu de Richard Dawkins**. 142 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC-Rio, Departamento de, 2010.

IGREJA CATÓLICA. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962 – 1965)**. Organização geral Lourenço Costa; tradução Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

DANDOUN, Roger. **A violência: ensaio acerca do homo violens**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DENNETT, Daniel C. **Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural**. [tradução Helena Londres]. 1ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2011.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa** [tradução José Afonso Beraldin]. São Paulo: Paulinas, 2007.

HARRIS, Sam. **A morte da fé**. Tradução Isa Maria Lando e Claudia Carina. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HARRIS, Sam. **Carta a uma nação cristã**. Tradução Isa Maria Lando. Prefácio Richard Dawkins. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HAUGHT, John F. **God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande: como a religião envenena tudo**. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

LIMA, Anderson de Oliveira. *O imaginário religioso fundamentalista e a narrativa bíblica*. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 47, n. 133, p. 399-414, set./dez. 2015.

MCGRAPH, Alister E. *Ateísmos bestseller: o novo cientismo*. **CONCILIUM**, 337, 2010/4.

MICHAUD, Yves. **A violência**. São Paulo: Ática, 1989.

MINOIS, Georges. **História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens até nossos dias**. Tradução de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

NARVÁEZ GOMES, Leonel. *A reconciliação: para prevenir a violência e construir a paz duradoura*. In: Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. **Cultura da paz e prevenção da violência**. São Paulo: Loyola, 2003.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia: física da metafísica**. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

TEIXEIRA, Faustino do Couto. *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida do outro*. In: BINGEMER, Maria Clara L.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de. **O mistério e a história: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos**. São Paulo: Loyola, 2003.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Ateísmo e imagem crista de Deus*. **CONCILIUM. Revista Internacional de Teologia**. 337, 2010/4.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Hermenêutica fundamentalista: uma estética do interpretar*. **Estudos de Religião**, Ano XXII, n. 35, 14-27, jul/dez. 2008.

## 73. O ACESSO DO SER HUMANO A DEUS NA LITURGIA

### *HUMAN BEING'S ACCESS TO GOD IN THE LITURGY*

*Marcos Vieira das Neves<sup>1</sup>*

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

É na realidade de Deus que está a questão do acesso a ele. Segundo Xavier Zubiri, Deus é constitutivamente acessível porque é real. A acessibilidade é um caráter que concerne não ao ser humano, mas sim a Deus. Se Deus fosse uma realidade que está fora da realidade, ele seria inacessível. Esta investigação visa apresentar a categoria doação-entrega como estrutura metafísica da causalidade interpessoal entre Deus e o ser humano na tensão teologal de sua vida; essa categoria é também verificada concretamente nas ações litúrgicas. Nessa causalidade se dá o acesso do ser humano a Deus por si mesmo; nas ações litúrgicas Deus, em seu Filho Jesus Cristo, é experienciado em sua verdade real fazendo com que o ser humano se entregue a ele em acatamento, súplica e refúgio (SC 7). Assim, doação-entrega constitui a estrutura metafísica de causalidade interpessoal entre Deus e o ser humano e sua concretização histórica pela memória pascal na liturgia. Da parte de Deus é doação, da parte do ser humano é entrega; a fé nesse Deus, atualizada nas celebrações litúrgicas, é a forma radical de acesso a ele. O ser humano se entrega a Deus a partir de si mesmo em toda sua concretização individual, social e histórica, isto é, em sua fé essencial e constitutivamente concreta.

Palavras-chave: Deus. Teologia litúrgica. Realidade. Zubiri.

#### **Abstract**

It is in God's reality that is the question on the access to him. According to Xavier Zubiri, God is constitutionally accessible for he is real. The accessibility is a character that does not concern to human being, but to God. If God were a reality out of reality, he would be inaccessible. This research aims to present the category donation-self-giving as metaphysical structure of the interpersonal causality between God and the human being in the theological tension of his life; this category is also concretely verified in the liturgical acts. In this causality human being's access to God is given by itself; in the liturgical acts God, in his Son Jesus Christ, is experienced in his real truth making human being to give himself to him in acceptance, supplication and refugee (SC 7). So, donation-self-giving constitutes the metaphysical structure of the interpersonal causality between God and human being and its historical concretion by the Easter memory in the liturgy. On God's side is donation, on human's side is self-giving; the faith in this God, actualized in the liturgical celebrations, is the primordial form of the access to him. Human being gives himself to God from himself

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia, PUC-SP. pemarcosneves@gmail.com

in his individual, social and historical concretion, that mean, in his essentially and constitutionally concrete faith.

Keywords: God. Liturgical theology. Reality. Zubiri.

## Introdução

Zubiri investiga em sua filosofia o acesso do ser humano a Deus. No capítulo quarto da sua obra *El hombre y Dios*, encontramos uma dessas investigações de forma muito bem sistematizada. Para ele, Deus é realidade absolutamente absoluta e na sua absoluta concretização, Ele está formal e constitutivamente presente nas coisas reais como fundamento frontalmente transcendente delas e manifestado nelas como deidade do poder do real (ZUBIRI, 2012b, p. 198). Trazendo essa afirmação para a teologia das ações litúrgicas fundamentamos a presença de Deus em tais ações. Porém, esse não seria bem o acesso do ser humano a Deus, mas sim, o "acesso de Deus ao mundo" (ZUBIRI, 2012b, p. 198).

A grande contribuição de Zubiri não se situa na afirmação de que Deus está nas coisas segundo o tríplice conceito: por essência, presença e potência, como afirma Santo Tomás; pensamento que por sinal Zubiri considera em sua investigação. Sua grande contribuição não se circunscreve em perguntar como está Deus nas coisas, mas, sim, em como o ser humano acessa a Deus. Se Deus fosse ignorado e esquecido continuaria sendo real, porém não seria acessível ao ser humano.

Zubiri traz um grande giro no conceito de encontro com Deus nas ações litúrgicas. Pois, ao aplicarmos suas investigações filosóficas sobre o acesso do ser humano a Deus, nos deparamos com algo extremamente rico do ponto de vista da teologia litúrgica. Porque o acesso do ser humano a Deus na liturgia é, antes de tudo, não um acesso no sentido de que a realidade das coisas está em Deus e Deus esteja na realidade das coisas, mas sim acesso no sentido de que há atos que o ser humano executa nos quais acessa a Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 199).

Segundo a *Sacrossanctum Concilium*, carta magna da liturgia, Cristo está sempre presente na sua igreja, especialmente nas ações litúrgicas (SC 7). E tal afirmação pode ser fundamentada com o pensamento de Zubiri se observarmos que o ato ou os atos de acesso do homem a Deus não são os formalmente intelectivos,



mas sim que são aqueles atos que física e realmente nos levam efetivamente a Ele em tanto que realidade absolutamente absoluta (ZUBIRI, 2012b, p. 199).

### O acesso

O ser humano atua desde e por seu próprio caráter de realidade. E nas ações litúrgicas este ser humano segue sendo uma essência aberta a si mesmo como realidade atuando abertamente. Tal abertura na ordem de seus atos, dentro da celebração, vai constituindo a figura do seu ser – humano – relativamente absoluto, ou seja, o seu Eu. A estrutura desta abertura possui uma estrutura sumamente precisa. Zubiri vai falar que tal essência aberta está formalmente religada – a abertura é uma abertura religada (ZUBIRI, 2012b, p. 200).

Nas ações litúrgicas, a partir da abertura religada, o ser humano está se lançando à fundamentalidade de sua vida, ao poder do real como último possibilitante e impelente. Assim, poderíamos dizer que nas ações litúrgicas, experienciando essa dimensão de abertura religada, o ser humano está se lançando desde o poder do real em direção, para aquilo em que este se funda, para Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 200). Da forma que Zubiri coloca não é que Deus vai estar diante de nós, mas sim que o acesso a Deus nas ações litúrgicas é remissão, ou usando um termo teológico, é graça. O fiel, ao participar da ação litúrgica, ao fazer o seu Eu com tais ações, enquanto ações, está fazendo seu Eu em Deus, com Deus e por Deus (MR, 100) – uma tensão, por sua vez, pessoal e histórica.

O ser humano, segundo a SC no parágrafo 7, pode acessar a Deus nas ações litúrgicas porque o próprio Cristo está presente nela: *na pessoa do ministro*, o que se oferece agora pelo ministério sacerdotal é o mesmo que se ofereceu na Cruz; nas *espécies eucarísticas*; *nos Sacramentos*, quando alguém batiza, é o próprio Cristo que batiza; *na sua palavra*, pois é Ele que fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura; na assembleia reunida, pois "onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles" (Mt 18,20).

Com as categorias investigadas por Zubiri, vemos que Deus está presente na ação litúrgica por si mesmo, e são os atos pelos quais o fiel apreende a Deus, por si mesmo, nas ações litúrgicas que constitui o acesso a ele. A inteligência humana

descobriu a realidade de Deus nas ações litúrgicas, e o ser humano passou a executar estes atos para Deus. Deus é algo acessível desta forma (ZUBIRI, 2012b, p. 202).

### **Deus é uma realidade acessível**

Deus é uma realidade acessível. Como diz Zubiri, se Deus fosse uma realidade que não estivesse na realidade, ou seja, fora dela, se Deus fosse um Deus ausente ou estrangeiro, ele seria uma realidade em si mesmo inacessível (ZUBIRI, 2012b, p. 202).

A questão da transcendência em Zubiri é bem própria e não convém nos aprofundamos nela agora por uma questão metodológica de corte. Porém, nesta questão da presença de Deus nas coisas, nosso autor basco afirma que Deus está presente formalmente nas coisas (por sua própria índole) sem ser idêntico a elas. É o que ele chama de “transcendência fontanal de Deus” (ZUBIRI, 2012b, p. 202). Esse conceito nos dá o fundamento para afirmar a presença do Deus Nosso Senhor nas ações litúrgicas realizada por seu povo.

Pode-se acessar a Deus nas ações litúrgicas justamente porque ele não é uma realidade além das coisas, em nosso caso, além das ações litúrgicas. Ele está pessoalmente presente nas coisas (ministro, sacramento, palavra, espécies eucarísticas, assembleia), constituindo formalmente sua realidade. É precisamente por isso, que Deus é constitutivamente acessível nas coisas reais mesma. Sempre se acessa Deus nas coisas, nas ações litúrgicas. Zubiri diz que “as coisas reais são a presença pessoal de Deus. E precisamente por isso [Deus] é pelo que é constitutivamente acessível” (ZUBIRI, 2012b, p. 203).

Se ainda observássemos as várias formas de presença desse Deus, presença nas ações litúrgicas a partir dos conceitos filosóficos de Zubiri, constataríamos que Deus não tem o mesmo modo de presença e de constitucionalidade em todas as coisas. Em todas as presenças enumeradas pela SC 7 é certamente presença constituinte formal pessoal, porém em cada índole de presença real também há uma maneira, um modo constituindo a sua realidade. Deus é acessível nas ações litúrgicas não só porque sua presença interpessoal é real, mas também porque é manifestativa – se acessa a Deus porque sua presença é real e manifestativa (ZUBIRI, 2012b, p. 203).

## **Acesso que causa tensão**

Deus é verdade. Deus é manifestativo de sua verdade. Então, podemos nos perguntar, mas em que sentido Zubiri emprega o termo verdade? Para ele, verdade "é a 'atualidade' da realidade mesma da coisa na inteligência" (ZUBIRI, 2012b, p. 207). É real porque a atualidade o é da realidade; é verdade porque é a atualidade daquela realidade (Zubiri, 2012b, p. 207-208). Assim, identificamos que Deus é acessível suprema e formalmente por ser doador pessoal segundo sua verdade real. E esta doação de si, no homem, ao acessá-lo nas ações litúrgicas, causa tensão.

Deus faz o ser humano ser o que é no que é de mais próprio do humano. Deus faz o ser humano com toda a sua riqueza, com toda a sua firmeza, com toda a sua afetividade, ou seja, em toda a sua verdade real. E aqui entra uma das mais ricas categorias categorizadas por Zubiri, é Deus sendo doação da verdade real do ser humano. A doação de Deus (na liturgia) em tensão interpessoal é um impulso para a perfeição do ser humano, para a segurança, para a afetividade. Por isso, segundo Zubiri, Deus é constitutivamente acessível em sua realidade verdadeira (ZUBIRI, 2012b, p. 210). O acesso a Deus nas ações litúrgicas se dá na realidade verdadeira do homem (e das coisas reais todas) que se torna a forma concreta da acessibilidade de Deus em sua verdade.

Nas palavras de Zubiri, "Deus é essencialmente acessível por sua presença pessoal em todas as coisas reais, por sua presença interpessoal no homem, por sua manifestação em notícia e na presença, que funda a riqueza, a firmeza e a afetividade das coisas, e em especial do homem" (ZUBIRI, 2012b, p. 210). Esse fundar que Zubiri considera aqui é o que poderíamos afirmar que está para o dar de si de Deus na liturgia. Deus se doa nas coisas, e justamente por ele ser acessível na realidade litúrgica é formalmente doador de realidade.

Sendo assim, se Deus só estivesse nas coisas, se ele apenas estivesse nas cinco formas de presença citadas pela SC, sua acessibilidade seria meramente por acidente. Porém, segundo Zubiri, como Deus está presente nas coisas (nas ações litúrgicas) como transcendência que se doa, procede que Deus é acessível nas coisas, por si mesmo.

Relevante notar nesta pesquisa de Zubiri que Deus é em si mesmo e por si mesmo acessível não em alguma forma de ação mística fora do mundo ou além do mundo, mas sim que o é pura e simplesmente porque seu estar nas coisas é estar dando de si a realidade delas. Para nosso autor basco, "a transcendência pessoal de Deus nas coisas é sua acessibilidade mesma" (ZUBIRI, 2012b, p. 211).

### **Acesso a Deus**

Para Zubiri, a acessibilidade de Deus já é um acesso iniciado do ser humano, ou seja, o acesso a Deus é um momento intrínseco ao homem, justamente porque a presença interpessoal de Deus no ser humano é a presença de um Deus em e por si mesmo acessível. No entanto, esse acesso iniciado do ser humano não passa de um acesso apenas iniciado. A presença de Deus causa uma tensão dinâmica. Que da parte de Deus é uma tensão manifestativa em forma de notícia e nua presença no "para, no voltado em direção e perto de" (ZUBIRI, 2012b, p. 212). Fazendo uso das contribuições de Zubiri para uma leitura da liturgia, poderíamos dizer que o ser humano vai às coisas, que "está" na liturgia pelo poder do real. E tal poder leva este ser humano 'religadamente' à constituição do seu próprio ser. E esse poder se funda na realidade de Deus nas ações litúrgicas, assim como em todas as coisas.

Assim, podemos afirmar que, nas ações litúrgicas, o ser humano é levado pelo poder do real, ou seja, é levado por Deus à religação. É Deus quem tem a primeira palavra neste ir levado por ele. Nesta "pre-tensão" vão as ações litúrgicas, homens e mulheres, arrastados pelo poder do real que existe neles – por Deus mesmo. Desta forma, a acessibilidade de Deus é um arrastar e fazer com que o ser humano vá a ele nessa "pre-tensão". Deus transcendente "em" as coisas, este poder do real que religadamente faz o ser humano ser o que é, é o poder "da" realidade em todas as coisas reais. Deus por ser transcendente nas coisas, ele se faz o ser humano transcender. E assim, como coloca Zubiri, Deus não é só transcendente, mas também "transcendetificante" (ZUBIRI, 2012b, p. 211-213).

A partir do dito no parágrafo anterior, podemos afirmar, então, que nas ações litúrgicas estamos religados ao poder do real como fundamentalidade do nosso próprio ser, pois a essência da religação que acontece no ato litúrgico é este acesso

iniciado que constitui a acessibilidade de Deus nos próprios atos litúrgicos e sobretudo em nós mesmos. Todas as mulheres e todos os homens, no ato litúrgico, acessam iniciadamente a Deus por Deus. O que acontece é que nem sempre o acesso a Deus iniciado nos atos litúrgicos chega a ser acesso pleno.

### **Considerações finais**

Não poderíamos ir a Deus, e aqui citamos as ações litúrgicas, se ele não nos tivesse chamado. Porém, essa busca ainda não é verdadeiro acesso. Saibam ou não, todos os seres humanos são, sem querer, iniciados no acesso a Deus, mas esse acesso iniciado não é pleno. A forma plena do acesso do homem a Deus é "entrega". Segundo Zubiri "a forma plena de acessar a Deus é dar-nos a ele em um 'hacia': é a entrega" (ZUBIRI, 2012b, p. 214). Todo ser humano está em acesso iniciado a Deus, porém a entrega não é idêntica ao acesso iniciado. A entrega é o acesso pleno, ou seja, é o acesso primário do ser humano a Deus desdobrado, desenvolvido em acesso pleno.

Nas ações litúrgicas, esse desdobramento do acesso iniciado culmina no acesso pleno em seus distintos momentos e índole. Um desses momentos é a entrega. Tal entrega, talvez não poderia ser chamada de abandono. Porque poderíamos entender que abandonar-se em Deus seria fugir de si deixando que Deus faça as coisas por si mesmo, sem nenhuma intervenção minha. Esta entrega a Deus nas ações litúrgicas está mais voltada para o sentido de doação. O ser humano forma seu próprio ser nas ações litúrgicas, seu ser relativamente absoluto, entregando-se a realidade absolutamente absoluta, a Deus (ZUBIRI, 2012b, p. 215).

Ir a Deus é doar-se a ele como realidade absolutamente última, é acatamento. A doação da realidade de Deus corresponde ao ser humano nas ações litúrgicas com o acatamento ao doante. E por o ser humano se entregar a Deus como realidade última em acatamento, este ser humano não acata a Deus somente em adoração, mas também lhe suplica as possibilidades de vida. Por isso, o acesso a Deus nas ações litúrgicas possui o momento de súplica. O ser humano repousa em Deus como fortaleza de sua vida e a oração se torna possível porque Deus está nas coisas e

ações com as coisas e ações. Assim, o homem se entrega a Deus em este espaço de "refúgio" que se torna as ações litúrgicas.

Assim, podemos concluir que, Deus pode ser acessado na liturgia porque Deus é algo experienciado. O ser humano se entrega a esse Deus-doação nas ações litúrgicas em acatamento, súplica e refúgio. Mulheres e homens se entregam a Deus desde si mesmos em toda a sua concretização individual, social história em uma fé constitutivamente concreta. Nas palavras de Zubiri, "é uma entrega ou adesão pessoal, firme e opcional a uma realidade pessoal enquanto verdadeira" (ZUBIRI, 2012b, p. 237). O acesso do ser humano a Deus na liturgia faz com que o ser humano o tenha como fundamento do seu ser.

### **Referências**

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. AAS 54. 1964. (SC).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. Missal Romano. São Paulo: Paulus, 2006. (MR).

ZUBIRI, Xavier. El Hombre y Dios. 2ª Edición (1ª reimpresión, 2017). Madrid: Ed. Alianza/ Fund. Xavier Zubiri, 2012b.

## 74. O LUGAR DA COMUNIDADE NA INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ: PERSPECTIVAS BÍBLICAS E PASTORAIS

### *THE ROLE OF THE COMMUNITY IN THE INITIATION TO THE CHRISTIAN LIFE: BIBLICAL AND PASTORAL PERSPECTIVES*

Maria Aparecida Barboza<sup>1</sup>

GT 8 – Teologia sistemática: questões emergentes

#### **Resumo**

A presente pesquisa sobre o lugar da comunidade na iniciação à vida cristã em perspectivas bíblicas e pastorais, apresenta a Comunidade Primitiva como paradigma para a comunidade eclesial missionária em seu processo da transmissão da fé. A comunidade cristã é o lugar da vivência e da formação do discípulo missionário de Jesus Cristo. O Concílio Vaticano II impulsionou a renovação da catequese na Igreja, ao apresentar, através das suas reflexões, uma nova compreensão teológica da revelação e da fé (*Dei Verbum*), uma renovada compreensão de Igreja como sacramento de salvação e comunidade Povo de Deus (*Lumen Gentium, Gaudium et Spes*), uma nova ótica da dimensão missionária da Igreja (*Ad Gentes*), a inspiradora renovação litúrgica (*Sacrosanctum Concilium*), e sobretudo, a virada antropológica, considerando a pessoa e seu contexto sociocultural. O contexto atual requer uma atitude de escuta, discernimento e renovação da comunidade paroquial, lugar onde a catequese aprofunda os fundamentos da vida cristã e o engajamento social.

Palavras-chave: Comunidade. Palavra de Deus. Iniciação à Vida Cristã. Conversão pastoral e Missão.

#### **Abstract**

The herein research, about the community role as to the initiation to Christian life in biblical and pastoral perspectives, will present the Primitive Community as a paradigm for the ecclesial missionary community in its process of transmitting the faith. The Christian community is the place of experience and formation of the missionary disciple of Jesus Christ. The Second Vatican Council promoted the renewal of catechesis in the Church, by presenting, through its reflections, a new theological understanding of Revelation and faith (*Dei Verbum*), a renewed understanding of the Church as sacrament of salvation and community People of God (*Lumen Gentium, Gaudium et Spes*), a new perspective on the missionary dimension of the Church (*Ad Gentes*), the inspiring liturgical renewal (*Sacrosanctum Concilium*), and above all, the anthropological turn, considering the person and his sociocultural context. The current context requires an attitude of listening, discernment and renewal in the parish community, a place where catechesis deepens the foundations of Christian life and social engagement.

---

<sup>1</sup> UNISAL- SP. Mestre em Teologia Bíblica (Faculdade de teologia Nossa Senhora da Assunção)

Keywords: Community. God's word. Initiation into the Christian Life. Pastoral Conversion and Mission.

## Introdução

Desde o Concílio Vaticano II, com a redescoberta do Catecumenato, um caminho privilegiado para transmitir a fé e fazê-la progredir em comunidade, a paróquia tornou-se um grande desafio e um paradigma para tal missão. Por isso, a necessidade e urgência de compreender e acentuar o lugar da comunidade no processo da Iniciação à vida cristã.

O Concílio Vaticano II impulsionou a renovação da catequese na Igreja ao apresentar uma nova compreensão teológica da Revelação e da fé (*Dei Verbum*); uma compreensão renovada de Igreja como sacramento de salvação e comunidade, Povo de Deus (*Lumen Gentium, Gaudium et Spes*); uma nova ótica da dimensão missionária da Igreja (*Ad Gentes*); uma inspiradora renovação litúrgica (*Sacrosanctum Concilium*), e sobretudo, uma virada antropológica, considerando a pessoa e seu contexto sociocultural.

Porém, desde o Concílio Vaticano II, bem como, das Conferências da América Latina e do Caribe, sobretudo de Medellín e Aparecida, persiste o desafio e a urgência de uma renovação paroquial, para que de fato aconteça uma catequese a serviço da Iniciação à vida cristã.

É preciso retomar e compreender a Comunidade Primitiva como inspiração e modelo para a renovação da comunidade cristã. Assim afirma a Conferência de Aparecida: "encontramos o modelo paradigmático desta renovação comunitária nas primitivas comunidades cristãs (cf. At 2, 42-47), que souberam buscar novas formas para evangelizar de acordo com as culturas e as circunstâncias" (DAp, n. 369).

O Papa Francisco em seu Pontificado vem insistindo na urgência e revisão do processo de transmissão da fé, como um grande desafio que interpela a todos: "nos encontramos numa nova etapa evangelizadora, que deve estar marcada pela alegria e deve indicar rumos novos para a caminhada da Igreja." (EG, n. 1).



## A comunidade cristã e seu contexto em atos 2, 42-47

### Texto e contexto

A perícopes em estudo, Atos 2, 42-47, narra os acontecimentos e o conjunto da organização, identidade e missão da Primeira Comunidade Cristã, que se configura em torno da escuta, da acolhida e do testemunho da Palavra.

*Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos (At 2, 42-47).*

É um texto inserido em um contexto. Está em plena articulação com as narrativas às quais se insere. A narrativa pode ser contextualizada em duas perspectivas: no contexto remoto, que dá uma panorâmica geral dos Atos dos Apóstolos; e no contexto próximo, que acentua a relação articulada com os textos que constituem as narrativas da comunidade de Jerusalém.

O texto de Atos 2, 42-47 vem logo após a narrativa de Pentecostes, que descreve a vinda do Espírito do Santo junto à comunidade reunida em Jerusalém (At 2, 1-12), o discurso querigmático de Pedro. Os que escutavam os ensinamentos dos Apóstolos, indagavam a Pedro sobre o que eles deveriam fazer, e Pedro responde que para se tornar cristão é necessário: *Arrepende-se e receber o batismo em nome de Jesus Cristo para remissão dos pecados* (At 2, 38). O discurso querigmático conclui-se afirmando que: *aqueles, pois, que acolheram sua palavra, fizeram-se batizar. E acrescentaram-se a eles, naquele dia, cerca de três mil pessoas* (At 2, 41). Em seguida, vem a perícopes (At 2, 42-47) que narra a identidade da Comunidade Primitiva.

## O lugar na comunidade em Atos dos Apóstolos 2, 42-47

A Comunidade Primitiva descrita em Atos dos Apóstolos é formada por várias comunidades. Todas elas se formam e se organizam a partir da experiência do Cristo, Crucificado-Ressuscitado: *saiba, portanto, toda a casa de Israel, Deus o constitui Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes* (At 2, 36). É crescente o número de elementos de coesão interna do grupo, sua identidade cristã e o testemunho de uma nova forma de ser, viver e testemunhar a palavra que o congrega e o constitui.

O texto de Atos 2, 42-47 acentua algumas características fundamentais na vida da Comunidade Primitiva. São elementos fundantes da identidade cristã: ensinamento dos Apóstolos (*didach/| tw/n avposto,lwn*); comunhão fraterna (*koinwni,a|*); fração do pão (*kla,sijtou/ a;rtou*) e **oração** (*proseucaiv*). Os elementos são também chamados de colunas ou pilares que dão sustentabilidade à comunidade. Na verdade, eles refletem a experiência e a identidade da vida em comunhão, num contexto cultural propício para a consolidação do cristianismo no seio da comunidade judaica.

Desde o início do Livro de Atos, a comunidade é citada como uma comunidade orante: *Todos estes, unânimes, perseveravam na oração com algumas mulheres, entre as quais a Maria, a mãe de Jesus, e os irmãos* (At 1,14); seu testemunho e oração atraíam novas pessoas: *Muitos dos que tinham ouvido a Palavra abraçaram a fé* (At 1,15b; 4, 4).

Ser pertença eclesial exige perseverança e autenticidade, por isso, eles frequentavam o Templo que era o costume de sua cultura e religião, mas reuniam-se nas casas para partilhar o pão e solidificar a fé comunitária: *Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam os pães pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração* (At 2, 46); testemunhavam a ressurreição de Jesus e, com isso, ganhavam a simpatia do povo: *Com grande poder os apóstolos davam testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande afeição* (At 4, 33).

É uma comunidade discipular. Por meio do anúncio da palavra, os apóstolos formavam novos discípulos: *E a palavra do Senhor crescia. O número dos discípulos*

*aumentava consideravelmente em Jerusalém, e um número de sacerdotes obedecia à fé (At 6, 7; 12, 24; 19, 20); a alegria da pertença a Cristo e a comunidade contagiavam judeus, gregos e gentios: Muito alegres por estas palavras, os gentios glorificavam a palavra do Senhor e todos aqueles que eram destinados à vida eterna abraçaram a fé (At 13, 48; 14, 1).*

### **A comunidade como lugar da iniciação à vida cristã**

Repensar a comunidade como lugar da iniciação à vida cristã é uma tarefa complexa, que exige a abertura de uma reflexão ampla, que inclua os elementos presentes neste processo, sua fundamentação e caminhos pastorais.

A iniciação à vida cristã vem sendo retomada pela Igreja como tarefa primordial, como cumprimento do mandato missionário deixado por Jesus Cristo, como princípio do agir pastoral: ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura (Mc 16, 15). É tarefa da iniciação à vida cristã formar discípulos.

A comunidade é protagonista do Espírito Santo e sua missão é anunciar o querigma. O Papa Paulo VI, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, alertava: "o Espírito Santo é o agente principal da evangelização" (EN, 74). "Ele é o verdadeiro protagonista de toda a missão eclesial" (Diretório para a Catequese, n. 23).

Desde o tempo da Comunidade Primitiva, a vivência fraterna na comunidade, celebrada principalmente na Eucaristia, representava a maneira mais alta de traduzir na vida a mensagem de Cristo Ressuscitado (1 Cor 11, 17-29). Era na comunidade que se vivia os ensinamentos dos Apóstolos. Ensino recebido do próprio Cristo que, pouco a pouco, na sistematização da catequese, foi sendo formulado nos *Símbolos da Fé* (fórmulas condensadas, como o Credo), nas doxologias (aclamações litúrgicas como as que encontramos, por exemplo, em Ef 1, 3-14; Rm 1, 8; Rm 16, 27; 1 Cor 1, 2-3), e nas orações (CNBB, Documento CR, n. 7-12).

"A paróquia é uma rede de comunidades que acolhe, educa e anima a vida dos cristãos. É casa fraterna e acolhedora, onde os cristãos vivem como Povo de Deus. Tem uma responsabilidade essencial para com a formação pessoal dos fiéis leigos. É lugar privilegiado da catequese, da celebração dos sacramentos e da caridade (cf.

CDC 776; 798)".<sup>2</sup> Contudo, as Paróquias, como estão organizadas, já não respondem aos desafios da evangelização. Para que a comunidade seja o lugar e a meta da iniciação à vida cristã, fazem-se necessárias a *renovação paroquial* e a *conversão pastoral*.

### **Renovação paroquial e conversão pastoral**

Quando falamos de renovação paroquial e conversão pastoral não estamos falando de algo novo na vida da Igreja. Anterior ao Concílio Vaticano II, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1962, no desejo de responder aos desafios da evangelização do momento histórico, elaborou o Plano de Emergência para a Igreja do Brasil<sup>3</sup>.

Na época, já se falava da necessidade de uma renovação paroquial como prioridade primeira da ação evangelizadora da Igreja. Assim afirma: "A paróquia, ponto de inserção dos homens na vida da Igreja e no mistério da salvação, constitui a base primeira e indispensável de nossa ação pastoral. Urge, pois, vitalizar e dinamizar nossas paróquias, tornando-as instrumentos aptos a responder à premência das circunstâncias e da realidade em que nos encontramos" (CNBB, 2004, p. 31).

Na verdade, o Concílio Vaticano II com sua proposta de *aggiornamento*, renovação da Igreja em vista de uma evangelização em diálogo com o mundo contemporâneo, significou uma grande virada eclesiológica. Um novo Pentecostes. Ele propõe uma eclesiologia de comunhão (LG 28; SC 42; CD 30-32; PO 5, 6 e 8; AA, n. 10) e possibilita, assim, uma segura e eficaz revitalização da paróquia. Porém, o que se percebe, na verdade, é que tal renovação ainda não aconteceu.

O critério da conversão pastoral é sempre o Evangelho: "a conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária". Assim será possível que "o único programa do Evangelho siga introduzindo-se na história de cada comunidade

---

<sup>2</sup> CNBB. Diretório Nacional de Catequese. Documento 84, p. 303.

<sup>3</sup> CNBB. *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil*. Coleção dos Documentos da CNBB, no. 76. São Paulo: Paulinas, 2004.

eclesial com novo ardor missionário" e que a Igreja mãe saia ao encontro de seus filhos e filhas. É uma Igreja acolhedora, escola permanente de comunhão missionária (cf. DAp, n. 370).

Tanto o Magistério do Papa Francisco<sup>4</sup>, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil<sup>5</sup>, acentuam a urgência e a necessidade da renovação paroquial e conversão pastoral.

Todo o esforço da caminhada histórica da Igreja, do Concílio aos nossos dias, está pensado para aproximar a prática evangelizadora dos princípios pedagógicos de Jesus. Está alicerçado na Palavra de Deus, estudada, celebrada e testemunhada, com o objetivo de convocar todo batizado para a sua vocação batismal, que em sua essência é missionária; para a vivência de uma fé encarnada; e para o compromisso social solidário, em vista da construção de um mundo mais justo e fraterno. A fé passa pelo caminho da conversão pessoal e pelo caminho comunitário.

Os desafios da pandemia apontam para um caminho pastoral mais sólido e eficaz, no qual a comunidade é convocada a cultivar uma atitude de escuta, acolhimento e proximidade. A comunidade é mestra na arte de acolher e integrar. Ela não só gera novos filhos pelo batismo, mas é a acompanhante mistagógica dos seus filhos e filhas no processo de amadurecimento na fé.

## Conclusão

Percorrer o caminho da reflexão e sistematização do lugar da comunidade na iniciação à vida cristã em perspectivas bíblicas e pastorais, possibilitou-nos perceber que anunciar o querigma e formar discípulos missionários de Jesus Cristo se caracterizam como um grande desafio para a transmissão da fé às novas gerações.

É na comunidade que a catequese de inspiração catecumenal é fundamentada no primado da Palavra de Deus e na Tradição viva da Igreja, integrada à Liturgia,

<sup>4</sup> PAPA Francisco. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A Alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 198, 2013.

<sup>5</sup> CNBB. *Comunidade de comunidades: Uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Documento 100*. Brasília. Edições CNBB, 2014. E as novas *Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. Documentos da CNBB, 109. Brasília: Edições CNBB, 2019.

mistério central da fé cristã. Assim, possibilita-se a experiência do encontro com Jesus Cristo, a inserção na comunidade e o despertar para a missão.

Os desafios atuais da transmissão da fé levam a repensar a necessidade de uma conversão também na dimensão catequética. Por isso, repensar a Comunidade como lugar da iniciação à vida cristã é uma tarefa complexa, que exige uma abertura e reflexão amplas, que incluam os elementos presentes neste processo, sua fundamentação e seus caminhos pastorais.

## Referências

SAGRADA ESCRITURA. *Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2019.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *INSTRUÇÃO: A conversão pastoral da comunidade paroquial a serviço da missão evangelizadora da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2020.

CNBB. *INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ. Itinerário para formar discípulos missionários*. Documentos da CNBB, 107. Brasília: Edições CNBB, 2017.

—, *Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*.

Documentos da CNBB, 109. Brasília: Edições CNBB, 2019.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal. 2ª Edição 2001. Vol. 1. (Comentário Bíblico Novo Testamento).

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DEI VERBUM. *Sobre a Revelação Divina*. São Paulo: Paulinas. 1966.

\_\_\_\_\_. *CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA GAUDIUM ET SPES*. São Paulo: Paulinas. 1966.

\_\_\_\_\_. *CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1997.

BRIGHENTI. Agenor; AQUINO. Francisco de. *Pastoral urbana : novos caminhos para a Igreja na cidade*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2021.

## 75. DIÁLOGO E INTER-RELIGIOSIDADE: A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES DE JACQUES DUPUIS E O MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO

### DIALOGUE AND INTERRELIGIOUSNESS: THE THEOLOGY OF RELIGIONS OF JACQUES DUPUIS AND THE MAGISTERIUM OF POPE FRANCIS

Marina Dias Lopes Paiva<sup>1</sup>

GT 8 - Teologia Sistemática: Questões Emergentes

#### Resumo

Os avanços da contemporaneidade nos apresentam um cenário de amplas interações, no qual se intensificam as possibilidades de conexão e de influência entre os indivíduos. Diante desse fenômeno, confrontamo-nos com uma realidade de pluralismo religioso, cuja dinâmica requer um olhar atento em torno do diálogo e da inter-religiosidade. O propósito deste artigo é delinear uma visão do tema na trajetória moderna da Igreja, analisando-o desde o Concílio Vaticano II até o pontificado do Papa Francisco. Para tanto, utilizamos como lentes de análise os estudos do jesuíta belga, Jacques Dupuis, em sua obra *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, bem como a exortação apostólica *Evangelii gaudium* e a carta encíclica *Fratelli tutti* do sumo pontífice. Assim, apresentamos os principais pontos da proposta de Dupuis para uma teologia das religiões, colocando-os em paralelo com os elementos dialogais presentes no magistério de Francisco, a fim de percebermos os progressos na relação do cristianismo com as demais tradições.

Palavras-chave: Diálogo. Ecumenismo. Inter-religiosidade. Pluralismo religioso. Teologia das religiões.

#### Abstract

The advances of contemporaneity presents us with a scenario of wide interactions, in which the possibilities of connection and influence between individuals are intensified. Faced with this phenomenon, we are confronted with a reality of religious pluralism, whose dynamics require a careful look at dialogue and interreligiousness. The purpose of this article is to outline a view of the theme in the modern course of Catholic Church, analyzing it from the Vatican Council II to the pontificate of Pope Francis. Therefore, we used as analytical lens the studies of the belgian jesuit, Jacques Dupuis, in his work *Toward a Christian theology of religious pluralism*, as well as the apostolic exhortation *Evangelii gaudium* and the encyclical letter *Fratelli tutti* of the supreme pontiff. Thus, we present the main points of Dupuis' proposal for a theology of religions, placing them in parallel with the dialogic elements present in Francis' magisterium, in order to perceive the progress in the relationship between christianity and other traditions.

---

<sup>1</sup> FAJE. Mestranda em Teologia (FAPEMIG). marinadiaslp@gmail.com

Keywords: Dialogue. Ecumenism. Interreligiousness. Religious pluralism. Theology of religions.

## **Introdução**

Embora o debate em torno dos "não-cristãos" tenha permeado grande parte da história da Igreja, a teologia das religiões, de modo mais específico, é um tema teológico recente. De acordo com o teólogo belga Jacques Dupuis (1999, p. 13), esta área de estudo se originou das reflexões engendradas pelo Concílio Vaticano II, o qual foi fortemente marcado pelo tema do diálogo. Se em seus primórdios, as investigações da teologia das religiões em perspectiva cristã se limitava ao tema da salvação dos membros das outras religiões, o panorama atual procura compreender o significado da diversidade de fés para a humanidade, em clima de atenção e respeito às diferenças. No entanto, a fim de que tal tarefa se cumpra, é necessário o desenvolvimento de abertura e escuta em direção ao outro, isto é, uma teologia das religiões supõe, antes de tudo, um diálogo sincero, que vise ao progresso mútuo. Neste artigo, intencionamos traçar um breve paralelo entre a teologia das religiões de Jacques Dupuis e o magistério de Bergoglio, admitindo o diálogo e a inter-religiosidade como lentes de análise. Num primeiro momento, faremos um sobrevôo pelas perspectivas teológicas antes, durante e após os anos do Concílio Vaticano II no que concerne ao diálogo e à inter-religiosidade. Logo após, tomaremos os principais elementos dialogais da exortação apostólica *Evangelii gaudium* e da carta encíclica *Fratelli tutti*, a fim de assimilarmos a ótica do Papa Francisco. Por fim, uniremos ambos pontos de vista, de modo a localizar e a perceber o magistério do sumo pontífice em continuidade aos avanços precedentes.

## **Perspectivas teológicas em torno do Vaticano II**

Em função dos avanços da comunicação, o período pré-conciliar foi marcado pela atenuação das dificuldades impostas pelas fronteiras físicas, colaborando para o desenvolvimento de uma nova percepção a respeito das religiões e de seus conceitos de salvação e de libertação. Tal contexto levou ao que Dupuis nomeia de



*processo irreversível*, por meio do qual "o mundo se reduzira progressivamente a uma "aldeia global", trazendo consigo uma nova consciência do fato de que o Cristianismo era uma das muitas tradições (...)" (DUPUIS, 1999, p. 185). Diante desse cenário, as posições teológicas no debate sobre as religiões passaram de uma abordagem eclesiocêntrica para uma abordagem mais cristocêntrica, a qual girava em torno da salvação consciente ou inconsciente em Jesus Cristo, em detrimento da salvação dentro ou fora da Igreja: "a pergunta imediata não é mais sobre o que acontece fora da "arca" da salvação que é a Igreja, e sim como é que Jesus Cristo e o seu mistério chegam àqueles que não o conhecem" (DUPUIS, 1999, p. 187). Tais discussões animaram o período próximo ao Concílio Vaticano II, marcando o nascimento da teologia das religiões.

Conforme Dupuis (1999, p. 224), no Vaticano II, o debate das religiões em relação ao Cristianismo objetivou a compreensão, o diálogo e a cooperação, a fim de transformar o relacionamento dos cristãos com os integrantes de outras tradições. A novidade introduzida pelo concílio na questão das religiões e de seus membros, de acordo com o autor, está no clima otimista em lidar com a realidade (DUPUIS, 1999, p. 227). A esse respeito, mencionamos a constituição pastoral *Gaudium et spes*, a qual visa estabelecer um diálogo entre a Igreja e o mundo, voltando-se a todos os homens (GS, n. 2). Se antes o tema da salvação dos membros de outras religiões era uma possibilidade, a partir da *Gaudium et spes* fica claro que, pela ação universal do Espírito de Deus, aqueles que ignoram o Evangelho são levados à fé: "o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido" (GS, n. 22). Assim, as reflexões do Vaticano II, pela primeira vez na história da Igreja, expressaram a presença de valores autênticos nas diversas tradições religiosas, abrindo possibilidades para um diálogo respeitoso.

Apesar das mudanças significativas do período conciliar, o magistério posterior ao Vaticano II delineou, na visão de Jacques Dupuis (1999, p. 250), um período fortemente ambíguo. Por um lado, o Papa Paulo VI, precursor do termo "diálogo" na encíclica *Ecclesiam suam* (1964), assumiu, segundo Dupuis (1999, p. 241-242), postura negativa em direção às religiões, na encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975). Por outro lado, o Papa João Paulo II, em sua primeira encíclica, *Redemptor hominis* (1979), introduziu o tema da "presença operante do Espírito de Deus na vida

religiosa dos não-cristãos e em suas tradições" (DUPUIS, 1999, p. 243). Todavia, sua carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) parece retomar uma visão mais negativa ao dizer, no número 6, que "Cristo é o cumprimento do anseio de todas as religiões do mundo". Não obstante a ambivalência desse tempo, Dupuis (1999, p. 490) ainda esclarece que, por estímulo do documento *Diálogo e anúncio* (1991), as reflexões pós-conciliares mantiveram o tema vívido, levando à conclusão de que o diálogo é, de fato, parte constituinte da missão evangelizadora da Igreja e, como tal, nesse contexto, representa o ponto de partida em direção aos outros.

### **O diálogo no magistério do papa Francisco**

*Evangelii gaudium* (2013) é uma exortação apostólica cujo tema central é o anúncio do Evangelho e a dimensão social da evangelização. Ao conceber um novo estilo evangelizador, Papa Francisco orienta que as ações missionárias cheguem "realmente a todos sem exceções nem exclusões" (EG, n. 35), de modo a focar naquilo que é essencial, a partir do coração do Evangelho. Sob esse prisma, o sumo pontífice chama atenção para a realidade do encontro, trazendo à consciência o fato de que apenas pela união com o amor de Deus somos capazes de transcender posturas isoladas e auto-referenciadas. É ao tratar desse tema que Francisco insere o encontro com o outro dentro da perspectiva evangelizadora:

Chegamos a ser plenamente humanos, quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora. (EG, n. 8)

No entanto, uma "saída missionária" só é possível quando ancorada no diálogo, o qual é tratado no documento como caminho de evangelização e de contribuição para a paz. Faz-se necessário, portanto, ir além da escuta, assumindo uma abertura genuína de troca com o outro, a fim de que o Espírito nos aproxime da verdade e do bem. No que diz respeito ao diálogo inter-religioso, a *Evangelii gaudium* atenta para a importância de sustentar a relação com os não-cristãos no amor. Como

condição necessária para a paz, Papa Francisco nos lembra que o diálogo é compromisso ético para os cristãos bem como para os membros de outras tradições: "com este método, poderemos assumir juntos o dever de servir a justiça e a paz, que deverá tornar-se um critério básico de todo o intercâmbio" (EG, n. 250).

*Fratelli tutti* (2020), por sua vez, é uma carta encíclica destinada a engendrar uma fraternidade sem fronteiras, fundamentando-se nos pressupostos da amizade social. Seu intuito é estabelecer uma comunicação capaz de transcender as diferenças, visando à união. Nesse cenário amistoso, encontramos o diálogo como tema fundamental a embasar o raciocínio deste documento. Seleccionamos, a seguir, alguns dos principais aspectos dialogais que nos interessam na encíclica em questão, classificando-os dentro de seus respectivos capítulos:

<b>(IV) Um coração aberto ao mundo inteiro</b>	Quando se acolhe com todo o coração a pessoa diferente, permite-se-lhe continuar a ser ela própria, ao mesmo tempo que se lhe dá a possibilidade dum novo desenvolvimento. (...) Para isso, precisamos de comunicar (...) e olhar as diferenças como possibilidades de crescimento (...). (n. 134)
<b>(VI) Diálogo e amizade social</b>	Com efeito, num verdadeiro espírito de diálogo, nutre-se a capacidade de entender o sentido daquilo que o outro diz e faz, embora não se possa assumi-lo como uma convicção própria. (n. 203)
<b>(VII) Percursos dum novo encontro</b>	(...) Verdadeira paz só se pode alcançar quando lutamos pela justiça através do diálogo, buscando a reconciliação e o desenvolvimento mútuo. (n. 229)
<b>(VIII) As religiões a serviço da fraternidade no mundo</b>	(...) O objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais num espírito de verdade e amor. (n. 271)

Quadro organizado a partir dos conteúdos localizados na carta encíclica *Fratelli Tutti*.

Diante de tais excertos, concluímos que a comunicação respeitosa é um ponto nevrálgico do pensamento de Francisco, corroborando para a superação das diferenças em prol de uma unidade que visa ao despertar de uma percepção mais holística da realidade e das relações que a constituem.

## **A teologia das religiões de jacques dupuis em correlação com o magistério do papa Francisco**

Os conteúdos apresentados até aqui nos levam à constatação de que, além de colaborar para a manutenção das conquistas do Vaticano II acerca do diálogo e da inter-religiosidade, as orientações de Papa Francisco surgem como esperança de uma realidade mais salutar, na qual haja espaço para a união. Vejamos, agora, como essa perspectiva se relaciona com a teologia das religiões de Jacques Dupuis.

Assim como o sumo pontífice instrui em sua carta encíclica *Fratelli tutti* (c.f. FT, n. 143 e 148), o teólogo belga assevera que, em se tratando de diálogo inter-religioso, a fé religiosa que confere particularidades aos interlocutores nunca é negociável. Segundo o autor, "sob pretexto da honestidade do diálogo, não se deve colocar entre parênteses, nem mesmo temporariamente, a própria fé" (DUPUIS, 1999, p. 515), fato que garante a integridade das tradições envolvidas no diálogo. Sob esse prisma, torna-se imprescindível a compreensão das diferenças, a qual surge como uma das finalidades da comunicação inter-religiosa, exigindo, *a priori*, um enraizamento na própria doutrina religiosa (DUPUIS, 1999, p. 515) - fato também apontado por Francisco (c.f. EG, 251; FT, 134 e 203). Para Dupuis (1999, p. 517), no diálogo entre as religiões, a adesão à própria fé deve ser aliada à abertura ao outro, a fim de que não haja o risco de absolutizar as questões relativas. Papa Francisco (2013), por sua vez, ao tratar do tema da evangelização na *Evangelii gaudium* recorda que esta tarefa visa ao crescimento da Igreja não por proselitismo, mas por atração: "Os cristãos têm o dever de o anunciar, sem excluir ninguém, e não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria (...)" (EG, n. 14). Tal concepção, portanto, ancora-se no respeito, o qual oferece o terreno propício para o diálogo pessoal que, dentro da missão evangelizadora, antecede a apresentação da Palavra (EG, n. 128).

A teologia de Dupuis (1999, p. 517) parte do pressuposto de que o diálogo inter-religioso requer que seus interlocutores adentrem a experiência um do outro, a fim de que se possa realizar um diálogo também "intra-religioso", cujo resultado é uma vivência empática que, além de os aproximar ao máximo um da realidade do outro, favorece o aprofundamento na própria fé. De maneira semelhante, Papa

Francisco (2020), ao discutir sobre o acolhimento ao diferente, afirma a necessidade da interlocução para que haja uma troca genuína entre os envolvidos: "Torna-se necessário um diálogo paciente e confiante, para que as pessoas, as famílias e as comunidades possam transmitir os valores da própria cultura e acolher o bem proveniente das experiências alheias" (FT, n. 134). As conclusões de Dupuis (1999) levam-no a afirmar que a harmonia entre as religiões não acontecerá a partir de uma "teologia universal". Para alcançar esta tarefa pacificadora, o autor propõe que se produzam diversas teologias, em cada uma das tradições, que assumam as diferenças religiosas, interagindo em clima de cooperação (DUPUIS, 1999, p. 523). Papa Francisco dá um passo à frente e propõe uma "teologia do acolhimento", cujas especificidades estão pautadas no diálogo, na escuta consciente e na relação interdisciplinar.

Diria que a teologia, particularmente neste contexto, está chamada a ser uma teologia do acolhimento e a desenvolver um diálogo sincero com as instituições sociais e civis, com os centros universitários e de pesquisa, com os líderes religiosos e com todas as mulheres e homens de boa vontade, para a construção na paz de uma sociedade inclusiva e fraterna e também para a preservação da criação. (FRANCISCO, 2019)

Embora a expressão "teologia do acolhimento" tenha sido usada especificamente no contexto do Mediterrâneo, tal conceito muito colabora para nossas reflexões, oferecendo ampliação perceptual acerca das perspectivas de Bergoglio. Em suma, sustentamos que a teologia das religiões de Jacques Dupuis relaciona-se diretamente ao magistério do Papa Francisco, na medida em que favorece a compreensão do trabalho do sumo pontífice, o qual delinea horizontes ainda mais largos no que diz respeito ao diálogo e a inter-religiosidade.

## **Conclusão**

A partir da trajetória exposta, compreendemos que refletir sobre o diálogo e a inter-religiosidade nos tempos atuais significa refletir sobre as próprias posturas que nos caracterizam como cristãos. Em clima de ecumenismo amigável, Papa Francisco nos chama à responsabilidade, de modo a assumirmos o nosso papel na promoção

da paz e no aprofundamento da fraternidade, a partir do estabelecimento de uma comunicação baseada no respeito e no afeto. Sua cultura do encontro nos convida à superação dos preconceitos e ao aprofundamento em nossa própria fé, de modo a caminharmos juntos, apesar das diferenças que, em essência, enriquecem os intercâmbios nos quais estamos inseridos. De maneira notável, Papa Francisco vem dando continuidade ao diálogo inter-religioso, ampliando sobremaneira as possibilidades de renovação e abertura da Igreja. As pesquisas de Dupuis, que fundamentaram nosso raciocínio ao longo deste artigo, servem-nos de base para aprofundarmos na atuação do atual pontificado, oferecendo-nos os insumos necessários para avançarmos mais no desenvolvimento de relações mais amistosas e fraternas, como propõe Francisco. Resta-nos, de agora em diante, assumir a parte que nos cabe para levarmos a humanidade do individualismo às perspectivas do holismo, do diálogo e da integração.

## Referências

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes* (Sobre a Igreja no mundo atual). Roma: 1965. Disponível em: <<https://bit.ly/3mYMjUk>>. Acesso em 07 jun 2021.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Tradução de Márcia de Almeida, Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRANCISCO, Papa. *Carta apostólica Evangelii gaudium*. Roma: 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/3cCJHVQ>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti* (Sobre a fraternidade e a amizade social). Assis: 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3mVo7SH>>. Acesso em: 4 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Visita do Papa Francisco a Nápoles por ocasião do Simpósio "A teologia depois da Veritatis Gaudium no contexto do mediterrâneo" - Discurso do Santo Padre*. Nápoles: 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3jDkLBv>>. Acesso em: 13 jun. 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Tertio millennio adveniente*. Vaticano: 1994. Disponível em: <<https://bit.ly/3gZvPaF>>. Acesso em: 07 jun. 2021.

**GT 09 - CULTURA VISUAL E RELIGIÃO**





## 76. ROMARIA DO MUQUÉM: MUDANÇAS E ADAPTAÇÕES NO PROCESSO DE MIGRAÇÃO PARA O MEIO VIRTUAL

*ROMARIA DO MUQUÉM: CHANGES AND ADAPTATIONS IN THE MIGRATION PROCESS TO THE VIRTUAL MEDIA*

*Aldemir Pucgo Franzin<sup>1</sup>*

*Alberto da Silva Pucgo Moreira<sup>2</sup>*

*GT 09 - Cultura visual e religião*

### **Resumo**

O objetivo desta comunicação é conhecer e entender como uma religião de massa do catolicismo tradicional e popular migra para o meio virtual, que mudanças aconteceram e quais adaptações ela incorporou no processo de migração para realidade virtual. A Romaria do Muquém conhecida como Romaria de Nossa Senhora d'Abadia acontece anualmente no município de Niquelândia, Estado de Goiás, entre os dias 05 a 15 de agosto. Para este espaço denso de fé, devoção e simbólico, os romeiros se deslocam de diversas regiões do Brasil, especialmente, do Centro Oeste e constroem na área do Santuário uma cidade-temporária de quinhentas mil pessoas. A pandemia da COVID-19 foi o acelerador para migração da romaria para o formato virtual. O patógeno interrompeu pela primeira vez a romaria, uma das expressões do catolicismo tradicional e popular e de quase trezentos. Diante desta situação inédita e extraordinária, os dirigentes do Santuário optaram por um novo desenho, a romaria virtual. O que fez levantar a questão de que trata esta comunicação é entender e apreender o processo que sofreu a romaria em sua migração para o virtual. Aplicamos o caminho metodológico de conceitos desenvolvidos por autores desta temática e aportamos recortes de amostra etnográfica do fenômeno.

Palavra-chave: Romaria Muquem. Mudança. Adaptação. Virtual.

### **Abstract**

The purpose of this communication is to know and understand how a mass religion from traditional and popular Catholicism migrates to the virtual medium, what changes have taken place and what adaptations it has incorporated into the process of migration to virtual reality. The Pilgrimage of Muquém known as the Pilgrimage of Nossa Senhora d'Abadia takes place annually in the municipality of Niquelândia, State of Goiás, from August 5th to 15th. For this space dense with faith, devotion and symbolic, the pilgrims move from different regions of Brazil, especially the Midwest and build a temporary city of five hundred thousand people in the Sanctuary area. The

---

<sup>1</sup> pe.aldemirfranzin@hotmail.com

<sup>2</sup> alberto-moreira@uol.com.br

COVID-19 pandemic was the accelerator for the migration of pilgrimages to the virtual format. For the first time, the pathogen interrupted the pilgrimage, one of the expressions of traditional and popular Catholicism and that of almost three hundred. Faced with this unprecedented and extraordinary situation, the Sanctuary's leaders opted for a new design, the virtual pilgrimage. What raised the issue that this communication deals with is understanding and apprehending the process that the pilgrimage underwent in its migration to the virtual. We apply the methodological path of concepts developed by authors of this theme and provide excerpts from an ethnographic sample of the phenomenon.

Keywords: Romaria Muquem. Change. Adaptation. Virtual.

## **Introdução**

O objetivo deste artigo é conhecer e entender como uma religião de massa, uma das expressões do catolicismo tradicional e popular que revela especificamente numa manifestação massiva de peregrinos e anualmente se deslocam para um lugar de multiconvergência migrou para o meio virtual. Que mudanças ela sofreu e que adaptações fez?

Conhecida também como Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, a festa religiosa e tradicional de quase trezentos anos, acontece num santuário localizado entre serras cobertas pela vegetação do cerrado, no município de Niquelândia, estado de Goiás, entre os dias 05 a 15 de agosto. Muquém é uma palavra polissêmica, refere-se à região geográfica de um Vale tipicamente cercado por altas montanhas, ao córrego de incidência na terra da Santa, à unidade habitacional denominada Distrito do Muquém, ao Edifício Sagrado onde está fixada à imagem da Santa, à prática culinária de assar carne sobre o braseiro e ao caminho imaginário do peregrino.

Este artigo faz parte de um projeto mais amplo e está sendo desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUCGO, referente ao estudo acadêmico iniciado no ano 2020 e também, das questões fundamentais que orientam a pesquisa "Romaria Virtual do Muquém", partimos da seguinte indagação: Que mudanças e adaptações sofre a romaria do Muquém quando ela migra para a realidade das novas tipologias de mídias? Neste artigo, fazemos recortes, ou seja, nos limitamos a analisar algumas mudanças e adaptações que a cultura midiática provocou na romaria e nas práticas religiosas dos seus devotos.

Aplicamos o caminho metodológico a partir da descrição de peculiaridades da

romaria como forma de análise do fenômeno religioso, e em seguida, o entendimento do termo cultura midiática e a inter-relação com a religião. Apresentamos pontuações teóricas de renovados autores Castells, Hoover, Hoornaert e Moreira. E, por fim, o recorte transversal de mudanças e adaptações sofridas com a midiatização em tempos de pandemia da COVID-19. A questão básica é: a Romaria do Muquém sendo uma das expressões do catolicismo tradicional e popular no sertão de Goiás a quase trezentos anos migra para realidade virtual, que mudanças e adaptações sofreu?

### **Peculiaridades da romaria**

Como se revela a romaria no contexto sociorreligioso, cultural e simbólico do Muquém? Se revela como uma das expressões do catolicismo popular e tradicional arraigado no sertão de Goiás. Se revela também como religião popular de massa, a mais antiga e instalada no Centro Oeste do Brasil e no Planalto Central, datada pelos anos 1748 (FRANZIN-MOREIRA, 2019, p.76).

A devoção de Nossa Senhora d' Abadia instalou-se no Muquém a partir do mito fundante em torno do português Antonio Antunes Carvalho, que no cumprimento de seu voto adquiriu a imagem da Santa na Abadia ou Mosteiro de Bouro, Braga, norte de Portugal. O português saindo de Portugal, atravessou o Oceano Atlântico, aportou em São Salvador da Bahia de Todos os Santos e acompanhado por um grupo de famílias depositou a imagem na capelinha de São Tome do Muquém (FRANZIN, 2018; BERTHAN, 2002).

Estudos feitos por Hoornaert (1991), Steil (1996) e Rosendahl (1996), revelam que as romarias brasileiras como expressão do catolicismo tradicional e popular herdaram características das romarias lusitanas. Elas foram implantadas pelos portugueses na construção social do Brasil colonial, se estabeleceram como religião oficial a serviço do projeto português e se desenvolveram como expressões culturais do povo através de um conjunto de práticas e representações simbólicas das matrizes religiosas e culturais do catolicismo, dos indígenas e dos afros. As romarias do catolicismo popular, migraram para o sertão em direção aos santuários e adquiriram diversos rostos e peculiaridades próprias.

A construção social da romaria do Muquém se caracteriza como um ponto de multiconvergência religiosa e cultural, de finalização de peregrinação, de hospedagem em torno do Santuário, de representações simbólicas e de encontro do sagrado. O Santuário é um lugar onde se venera a imagem da Santa e presta culto à divindade suprema, na forma de Deus. O romeiro faz a experiência do sagrado e do profano, as duas faces da festa, não são duas festas, mas uma só festa e mesclada de duas realidades e que para ele constitui a realidade da festa religiosa e popular. Ao entrar nesta geografia simbólica, ele encontra forças para suportar as dificuldades diárias, praticar o *habitus*, restaurar o *ethos* perdido e lhe faz enxergar a nova *cosmovisão* e o desejo de retornar a cada romaria.

A amostra de pesquisa feita no ano 2018 sobre o perfil e motivações dos romeiros do Muquém, revela uma tipologia ideal de romeiro, a maioria do gênero feminino, mulher, adulta jovem, idade média de 34 anos, proveniente da cidade Entorno de Brasília e do Distrito Federal, trabalhadora no setor de serviços, provavelmente uma professora, estudante, dona de casa, funcionária pública e que vem para romaria de veículo.

As motivações que levam os romeiros à festa, não está relacionada somente ao campo religioso da devoção ou do culto sagrado, mas existem inúmeras motivações para realizar a romaria, a exemplo, rezar, agradecer, pagar promessa, trazer esmola, fazer pedidos, testemunhar milagres, depositar ofertas e objetos ex-votos, visitar família e amigos, fazer turismo, lazer, festejar, comprar, vender, descansar, ausentar do mundo e outras tantas, e junto a essas motivações existem uma infinidade de desejos, expectativas, satisfações, justificativas, trocas simbólicas e realizações do imaginário. O romeiro encontra na romaria sentido confiabilidade, segurança, sustentação, satisfação, fé, devoção, encanto e ressignificação para vida cotidiana (FRANZIN, 2018).

A religião do catolicismo tradicional e popular, descreve Souza (2013), não é somente uma expressão típica religiosa, mas também uma expressão cultural e sofre mudanças de forma e de posição a partir das transformações ocorridas nos contextos culturais do qual está inserido. A romaria é uma expressão de cultura, não é um sistema cultural e simbólico fechado, pois o romeiro transita tranquilamente entre os diversos processos culturais.

A crise pandêmica impulsionou a sociedade brasileira de 2021, mostra a pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, está cada vez mais digital e quase tudo no cotidiano parece estar ligado a Internet<sup>3</sup>. As pessoas e a sociedade estão mais conectadas as mídias, tecnologias e aplicativos de informação e comunicação.

### **Cultura midiática e religião popular**

Que compreensão temos cultura midiática? Cultura midiática, significa a criação, reprodução, convergência e interação das culturas transmitidas pelas ferramentas de tecnologias e mídias a partir da Internet. As mídias, segundo Santaella (2003) são simplesmente meios, isto é, suportes materiais, canais físicos, nos quais as linguagens se corporificam e através dos quais transitam.

A relevância da cultura midiática para romaria significa o suporte ou médio da criação, reprodução, informação, comunicação e interação da cultura do Muquém com as pessoas e as sociedades. A cultura midiática se relaciona com qualquer outra cultura além das mídias, quer dizer, interage com a religião, educação, linguagem, arte e outras tantas. Ela não aniquila nenhuma cultura, nem a religião popular, mas promove mudanças e adaptações das pessoas e das sociedades. A utilização das novas tipologias de mídias significa que aconteceu mudanças e adaptações na romaria. E, afinal, quais foram as mudanças e adaptações neste processo de migração?

A COVID-19 classificada pela Organização Mundial da Saúde – OMS como vírus Sars-Cov2, descoberto na China em novembro de 2019, se espalhou rapidamente pelo mundo e atingiu as romarias e as peregrinações. A pandemia atingiu o Santuário no período de preparação para a romaria e foi o acelerador do processo de mudança para o meio virtual. Essa forma virtual extraordinária, inédita e jamais realizada na história das romarias. O patógeno viral mudou drasticamente esta manifestação popular de massa, fez a interrupção das práticas religiosas, a

---

<sup>3</sup> IBGE - Pesquisa mostra que 82,7% dos domicílios brasileiros têm acesso à internet. Disponível em: <<https://www.gov.br/mcom/pt-br/noticias/2021/abril/pesquisa-mostra-que-82-7-dos-domicilios-brasileiros-tem-acesso-a-internet>>. Acesso em: 20 de Jun, 2021.

suspensão da romaria e das peregrinações ao Muquém. Os dirigentes do Santuário utilizaram das novas tipologias de mídia, ou seja, o Site oficial, Webtv, *Facebook*, *Instagran*, *Youtube* e *Twitter* para manter a conexão, interação, informação e comunicação com os romeiros residentes para além da geografia e cultura do Muquém.

Notamos existe uma relação de convergência, não total entre religião e mídia. Nesta linha de pensamento, esclarece Hoover (2014), a mídia não apenas torna pública a religião privada, mas ela interage com a religião e ambas sofrem mudanças. A mídia e a religião servem a muitos propósitos, ambas se convergem para ocuparem importantes espaço da sociedade contemporânea e buscam algo comum, o público. O autor afirma que é absolutamente essencial que as religiões existam na mídia se elas querem atingir o público. As religiões possuem suas próprias mídias, porém não podem controlar suas mensagens quando distribuídas na "sociedade em redes".

A abordagem feita Castells (2008) sobre "sociedade em rede" ou "sociedade de fluxo", significa um cenário dinâmico baseado no fluxo e troca de informação, capital e cultura. A "sociedade em redes" descrita por Castells (2008) como processo da globalização cultural para o desenvolvimento do mercado econômico, cultural e político somente foi possível pelo aparato da cultura midiática. O impacto da globalização cultural, estudo de Moreira (2003) revela, o processo mediado pelas instituições de mercado e pelos aparatos técnicos da mídia gerou um verdadeiro sistema de midiatização da cultura midiática provocando modificações profundas na cultura local e global e em todos os seus aspectos. O autor menciona que a cultura midiática é produto do sistema midiático-cultural. E, ainda, a midiatização da cultura pelos conglomerados da comunicação, informação e entretenimento, acirrou a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, a exemplo, religião, família, escola, culturas locais, filosofia e Estado.

Concordamos com Castells e Moreira, o sistema midiático cultural tornou-se o processo de construção social de identidade, símbolos, sentidos e explicações para vida, visões de mundo e poder para incluir e excluir nas sociedades contemporânea. Essa mudança significativa acontece sempre mais no cotidiano das pessoas e da sociedade, da cultura, da religião e da mídia.

A cultura midiática torna-se importante para romaria como meio, suporte e

transporte do fenômeno religioso. Em tempos de pandemia, afirma Campbell (2020), as religiões transferiram suas práticas religiosas *online* o mais rápido possível e recorreram o uso das novas tecnologias por Internet. Entendemos que as novas tipologias de mídia não só tornam pública a romaria, mas interagem com seus devotos.

### **Mudanças e adaptações para o meio virtual**

A romaria física (*offline*) passou para o virtual (*online*), sofreu mudanças e adaptações. Identificamos que aconteceu um processo de desmaterialização e virtualização da religião a partir dos ritos, economia, mobilidade, símbolos, promessas, tradição e entre outras. Por exemplo, ritual litúrgico da missa. A missa presencial, o devoto permanecia posicionado no assento e o olhar para o celebrante. O romeiro partia o pão junto, cantava, ajoelhava, rezava e cheirava o incenso. A percepção sensorial do ambiente, do acontecimento e do espiritual ambiente revelava uma espécie pertencimento, lugar e proximidade do sagrado.

O processo de mudança causou transformação ou inversão, pois, o romeiro virtual participa sentado na poltrona da sala, na cadeira da cozinha ou do escritório. Ele mantém o olhar para ferramenta do smartplhone ou da TV-Wifi e acompanha a transmissão a partir da visualização da imagem e do áudio. O termino da missa *online*, ele aperta o botão "stop" do aparelho e desconecta-se do tempo, do sagrado e do lugar. Aquela relação de proximidade, de sentimento devocional, de percepção sensorial e de visualização do sagrado vivenciada na missa presencial, sofre drástica mudança.

Outro exemplo, o romeiro segue a tradição de depositar oferta em dinheiro no cofre da Santa. A romaria virtual, aconteceu mudança e adaptação, pois o romeiro enviou sua oferta por Transferência Eletrônica, CRCODE ou PIX. Aquele sentido do dinheiro adquirido ao longo do ano, reservado especialmente para Santa, apalpado pelas mãos e transportado seguramente até a Santa, sofre duras mudanças por via eletrônica.

O uso da mídia, a romaria também mostrou que é a romaria é adaptável, dinâmica e envolvida com a cultura midiática e que é conectada nas redes e que está

*online*. A romaria e as práticas religiosas não desapareceram por causa da cultura midiática e da adaptação para o ambiente *online*, pelo contrário, a romaria virtual prosperou *online* e a sua prática transformou em maneira rápida e dinâmica.

## **Conclusão**

Que futuro espera a religião inserida na "sociedade em redes", analisada por Castells (2008), no fluxo de diversidade de serviços e de produtos? Será a religião a força de segurança? Que futuro espera a religião inserida na "sociedade líquida" de Bulman (2015), cujas as relações sociais, econômicos e de produção são frágeis, voláteis e maleáveis, nada é para durar, como líquidos? Será a religião um ponto sólido na Modernidade líquida? Que futuro haverá para religião inserida na globalização cultural descrita por Moreira (2008), as corporações capitalistas de sistema midiático-cultural geradores de sentidos, símbolos, entretenimentos e poder? Será a religião geradora de sentidos? Que futuro espera a romaria inserida na cultura midiática?

A romaria inserida no contexto da cultura midiática sofre mudanças, adaptações, apropriações continua dinâmica. A partir da utilização das tecnologias de mídias não diminuiu o movimento dos romeiros de irem à romaria. Ao contrário, a devoção a Nossa Senhora d'Abadia cresceu em população e acompanha as transformações da sociedade contemporânea. O romeiro inserido na cultura midiática está mais religioso do que nunca, pois, faz experiência religiosa e interage com as novas tipologias de mídia e que foram apropriadas pela romaria.

## **Referências**

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. 9ª. edição. Austral: PAIDÓS, 2015.

CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FRANZIN, Aldemir. Tese de Mestrado Ciências da Religião PUC-GO. Tema: "Romaria de Muquém: Perfil e Motivações dos Romeiros". Ano 2017-2018.

FRANZIN, Aldemir; MOREIRA, Alberto da Silva. *Os Romeiros do Muquém*. Editorial



Espaço Acadêmico. Goiânia-GO, 2019.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. RJ: Vozes, 1991.

MOREIRA, Alberto da Silva. Cultura midiática e educação infantil. *Educação & Sociedade*. V.24 n.85. pp. 1203-1235. Dezembro 2003. Campinas-SP. Disponível em:

<[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos\\_de\\_comunicacao/EDS/VOL24\\_N85/EDS\\_24N85\\_5.PDF](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/EDS/VOL24_N85/EDS_24N85_5.PDF)>. Acesso em: Jun 20,2021.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e Religião: uma proposta. In: *Espaço e Cultura*. Ano I. Outubro de 1996. Rio de Janeiro: UERJ, p.45-74.

SANTAELLA, Lúcia. Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós-humano. *Revista FAMECOS*. N.22. Porto Alegre: dezembro 2002. Disponível em:

<[www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/articte/viewFile/229/174](http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/articte/viewFile/229/174)>. Acesso: 25 de Jun 2021.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Festas, Procissões, Romarias, Milagres: aspectos do catolicismo popular*. Editora IFRN. Natal, 2013.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petropolis: Vozes. 1996.

HOOVER, Stewart. Mídia e Religião: premissas e implicações para os campos acadêmico e midiático. *Comunicação e Sociedade*, 35, N2, 2014. pp 41-68. Disponível em: [https://www.cisc.org.br/portal/jdownloads/Ghrebh/Ghrebh-%208/04\\_belting.pdf](https://www.cisc.org.br/portal/jdownloads/Ghrebh/Ghrebh-%208/04_belting.pdf)>. Acesso em: 26 de Jun,2021.



## 77. SANTA ELIZABETH DA HUNGRIA E O MILAGRE DO CRISTO CRUXIFICADO, A IDENTIDADE FEMININA NO FRANCISCANISMO EMBRIONÁRIO

*SAINT ELISABETH OF HUNGARY AND THE MIRACLE OF THE CRUCIFIED CHRIST,  
THE FEMININE IDENTITY IN EMBRYONIC FRANCISCANISM*

*Claudia Varotti*<sup>1</sup>

GT 09 - Cultura visual e religião

### **Resumo**

O presente tema aqui apresentado, "A importância de Santa Elizabeth da Hungria no Franciscanismo Medieval" surgiu como um tema transversal de uma pesquisa iniciada por nós, a qual se propõe entender a constante presença imagética de Santo Antônio nas igrejas católicas eslovacas. Observamos no início de nosso trabalho de campo uma interação ou uma intenção de diálogo entre a/as imagem/imagens do santo português com a/as imagem/imagens, da santa eslovaca/húngara. Nossa proposição com esse artigo é; estabelecer uma análise iconográfica da composição visual do Milagre do Cristo Crucificado e sua correspondência na hagiografia de Santa Elizabeth da Hungria, para tal intento, utilizaremos a metodologia proposta por Erwin Panofsky, assim como do material contido nas Fontes Franciscanas e, da já referida pesquisa hagiográfica. Nossa proposição com essa análise iconográfica é tentar estabelecer uma conexão entre o Franciscanismo nascente (ref.998, E-book) e, a importância de Santa Elizabeth da Hungria como elemento de formação identitária para a Ordem Franciscana, reconhecendo porém, que não esgotaremos o tema. A composição do "Milagre do Cristo Crucificado" com a colocação de um crucifixo deitado no leito real estabelece a conexão entre os ideais de São Francisco de Assis e da Santa Elizabeth da Hungria por fazer memória ao legado de ambos. Considerando o Franciscanismo como o movimento que estabeleceu um novo olhar e posicionamento frente a relação pobre/pobreza, entendemos que Santa Elizabeth da Hungria (LE GOFF, 161-164) colaborou intensamente para tal intento, em seu modo de compreender e viver conceitos como Serviço e Caridade. Em sua mais tradicional iconografia tais conceitos (VORAGINE, 688-704), são apresentados como os pães, as rosas, o milagre atribuído a sua infância em transformar os pães em rosas, a veste cinza, a veste de sua viuvez, que deixou o mundo da corte para se dedicar ao cuidado dos mais necessitados com a formação de sua Casa de Misericórdia, e, finalmente a coroa, uma rainha que escolheu o Serviço como forma de se aproximar do Sagrado.

Palavras-chaves: Santa Elizabeth da Hungria. São Francisco de Assis. Hospital.

Santo Serviço. Santa Caridade. Santa Pobreza.

### **Abstract**

The present theme presented here, "The importance of Saint Elizabeth of Hungary in Medieval Franciscanism," emerged as a transversal theme of a research initiated by us, which proposes understanding the constant presence of imagery of Saint Anthony in the Slovak Catholic Churches. At the beginning of our fieldwork, we observed an interaction or an intention to dialogue between the image/images of the Portuguese saint and the image/images of the Slovak/Hungarian saint. Our proposition with this article is to establish an iconographic analysis of the visual composition of the Miracle of the Crucified Christ and its correspondence in the hagiography of Saint Elizabeth of Hungary. Our proposition with this iconographic analysis is to try to establish a connection between the nascent Franciscanism (ref.998, E-book) and the importance of Saint Elizabeth of Hungary as an element of identity formation for the Franciscan Order, recognizing, however, that we will not exhaust the theme. The composition of the "Miracle of the Crucified Christ" with the placement of a crucifix lying on the royal bed establishes the connection between the ideals of St. Francis of Assisi and St. Elizabeth of Hungary, as it commemorates their legacy. Considering Franciscanism as the movement that established a new look and position in the face of the poor/poverty relationship, we understand that Saint Elizabeth of Hungary (LE GOFF, 161-164) collaborated intensely for such an attempt, in her way of understanding and living concepts such as Service and Charity. In his most traditional iconography, such concepts (VORAGINE, 688-704) are presented as the loaves, the roses, the miracle attributed to his childhood in transforming the loaves into roses, the gray garment, the garment of his widowhood, who left the world of the court to dedicate itself to the care of the neediest with the formation of its House of Mercy, and, finally, the crown, a queen who chose the Service to approach the Sacred

Keywords: St. Elizabeth of Hungary. St. Francis of Assisi. Hospital. Holy Service. Holy Charity. Holy Poverty.

Devemos iniciar por uma breve biografia; Santa Elizabeth da Hungria nasceu nas primeiras décadas do século 13, onde hoje consideramos Bratislava, atual capital da Eslováquia (ref.319, E-book), em um período histórico onde as mulheres não possuíam o direito de escolha, foi assim destinada a um casamento diplomático em um sistema político onde, os senhores feudais possuíam acordo de mútuo auxílio. Com a idade de seis anos deixou a casa paterna, terra e família para ser educada nas tradições da corte de seu futuro marido. Apesar de todas essas mudanças e acordos diplomáticos, o casamento entre Elizabeth e Ludwig foi um casamento feliz (ref.1749, E-book).

Durante sua infância e juventude já se apresentava em Elizabeth a necessidade de olhar pelo necessitado, entendia que essa seria a chave para trilhar o caminho da santidade (ref.1169, E-book). A origem dessa intenção (o caminho da santidade) nos é apresentada por uma de suas biógrafas, Lori Pieper (ref.446, E-book), ela relata que “em sua infância a futura rainha, observando os confrontos decorrentes das conquistas territoriais promovidas por seus pais o que veio a resultar na morte de sua mãe, Elizabeth percebe que a vontade desmedida pelo poder e os conflitos são a origem de muitos males, acreditava que a mãe foi conduzida ao purgatório pois, teria morrido sem os sacramentos<sup>2</sup>. Tal fato seria o ponto de partida para a jovem iniciar um caminho de ascese (ref.1217, E-book), buscando auxiliar os necessitados, fazendo sacrifícios e uma vida de oração constante poderiam mudar o destino da alma materna.

Assim sua hagiografia nos relata seu primeiro milagre, Elizabeth quando criança costumava retirar da cozinha do castelo paterno, pães para oferta-los aos pobres famintos. O pai de Elizabeth sabendo das intenções da criança vai ao seu encontro e a questiona; “o que ela estaria carregando em seu avental”; ela responde “ serem rosas”, o pai então exige que ela apresentasse o que carregava, quando a criança estendeu seu avental, não são mais pães contidos ali, mas rosas (ref.1178, E-book).

Tal fato ou milagre em alguns textos hagiográficos é apresentado como ocorrido em sua vida adulta, já rainha em Turíngia (Alemanha) e a pessoa a questioná-la seria seu esposo o Rei Ludwig. Porém para Lori Pieper <sup>3</sup>, o questionamento seria mais aceitável vindo de um adulto para uma criança e entendendo que o rei era favorável às ações da esposa, a biografa considera que, provavelmente o questionamento deve ter ocorrido em sua infância e talvez seja esse um processo inicial de observar a exploração ou a falta de alimento daqueles que viviam além dos muros dos castelos (ref.800, E-book).

Vivendo em Turíngia tanto em sua infância como em sua juventude ela foi fazendo escolhas que a levassem a penitência, já casada e coroada, ela recebeu um

---

<sup>2</sup> Instruções de número 1524, O Viático, último sacramento do cristão.

In [https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/p2s2cap1\\_1420-1532\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap1_1420-1532_po.html)

<sup>3</sup> PIEPER, Lori. SFO. The Voice of a Medieval Woman – St. Elizabeth of Hungary as a Franciscan Penitent in The Early Sources for Her Life. Ebook

pedido direto de São Francisco de Assis (ref.438, E-book), para que ela ofertasse suporte a missão franciscana enviada por ele e, que se estabeleceria no império Austro-húngaro, com essa missão ela percebe a oportunidade de servir a Deus e vem a conhecer os conceitos do Santo Serviço e da Santa Pobreza (ref.648 E-book), os quais ela irá dedicar sua vida e deixar-se guiar pelos mesmos. Devido ao seu empenho pela consolidação da ordem franciscana Santa Elizabeth da Hungria se tornou a patrona da Ordem Terceira Franciscana (ref.1007, E-book).

Tendo como intenção primeira o caminho da santidade, ela considerava que seu padre confessor, o qual era responsável pela capela no Castelo, era para com ela muito condescendente, ela solicitou a seu marido um novo padre confessor, pois acreditava que necessitava de alguém que a indique seguramente um caminho para a *salvação* e no seu entendimento esse caminho deve ser composto de penitência, orações e privações.

Seu novo padre confessor era o padre jesuíta e Inquisidor Konrad Von Marburg (ref.596, E-book), que somente aceitou a solicitação de assumir a responsabilidade de ser seu guia espiritual com o voto de completa obediência a ele, o qual foi feito por Elizabeth e suas damas de companhia (ref.451, E-book). Em suas primeiras instruções, seu confessor lhe determinou que, usasse diariamente a análise da Consciência, ou o peso da consciência, como consta das tradições jesuíta a análise do "tanto quanto"<sup>4</sup>. Onde poderíamos vivenciar todas as experiências mundanas, entretanto devemos perceber se, elas nos afastam ou nos aproximam de Deus, Elizabeth começou assim por afastar-se dos momentos de ócio possibilitado pela vida palaciana, em troca se utiliza desses momentos para tecer, assim tece o material o qual será usado nas confeções das vestes franciscanas, além de aumentar em intensidade e constância suas orações, penitências e flagelações auto infligidas.

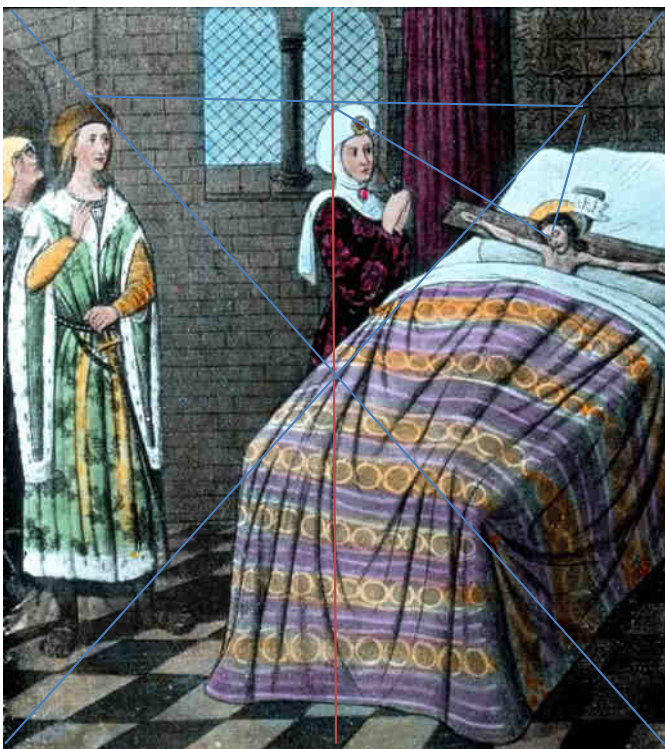
Entre os vários milagres atribuídos a Elizabeth (ref.1209, E-book) consta que, recebendo um ancião enfermo e "não tendo espaço para abrigá-lo no castelo", a Rainha, o colocou para repousar em sua própria cama matrimonial. Um misto de repulsa e espanto ocorreu entre os habitantes no castelo. O rei não recebeu a notícia com boa vontade e se dirigiu ao quarto onde o ancião doente repousava em cama

---

<sup>4</sup> <http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>

real com a clara intensão de expulsá-lo, quando o rei se aproxima do leito e, retirou o lençol que cobria o corpo do pobre homem, o rei em espanto viu que que, em sua cama repousava Jesus Crucificado. Conta a tradição que o rei se ajoelhou e a partir desse momento ofertou seu suporte econômico e político às obras e ações da jovem rainha.

Podemos analisar a composição imagética a qual descreve o “milagre” acima descrito. A primeira observação a ser feita nos conduz as palavras do Evangelho de Mateus capítulo 25:35; “...estive enfermo, e vós me cuidastes...”. Assim entendemos que Santa Elizabeth da Hungria estará ao lado direito do Senhor (cf. Mt 25:34).



Elisabeth und der Gekreuzigte. Elizabeth and the crucified. Jesus Christ, cross, crucifixion, bed, lying, prayer, praying, Saint Elizabeth of Hungary, history, historical, illustration, 1910s, 1920s, 20th century, archive, Carl Simon, handcoloured glass slide<sup>5</sup>

Como observadores, reconhecemos uma clara divisão entre as personagens, ao lado direito do observador vemos a imagem do Crucificado deitado e coberto, o que nos leva a inferir se tratar de um ser humano ali colocado para ser aquecido e cuidado, ao lado da cama, encontrasse uma jovem mulher que podemos

<sup>5</sup> Reprodução autorizada por: <https://www.alamy.com/orders/>

corretamente identificar como a jovem rainha, por suas vestes e adereços, transpassando a linha divisória da obra, vemos dois homens, um jovem, o qual podemos afirmar ser o rei, por sua veste e armas, atrás dele há uma pessoa que não podemos ter certeza do seu gênero, homem ou mulher, pois sua posição, como as escondidas assim como suas vestes também não nos oferecem uma opinião assertiva, isso leva a sugestões como uma representação da ganância ou da inveja ou da falta de entendimento das coisas do céu.

O ponto focal do quadro é a jovem rainha com as mãos postas em oração, seu olhar nos conduz ao Crucifixo; sendo esse o elo de ligação com o movimento franciscano, diz a tradição que o jovem Francesco<sup>6</sup> estava em oração na pequena capela de São Damião nas margens de Assis e pareceu-lhe que o crucifixo bizantino lhe pedia: " *Francisco vai e reconstrói a minha igreja que está em ruínas*". A partir desse momento o jovem italiano, filho do rico comerciante Pedro Bernardone, vai deixando sua vida de jovem burguês e dá início a um novo ideal de vida, o qual vai construir dois conceitos a Santa Pobreza e o Santo Serviço, depor de todos os seus bens materiais e de servir aos mais necessitados, marginalizados, oprimidos foram os agentes transformadores do século 13.

Elizabeth foi uma rainha que saía ao encontro do pobre e necessitado, assim ela entendia como funcionava o sistema feudal, onde o pobre entregava em impostos grande parte de sua produção, ficando com muito pouco para si. Conhecendo tal situação, ela passou a ser seletiva com o que comia, tentando saber previamente se o produto que dava origem aos pratos servidos durante as refeições eram frutos de determinados nobres (aqueles que mais exploravam seus servos) ela se abstinha de se alimentar (ref.820, E-book), assim como as suas damas de companhia, quando questionadas pelo Rei, o motivo pelo qual não estavam se alimentando, elas simplesmente alegavam falta de apetite.

Quando seu marido foi "convidado" a participar da VI Cruzada (ref.1352, E-book), ela se tornou responsável pela administração do castelo e dos nobres conectados ao modelo senhorial, nesse momento ela buscou estabelecer novas relações de poder e impostos, mas seu "governo" não durará muito, pois no caminho

---

<sup>6</sup> <https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-crucifixo-de-sao-damiao#gsc.tab=0>



para a batalha o Rei Ludwig adoeceu e veio a falecer. A jovem rainha foi expulsa do castelo juntamente com suas damas de companhia e seus filhos pequenos (WOLF,2012,p.68). A partir desse momento, ela viveu as consequências de sua oposição a exploração imposta pelos nobres aos seus servos, não recebeu abrigo ou suporte, sendo banida de espaço em espaço, encontrando algum apoio entre os franciscanos, que durante o dia permitiam sua presença dentro da sua capela, mas a noite ela e juntamente aqueles que lhe acompanhavam deveriam se recolher em um abrigo para animais (WOLF, 2110,p.72).

Tal processo vai durar até que o Papa Gregório IX se declara como seu protetor, determinando que ela receba proteção física, um local onde pudesse se estabelecer, econômica, parte dos bens de seu falecido marido que lhe cabiam, e emocional, poderá escolher qual ou quais serão seus próximos passos. Assenhorada desses recursos se dirigiu à Marburg onde constrói um hospital, uma casa de misericórdia, destinada aos cuidados dos pobres, enfermos e marginalizados (ref.397, E-book), assim faz viver seu maior desejo desde o momento que conheceu o Franciscanismo, viver o Santo Serviço e a Santa Pobreza.



Saint Elizabeth of Hungary, history,historical, illustration, 1910s, 1920s, 20th century, archive, Carl Simon, hand coloured glass slide<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Reprodução autorizada por: <https://www.alamy.com/orders>



Descida da Cruz, Van der Weyden, Museu do Prado

Observando as imagens com atenção, percebemos uma intencionalidade no composição do marginalizado, do oprimido com o Cristo Crucifixo, a obra que nos mostra como Elizabeth não somente doadora do recurso financeiro ao hospital, ela fez parte do grupo que cuidava, alimentava e protegia o pobre necessitado, e a imagem nos faz lembrar de pintura/pinturas, as quais se remete a Descida da Cruz, tomemos por exemplo a obra de Rogier van der Weyden<sup>8</sup>, onde cores, gestos e espectadores podem ser vistos em cópia. Assim como São Francisco de Assis se tornou o pobrezinho de Assis a jovem rainha ira se tornar a Mãe dos frades do Franciscanismo (ref.1393, E-book).

## Referências

WOLF, Kennet Baxter. *The Life and afterlife os St. Elizabeth of Hungary: testimony from her canonization hearings/ translated with notes and interpretative essays* by Kenneth Baxter Wolf. Oxford Press. New York. 2010.

PIEPER, Lori. SFO. *The Voice of a Medieval Woman – St. Elizabeth of Hungary as a Franciscan Penitent in The Early Sources for Her Life*. Ebook.

MORGAN, David. *Religious Visual Culture in Theory and Practice*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California. 2005.

MORGAN, David. *Religion and Material Culture, The Matter of Belief*. Routledge Press. New York. NY. 2010.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. Editora Perspectiva. São Paulo-SP. 2012.

---

<sup>8</sup> A descida da Cruz (De Kruisafneming) Roger van der Weyden, (c. 1436) Óleo sobre madeira, Museu do Prado.

PIEPER OFS, Lori. The Greatest of These is Love: The Life of St. Elizabeth of Hungary. Second Revised Edition. New York. TAU Cross books and media, 2013.

LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Tradução de Marcos de Castro. Editora Record. Rio de Janeiro. 14 Edição. 2017.

LE GOFF, Jacques. In Search of Sacred Time. Translated by Lydia G. Cochrane. Princeton University Press. 2014.

### **Sites**

<https://www.gfa.org.br/nossa-casa/francisco-de-assis/>

<http://pt.scribd.com/doc/17711972/Exercicios-Espirituais-de-Santo-Ignacio-de-Loyola-14911556>

<https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-crucifixo-de-sao-damiao#gsc.tab=0>

<https://www.bibliaonline.com.br/acf/mt/25/35-40+>



## 78. "A ÚLTIMA TENTAÇÃO DE CRISTO": UM CAMINHO ESPIRITUAL AMBÍGUO APRIMORADO POR MARTIN SCORSESE

*"LAST TEMPTATION OF CHRIST": AN AMBIGUOUS SPIRITUAL PATH HONED BY  
MARTIN SCORSESE*

*Elainy Fátima de Souza*<sup>1</sup>

GT 09 - Cultura visual e religião

### **Resumo**

Esta comunicação tem por objetivo analisar, a partir da linguagem cinematográfica presente no filme "A última tentação de Cristo" (1988), uma compreensão do sentido religioso explicitado pelo diretor Martin Scorsese (1942-). Tal película é inspirada no livro homônimo do poeta e escritor grego Nikos Kazantzakis (1883-1957). No filme, Jesus era um homem comum, encarnado como um Messias contraditório, frágil e conturbado, que se autoproclamou filho de Deus. Ele tinha como principal discípulo Judas. Suas pregações na Judeia, que naquele tempo era uma colônia romana, chocaram e incomodaram tanto os sacerdotes do templo quanto o governo. Dessa forma, com o intuito de manter a ordem, Pôncio Pilatos optou pela execução do nazareno. Na cruz, Jesus foi abordado por um ser andrógino. Esse afirmou que aquele não era o Messias e poderia ter uma vida comum com esposa e filhos. Inicialmente, a ideia foi aceita por Jesus, que "imaginou/viveu" sua nova vida durante um período. Contudo, foi alertado por Judas e ao perceber o erro cometido, pediu para retornar a cruz e assumiu o peso da salvação dos homens. Por fim, ele foi crucificado. Assim, tal investigação será aprofundada através do som ou a falta dele, enquadramentos e diálogos entre as personagens, para compreensão do sentido religioso, e sua respectiva relação com as noções de dúvida e fé. Sendo assim, metodologicamente, será apresentado o enredo, o simbolismo e as metáforas do filme, a fim de evidenciar a relação entre as noções de dúvida e fé, baseando-se no texto "Dinâmica da fé" de Paul Tillich (1886-1965).

Palavras-chave: Sentido Religioso. Linguagem Cinematográfica. Dúvida. Fé.

**Abstract** This paper aims to analyze, from the cinematographic language present in the film "The Last Temptation of Christ" (1988), an understanding of the religious meaning made explicit by director Martin Scorsese (1942-). Such a film is inspired by the book of the same name by the Greek poet and writer Nikos Kazantzakis (1883-1957). In the film, Jesus was an ordinary man, embodied as a contradictory, fragile, and troubled Messiah, who proclaimed himself the son of God. His main disciple was Judas. His preaching in Judea, which at that time was a Roman colony, shocked and upset both the temple priests and the government. Thus, in order to maintain order,

---

<sup>1</sup> UFJF. Doutoranda em Ciência da Religião pela UFJF. elainysouza0678@gmail.com

Pontius Pilate chose to execute the Nazarene. On the cross, Jesus was approached by an androgynous being. The androgynous being said that this was not the Messiah and that he could have an ordinary life with a wife and children. Initially, the idea was accepted by Jesus, who "imagined/lived" his new life for a period. However, he was warned by Judas and when he realized his mistake, he asked to return to the cross and assumed the burden of the salvation of men. Finally, he was crucified. Thus, this investigation will be deepened through sound or the lack of it, framing, and dialogues between the characters, to understand the religious meaning, and its respective relationship with the notions of doubt and faith. Thus, methodologically, the plot, symbolism, and metaphors of the film will be presented, in order to highlight the relationship between the notions of doubt and faith, based on the text "Dynamics of Faith" by Paul Tillich (1886-1965).

Keywords: Religious Meaning. Cinematographic Language. Doubt. Faith.

## **Introdução**

O texto que se segue, inicialmente fala sobre a importância e a abordagem do cinema. Como por exemplo, a maneira de olhar e interpretar a figura do nazareno. Depois, fala-se sobre a infância e a relevância deste filme para o diretor. Seguindo, será descrita um pequeno trecho de uma cena, em que Jesus e seu "anjo protetor" dialogam e Jesus sentiu o peso da dúvida. A recepção da obra é trabalhada mostrando os aspectos positivos e negativos. Por fim, as considerações finais.

Para vislumbrar outros contextos históricos e geográficos. Ampliar pontos de vista, ser capaz de viajar no tempo e no espaço. Tais situações são possíveis a partir da arte cinematográfica, que permite ao espectador um envolvimento em situações distintas, de forma a articular novos olhares, através de obras controversas ou não. Assim, vale considerar a possibilidade trazida pela sétima arte de aproximar figuras extraordinárias ou "divinas" dos humanos.

Tal como os filmes que abordam a figura de Jesus de Nazaré, que apresentam diversas abordagens (PIEPER, 2015, p. 21). Vale ressaltar que a película trabalhada partiu de um personagem ambíguo, que reflexionava sobre questões de fé e dúvida durante todo o enredo. Isso trouxe indagações sobre o comportamento de Jesus enquanto ser humano ou ser divino. Esta é uma abordagem que visa fazer um pequeno esboço do Cristo de Martin Scorsese.

## Scorsese e este filme

O cineasta nasceu em uma família católica apostólica romana da classe trabalhadora e sempre esteve ligado às questões religiosas. Como teve uma infância muito difícil, cercado pelos perigos da máfia, sonhava em ter um porto seguro. Para isso, a solução mais plausível, seria seguir uma carreira sacerdotal. Dessa forma, ao ingressar no seminário aos 15 anos, imaginou que sua "ascensão espiritual" seria de forma rápida. Contudo, a adaptação não foi possível e a frustração o acompanhou durante muito tempo. Ele simplesmente não obteve o resultado desejado (SCHICKLE, 2011, p. 181). Então, no cinema, encontrou seu refúgio e para demonstrar sua relação, o diretor descreveu a experiência de entrar em uma sala de cinema:

A primeira sensação foi a de entrar em um mundo mágico – o tapete suave, o cheiro de pipoca fresco, a escuridão, a sensação de segurança, e, acima de tudo, um santuário – o mesmo em minha mente de entrar em uma igreja. Um lugar dos sonhos que estimulou e ampliou minha imaginação (SCORSESE, 1995, 141).

Ao estabelecer essa conexão, idealizou fazer um filme sobre Jesus desde a infância. Conseguiu entender qual história queria contar a partir do livro de Nikos Kazantzakis, que conseguiu retratar um Jesus que viveu no mundo, ele não estava no templo, não estava na igreja. Em uma entrevista para Schickle (2011, p. 181- 182), o diretor afirmou que se cometiam os pecados em casa, na rua e não na igreja. Portanto, as transgressões que necessitavam ser desfeitas eram em relação às pessoas.

Desta forma, ele queria adaptar a vida de Jesus às questões ligadas a um contexto atual, de maneira que as pessoas pudessem reflexionar sobre suas próprias demandas. A ideia era compreender a vivência do mundo em que se encontrava, e para entender as questões da sua própria espiritualidade. Para isso, utilizou como meio seu filme.

## A cena em si

Como a sinopse do filme "A Última Tentação de Cristo" (1988) já foi contemplada no resumo apresentado desta comunicação, agora será brevemente desenvolvido um pequeno trecho da obra (02h09min até 02h09min26s), em que o próprio diretor intitulou de capítulo 23 (Por que você me abandonou? - 02h08min57s até 02h09min27s).

Nela, inicialmente, as imagens são diurnas. A cruz fica no meio de várias outras que estavam vazias. A câmera mostrou o cenário do ponto de vista do espectador. O vento era forte. As pessoas gesticulavam de forma a acusar o crucificado. Não se ouviam as vozes das pessoas, somente o vento.

Jesus estava, em meio à agonia, pregado na cruz e observava as pessoas, os dois ladrões crucificados, e viu uma garota delicada no chão. Esse fato pode ter contribuído, para que Jesus acreditasse que a figura andrógena, fosse um anjo. Esse, apareceu somente para Jesus, e dialogou com o nazareno, explicou que poderia sair da cruz e viver sua vida como homem comum.

A cena pareceu estar em um tempo paralelo, ou seja, uma dimensão tão real ou fictícia quanto a que já estava acontecendo. Continuando, após um breve diálogo, ele saiu da cruz, com a ajuda do ser que retira os pregos. Assim, a câmera mostra o cenário, o vento continuou forte. Agora, a cruz estava vazia, continuava a não se ouvir as vozes. Jesus antes nu, apareceu com um manto.

**Figura 1:** Em meio primeiro plano, Jesus saiu da cruz, acompanhado pelo ser andrógeno. Aqui, interpretada pela atriz britânica Juliette Caton (1975–).

**Figura 2:** Em primeiro plano, a expressão facial.



**Fonte:** DVD.



**Jesus:** Eu não serei sacrificado?

**Ser andrógono:** não, você não será.

**Jesus:** Eu não sou o Messias?

**Ser andrógono:** Não, você não é.

Jesus reforçou seus questionamentos, porém o ser andrógono afirmou que ele não era o Messias e deveria seguir sua vida. O ser andrógono o retirou da cruz, e foi permitido que ele saísse, cedendo à tentação. Porém, através da expressão facial, ele demonstrou seu ponto de incerteza e a decepção pelo fato. Aqui, não se tratava de uma dúvida qualquer. Existia uma questão existencial, pois ele apostou sua vida na crença de que era realmente o Messias.

Estava envolvido com a situação e foi posto à prova. Tratava-se então de uma dúvida existencial, "que não pergunta se uma determinada tese é falsa ou verdadeira, nem rejeita toda verdade concreta, mas ela conhece o elemento de incerteza próprio de toda verdade existencial" (TILLICH, 1974, p. 18). Demonstrando que teve dúvidas diante do seu sacrifício, pelo menos na passagem acima. Assim, nesse momento, a escolha de Jesus foi por um caminho diferente. Contudo as dúvidas ainda permaneceriam durante obra, mas não serão tratados aqui.

A cena retratada é uma versão moderna, pois se tem uma aproximação feita por Scorsese do Cristo não ao ser divino, mas ao humano, que expôs controvérsias, pois fez as pessoas pensarem no fato ocorrido. Nesta perspectiva, o filme trata a "religião sem as amarras das instituições religiosas e seus discursos enrijecidos" (PIEPER, 2015, p.46), procurando abordar os temas conflituosos nas relações religiosas.

### **A recepção da obra**

Cabe ressaltar, a variada e polêmica recepção do filme, que rendeu inúmeros protestos. Até o lançamento do filme em 1988, grupos ligados à direita cristã se manifestaram contra a exibição dele, por meio de petições, campanhas telefônicas, transmissões de rádio e protestos de rua (THOMPSON; CHRISTIE, 2003, p. XXIV).

Avaliando o passado e as dificuldades enfrentadas este filme é um trabalho essencial de Scorsese, pois tem como objetivo claro e óbvio de lutar com a falta de mundanismo que sustentou as características da sociedade da época (THOMPSON; CHRISTIE, 2003, p. XXIV). Por este trabalho, Scorsese recebeu uma indicação ao Oscar de melhor diretor.

É válido mencionar que a obra foi o resultado da relação de três tradições religiosas diferentes, já que Scorsese é Católico Apostólico Romano, Paul Schrader é Protestante Calvinista e Kazantzakis é da Igreja Ortodoxa Grega. Mais uma vez, a história de Jesus Cristo adotou a face da universalidade.

Atualmente, no site especializado *Rotten Tomatoes*<sup>2</sup>, 83% de 48 críticos de cinema aprovaram o filme, assim como o público em geral com 84% de aprovação. Para os críticos especializados, o filme é um caso surpreendentemente reto e apaixonado, que também busca resgatar a carreira dos anos 80 de Scorsese.

### **Considerações finais**

Desta maneira, os conflitos internos de Jesus continuam até os minutos finais da película, embora a sua natureza específica mude. Com o desenrolar do filme, Jesus percebe-se mais consciente de sua divindade e aos poucos passa a aceitar a verdade sobre o caminho que deve seguir, porém acaba se confundindo sobre a direção correta a tomar. Tal reflexão corresponde ao Cristo de Scorsese que assume essa característica de um ser humano, que sempre apresenta suas incertezas, elaborando um discurso cinematográfico e teológico mais mundano.

### **Referências**

BAKER, Aron. *A Companion to Martin Scorsese*. John Wiley & Sons, Inc., 2015.

---

<sup>2</sup> O *Rotten Tomatoes* é uma equipe que coleta opiniões online a partir de escritores que são membros certificados de várias guias de escrita ou associações críticas de cinema. Para efeitos de comparação vale citar que o filme *Taxi Driver* (1976) de Martin Scorsese que teve 97% de aprovação de 87 avaliações. De acordo com o site, o consenso crítico do filme diz: Um filme imperdível para os amantes de filmes, esta obra-prima de Martin Scorsese é tão contundente quanto convincente, com Robert De Niro no seu melhor. «The Last Temptation of Christ». *Rotten Tomatoes*. Consultado em 13 de novembro de 2019. [https://www.rottentomatoes.com/m/last\\_temptation\\_of\\_christ](https://www.rottentomatoes.com/m/last_temptation_of_christ).

JONHSTON, Robert K. *Reel Spirituality: theology and Film in Dialogue*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

PÁNIK, Eduardo Tomáz. *Cinema e Religião: Um Estudo Sobre o Humano e o Divino no Filme "A Última Tentação de Cristo".* 1999 343 f. Doutorado em CIÊNCIAS DA RELIGIÃO Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO, São Bernardo do Campo.

PIEPER, Frederico. *Religião e cinema*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SCORSESE, Martin (*et al.*). *The Last Temptation of Christ* (A Última Tentação de Cristo). Produção de Bárbara de Fina e Harry Ulfland. Universal Pictures;(1988). DVD. 1988.

SCORSESE, Martin. *Duel in the Sun*. in *Private Screenings: Insiders Share a Century of Great Movie Moments*, American Film Institute with Duane Byrge. Atlanta: Turner, 1995, 141.

SCHICKEL, Richard. *Conversations with Scorsese*. New York: Alfred A. Knopf, 2011.  
THOMPSON, David e CHRISTIE, Ian (Orgs.). *Scorsese on Scorsese*. London: Faber & Faber, 2003.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1974.



## 79. SANTA ÁGATA, A IMAGEM DO PATRIARCADO ATRAVÉS DA VIOLÊNCIA

SAINT AGATE, THE IMAGE OF PATRIARCHY THROUGH VIOLENCE

*Ellen Cristina dos Santos Oliveira*<sup>1</sup>

GT 09 - Cultura visual e religião

### **Resumo**

O artigo refere-se a história e a devoção de Santa Ágata, também conhecida como Santa Águeda, que é retratada de três formas diferentes, com três distintas formas de devoção. Santa Ágata é um exemplo dentre tantas outras mulheres que foram perseguidas, torturadas e mortas devido a sua religiosidade. Porém é vista como martírio apenas pelo fato de negar-se ao matrimônio para seguir sua religião, é reconhecida por ser uma mulher casta, não por sua coragem e determinação em seguir seus próprios valores e se arriscar em escolher seu próprio destino. A história de Santa Ágata é inevitavelmente uma comprovação da crueldade para com as mulheres de sua época; época a qual eram essas mulheres forçadas ao matrimônio, que em geral envolvia negociações e obrigações de pertencimento ao esposo. A história de Santa Ágata foi vivenciada por muitas mulheres não santificadas, as quais buscavam refúgio e escolha através do cristianismo, religiosidade essa que tinha como opção o celibato e a vida religiosa, mas que também foi durante muito tempo cruel para com as mulheres. A maior intenção desse artigo é trazer uma análise a história de Santa Ágata e da importância das representações visuais apresentadas aos fiéis e o quanto tais imagens podem ou não influenciar religiosidades, além de fazer uma comparação entre imagens representativas do mesmo significado com discordantes tendências apresentadas a pessoas de distintos ambientes e vivências. Como é possível enxergar a mesma pessoa de maneiras tão dessemelhante e com importâncias completamente sortidas. A história de Santa Ágata traz a reflexão de como mulheres vivem e são enxergadas pela religiosidade e pela história, o quanto violências sofridas como a de Santa Ágata são esquecidas para dar lugar a outras importâncias.

Palavras-Chave: Patriarcado. Imagem. Martírio. Violência.

### **Abstract**

The article concerns the history and devotion of Saint Agatha, also known as Saint Agatha, who is portrayed in three different ways, with three different forms of devotion. Saint Agatha is an example among so many other women who were persecuted, tortured and killed because of their religiosity. But she is seen as martyrdom only for the fact that she refused to get married to follow her religion, she is recognized for being a chaste woman, not for her courage and determination in following her own values and taking the risk of choosing her own destiny. The story

---

<sup>1</sup> PUC-SP. Mestranda em Ciência da Religião

of St. Agatha is inevitably a testament to the cruelty to women of her time; a time when these women were forced into marriage, which usually involved bargaining and obligations of belonging to the husband. The story of Saint Agatha was lived by many unsanctified women, who sought refuge and choice through Christianity, a religiosity that had celibacy and religious life as options, but which was also cruel to women for a long time. The main intention of this article is to bring an analysis of the history of Saint Agatha and the importance of the visual representations presented to the faithful and how such images may or may not influence religiosity, besides making a comparison between images representing the same meaning with discordant tendencies presented to people from different environments and experiences. How is it possible to see the same person in such dissimilar ways and with completely different importances? The story of Saint Agatha brings a reflection on how women live and are seen by religiosity and history, and how much suffered violence like Saint Agatha's is forgotten to give way to other importances.

Keywords: Patriarchy. Image. Martyrdom. Violence.

### **História da Santa e o contexto histórico em geral não citado**

Conta-se que a santa nasceu e veio a falecer no século III, e que devida a sua devoção ao cristianismo, recusou-se a casar-se. Conta a história que, Santa Ágata preferiu permanecer virgem que se entregar ao casamento.

O que muitos fiéis não compreendem é o significado da palavra casamento na época da santa. O matrimônio seria então, deixar de se pertencer ao patriarca da família para se pertencer ao esposo, e esse, por sua vez, adquiria uma mulher para fazer dela o que bem cogitar.

Santa Ágata teria nascido na Itália e o de fato pode ter sido denunciada por sua religiosidade, algo que teria motivado uma negociação que incluía a troca entre um casamento pela preservação de sua vida, porém Ágata não teria aceitado o acordo e justamente por sua escolha que, o catolicismo de hoje a santifica, ou seja, Santa Ágata é santa apenas e puramente por sua escolha de "castidade".

O que é quase imperceptível nas histórias das maiorias das santas, é o fato dos termos que se referem a sexualidade majoritariamente se referir ao feminino e a sexualidade masculina nunca ser colocada em pauta. Um grande exemplo além da Santa Ágata é o da mãe de Jesus, conhecida internacionalmente como "Virgem Maria" e Jesus e nenhum outro Santo nunca ter sido colocado da mesma forma.

Então, podemos observar que a sexualidade de Ágata também é colocada na história e na devoção da Santa.

Outro fato de importante análise é o de usar o casamento como negociação e a tortura como punição pela não concordância da mulher, Sá comenta essa a questão relacionada a santidade e ao contexto histórico:

Efetivamente, o tempo da santidade não é o tempo da História, que, entretanto, segue procurando compreender os acontecimentos na sua dimensão terrena. A imagem e a representação do santo respondem a condições muito próprias do contexto em que se faz reconhecer um santo. Os atributos da santidade são importantes elementos no desenvolvimento e consolidação do culto ao santo. Esses atributos, que se evidenciam aos devotos, são respostas a questões apresentadas no círculo social em que se manifestam. Para que o culto seja mantido, é necessário que esses atributos continuem tendo sentido e significado (SÁ,2012, p.291).

Sabendo que aqui precisamos realizar uma pequena diferenciação entre o "tempo histórico" e o tempo religioso, precisamos compreender que, o que não se costuma dizer é que muitas mulheres que viveram a mesma época de Santa Ágata se convertiam ao cristianismo, justamente pela opção de não se submeter ao casamento, que era em sua maioria um enlace imposto. A mulher então casada, deveria se submeter aos cuidados da casa, dos filhos e das necessidades do marido, sendo ela, obrigatoriamente vulnerável a estupros e abusos do seu esposo quando esse achasse necessário. Fato citado por Lima:

Este era o papel destinado socialmente à esposa na sociedade antiga: dar descendência legítima. Para assegurar essa legitimidade, necessário se fazia mantê-la submissa, obediente e principalmente fiel. Já ao homem, aconselhava-se fidelidade somente para mostrar a sua superioridade sobre seus desejos, como forma de dar provas de domínio de si. Destarte, a fidelidade do marido é bem diferente da exclusividade sexual exigida da mulher, baseada na necessidade de ter a certeza da paternidade dos filhos. Assim, a "fidelidade" do marido poderia ser somente aparente, o importante para a sociedade da época (e para as próprias esposas) era assegurar, às esposas legítimas, os seus privilégios e sua posição de respeito (LIMA, 2010, p.2).

Voltando-se a questão do imaginário segundo Geertz, "o pensamento imaginário nada mais é que construir uma imagem do ambiente" (GEERTZ, 2008, p.57). Segundo o autor,

O primeiro passo para a solução de um problema consiste na construção de um modelo ou uma imagem dos "aspectos relevantes" do [ambiente]. Esses modelos podem ser construídos a partir de muitas coisas, inclusive partes do tecido orgânico do corpo e, pelo homem, de papel e lápis ou outros artefatos. Uma vez construído, o modelo pode ser manipulado sob várias condições e coerções hipotéticas (Ibidem).

Algo que ocorre muitas vezes é a construção de um imaginário envolto da imagem do Santo, o fiel que nega o real contexto histórico e cotidiano o qual o santificado está inserido.

### **Uma breve análise das variadas imagens de Santa Ágata**

Sabendo então de todo o contexto histórico, podemos partir para a o elemento visual tão presente no catolicismo: o uso de imagens.

De acordo com Greschat, dentro da religião, a imagem traz sensações e a partir delas, são despertadas questões emocionais, "pois usa-se a expressividade imediata de representações visuais em muitas religiões" (GRESCHAT,2005, p.65). Ainda sobre o autor, "imagens deixam uma marca duradoura na memória. Nelas se manifestam sutis experiências subjetivas" (Ibidem).

Então, a apresentação de três distintas imagens, trazem marcas em diferentes públicos. Temos então, as seguintes imagens de Santa Ágata:





Fonte: <https://gloria.tv/post/7StCbPLx3F8sCzBez2rp4cMa>

A imagem do milagre de Santa Ágata, já que sua história conta que ela evitou uma possível erupção do vulcão Etna em sua região, alguns contam que o fato ocorreu durante seu martírio e que o vulcão se silenciou juntamente com a morte da santa; já outras histórias contam que alguns fiéis pediram o milagre junto ao tumulo de Ágata e de fato o vulcão teria se silenciado.



Fonte: [https://ec.aciprensa.com/wiki/Santa\\_Agata](https://ec.aciprensa.com/wiki/Santa_Agata)

A segunda imagem, muito utilizada, é a de seu martírio, já que Santa Ágata teria sido violentamente torturada antes de sua morte e teria permanecido firme diante suas decisões. O símbolo desse martírio é de fato a mutilação dos seios de

Santa Ágata, onde alguns contam que foi aí que se deu sua morte, outros contam que Ágata teria sido curada por São Pedro e que teria falecido a próprio pedido através de oração, durante um terremoto em sua cidade. Mesmo não sabendo ao certo como se deu seu falecimento, Santa Ágata é conhecida como padroeira daquelas que sofrem com doenças nas mamas.



Fonte: <https://cliniademastologia.com/2015/02/e-dia-do-mastologista-louvada-seja-santa-agata/>

Por fim, a santa angelical apresentada ao fiel católico, Santa Ágata traz consigo uma bandeja com os seios expostos, como se fosse de fato oferecidos como martírio. A santa representada nessa imagem é celestial e olha para o alto com se pedisse por algo de forma esperançosa.

Cada representação de imagens traz consigo um significado e uma importância distintas, no caso de Santa Ágata a existência de diferentes representações reflete três relevâncias em uma mesma história, conforme cita Rosendhal: "Acredita que a imagem constrói um imaginário de verdade e provoca a imaginação dos fiéis até lhes tornar sensíveis a uma presença e fazer dessa presença realidade viva (ROSENDHAL, 2018, p.218).

O significado de cada imagem é destinado a públicos específicos que constroem através da imagem escolhida sua devoção que trazem através dela um significado acerca da imagem, mostrando assim as distintas importâncias apresentadas a mesma devoção. Santa Ágata é objeto de devoção de muitos fiéis,

mas mesmo com a existência de imagens voltadas a mutilação da santa a violência ocorrida é vista como apenas uma característica e não como tortura e mutilação. Percebemos então violências veladas por ressignificações de ações como essas.

### **Considerações Finais**

A história de Santa Ágata é repetida por séculos e a questão de santificação, muitas vezes não permite uma visão humanizada dessas pessoas. Por ser mulher, a santa sofreu também através do machismo e do preconceito e pela maneira que se deu seu martírio, muitas vezes ainda hoje, pela maneira que sua imagem ainda é retratada a mesma ainda sofre. É de grande importância buscar compreender os significados simbólicos religiosos através, das ciências da religião, que nesse caso, trata-se da história religiosa, resgatando todo contexto histórico e história de sua época, mesmo não questionando a possível existência de tal personagem ou não. Esse artigo tem como objetivo trazer a reflexão de figuras simbólicas e sobre seus significados, se utilizando do exemplo de Santa Ágata.

### **Referências**

DURKHEIM, Emile. Da Divisão do Trabalho Social. Trad. Eduardo Brandão. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. I.ed, Is.reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. O que é Ciência da Religião? Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

LIMA, Rita de Lourdes. O imaginário Judaico-Cristão e a Submissão das Mulheres. Fazendo Gênero 9, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 23 – 26. ago. 2010.

ROSENDAHL, Z. Uma procissão na geografia. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

SÁ, Eliane Garcindo de. Sobre a Santidade do Mulato Martin de Porres. In: História da Historiografia Religiosa. BUARQUE, Virgínia A. Castro (org). Ouro Preto, EDUFOP/PPGHIS, 2012.

### **Consulta**

Diocese de Belo Horizonte. Em: <https://arquiocesebh.org.br/para-sua-fe/o-santo-do-dia/santa-agueda-agata>. Acesso em: 21.out.2021.

## 80. MIDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO: CONCEITO, CARACTERÍSTICAS E POSSIBILIDADES

*MEDIATIZATION OF RELIGION: CONCEPT, CHARACTERISTICS AND POSSIBILITIES*

*Helen Teixeira Sousa de Abreu<sup>1</sup>*

GT 9 - Comunicação Visual e Religião

### **Resumo**

O conceito de midiáticação emergiu a partir de pesquisas que buscavam compreender o papel e a influência dos meios de comunicação na cultura e na sociedade, desde os meios de comunicação de massa, e principalmente nas últimas décadas, com a presença ubíqua dos meios de comunicação na vida social, através também da internet e dos meios digitais. Essas mídias não são apenas instrumentalizadas pelas instituições e práticas culturais, mas se tornaram fator constitutivo e estrutural dessas próprias instituições e práticas. Esse é um processo macro, mas que pode ser observado no nível intermediário, ao olhar para determinados campos sociais. Um desses campos é o religioso. Tanto instituições religiosas quanto a própria devoção pessoal dos fiéis passam a ser permeadas pelas lógicas dos meios de comunicação, que alteram dinâmicas internas como as de autoridade, pertencimento e trânsito religioso. Esse processo se relaciona diretamente com as transformações qualitativas e quantitativas que os meios de comunicação sofreram nas últimas décadas, em suas diversas nuances. Nesta comunicação, através da revisão bibliográfica de autores que tratam da midiáticação da religião, pretende-se desenvolver e articular esse conceito, além de apresentar o caso dos evangélicos brasileiros como exemplo de possibilidade de aplicação dessas ferramentas em uma pesquisa empírica em ciências da religião.

Palavras-chave: Midiáticação. Midiáticação da religião. Evangélicos brasileiros.

### **Abstract**

The concept of mediatization emerged from research that sought to understand the role and influence of the media in culture and society, since mass media, and especially in recent decades, with the ubiquitous presence of the media in social life, also through the internet and digital media. These media are not only instrumentalized by cultural institutions and practices, but have become a constitutive and structural factor of these very institutions and practices. This is a macro process, but it can be observed at the intermediate level, when looking at certain social fields. One of these fields is the religious. Both religious institutions and the personal devotion of the believers become permeated by the logics of the media, which alter internal dynamics such as authority, belonging and religious transit. This process is directly related to the qualitative and quantitative transformations that the

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. htsabreu@gmail.com

media have undergone in recent decades, in its various nuances. In this presentation, through the bibliographical review of authors who deal with the mediatization of religion, it is intended to develop and articulate this concept, in addition to presenting the case of Brazilian evangelicals as an example of the possibility of applying these tools in empirical research in religious studies.

Keywords: Mediatization. Mediatization of religion. Brazilian evangelicals.

## **Introdução**

A pergunta “Como se dá essa influência das mídias na sociedade contemporânea?” ressoa hoje no senso comum, quando é dito a respeito, por exemplo, da influência que as redes sociais têm nos resultados de eleições, ou de como a TV e o cinema sugerem padrões de comportamento e valores. Essa pergunta também acompanha pesquisadores acadêmicos desde os anos 1930, quando surgiram os primeiros estudos sobre essa influência das mídias na vida da sociedade (HEPP, 2014).

Nesses estudos, surgiu o conceito de midiatização<sup>2</sup>, que busca observar de que modos se dá a influência mútua entre os meios de comunicação e as interações sociais, que ocorre principalmente nas sociedades modernas ocidentais. Esse quadro teórico está em constante revisão e ampliação, portanto é um conceito com diversas perspectivas e divergências entre os diferentes autores.

## **Midiatização: o conceito**

Para Stig Hjarvard (2012), professor da Universidade de Copenhague e importante pesquisador da área, midiatização é “o processo pelo qual a sociedade, em um grau cada vez maior, está submetida a ou torna-se dependente da mídia e de sua lógica” (HJARVARD, 2012, p. 64). Isso quer dizer que diferentes campos da sociedade passam a internalizar as formas de funcionamento material ou simbólico das mídias.

---

<sup>2</sup> Utiliza-se o conceito de midiatização, mas tendo em mente que os autores têm diferenças em suas definições do que seja midiatização e no desenvolvimento do conceito e essas definições estão em disputa. Além disso, as mídias também estão sempre se modificando. Por isso, a midiatização é um quadro teórico em constante revisão.

Martino (2012, p. 222), pesquisador brasileiro sobre o tema, destaca a presença ubíqua das mídias, que não é apenas transmissora de mensagens, mas “um dispositivo de produção de sentidos disseminados pela sociedade”, e por isso a midiatização “é o desenvolvimento de novas formas de compreensão dos indivíduos, dos grupos e dos espaços sociais” (GOMES, 2006 citado por MARTINO, 2012, p. 222). Isso acontece porque os meios de comunicação, com seus dispositivos tecnológicos e sua forma de enquadrar a realidade, passam a ser “molduras cognitivas e afetivas” compartilhadas pelos indivíduos, e seu ethos<sup>3</sup> é incorporado pelo público.

Simões (2013) fala sobre uma “permanente interação e mútua constituição que se estabelece entre a mídia e a sociedade” (SIMÕES, 2013, p. 110). Também nesse sentido, Hepp (2014) afirma que midiatização é o conceito utilizado “para analisar a interrelação (de longo prazo) entre a mudança da mídia e da comunicação, por um lado, e a mudança da cultura e da sociedade, por outro, de uma maneira crítica” (HEPP, 2014, p. 51).

O autor também destaca a importância de se olhar para esse processo levando em conta aspectos do contexto cultural de transformação social, e da dimensão constitutiva das lógicas de mídia.

As mídias não são algo separado da cultura e da sociedade, mas uma parte integral do funcionamento de outras instituições. Para Hjarvard (2012), é preciso superar a separação entre mídia e instituições sociais e culturais e, ao invés disso, procurar entender como essas instituições se submetem às lógicas da mídia, que já possui um alto grau de autodeterminação e autoridade. Segundo Hjarvard (2012, p. 54), “nossa tarefa é tentar entender as maneiras pelas quais as instituições sociais e os processos culturais mudaram de caráter, função e estrutura em resposta à onipresença da mídia”.

Dessa forma, a compreensão do uso dos meios de comunicação já passou de uma mera instrumentalização das mídias, como ferramentas de propagação de mensagens, e passou-se a perceber uma integração entre o uso dos meios de comunicação e as instituições e relações sociais, cujo funcionamento passou a

---

<sup>3</sup> Definido aqui como o conjunto dos costumes e hábitos fundamentais em uma cultura.

dependem dessas mídias. De acordo com Hjarvard (2012, p. 54), “a mídia se difunde para, se confunde com e influencia outros campos ou instituições sociais”.

Diferentes campos sociais, com suas instituições próprias, podem ser midiaticizados. Por exemplo, a política, a ciência e a própria religião. Hepp (2014) traz a ideia de “mundos midiaticizados”, ou seja: “pequenos ‘mundos da vida’ ou ‘mundos sociais’ que em sua forma presente dependem constitucionalmente de uma articulação pela comunicação midiática” (HEPP, 2014, p. 53). Esses mundos são constituídos pela articulação com diferentes mídias, ao mesmo tempo em que sua ação resulta em uma mudança nessas mesmas mídias. Eles são articulados em rede e entrelaçados entre si no todo da sociedade.

### **Midiaticização da religião**

Um dos campos em que os meios de comunicação alteraram as formas de interação e de construção de sentido é o da religião. No processo de midiaticização da religião, o modo de ser das igrejas, instituições religiosas e devoção pessoal de fiéis passou a adquirir aspecto das lógicas midiáticas (MARTINO, 2012).

Portanto, por causa da midiaticização, as mídias se tornam parte constituinte da estrutura social, articulando novas práticas e novas maneiras de pensar. Nesse sentido, Martino indica que “o campo religioso também é ‘colonizado’ pelo ethos da mídia” (MARTINO, 2012, p. 224).

Os meios de comunicação, sobretudo a internet, não são apenas usados para difundir mensagens religiosas por parte das instituições religiosas, mas também as modelam de diferentes maneiras. Um exemplo disso é a aproximação que cultos evangélicos de algumas igrejas apresentam em relação a conteúdos midiáticos como shows ou programas de auditório. Essas transformações são multidimensionais, e afetam textos, práticas, relações sociais e também o caráter das crenças nas sociedades modernas (HJARVARD, 2012, p. 58), motivo pelo qual é possível estudar a religião pelas lentes da midiaticização.

O crescimento da importância dos meios de comunicação na sociedade, e o processo de midiaticização em andamento transformam também a religião de outras formas. Para além das mudanças institucionais nas igrejas, mudanças estruturais



profundas ocorreram na sociedade. Com a midiatização, a mídia, em certa medida, também substituiu papéis que tradicionalmente pertenciam à religião (HJARVARD, 2012): rituais de passagem, grupos de identificação e socialização, adoração de personalidades, e outros.

De acordo com Hjarvard (2014), na contemporaneidade a cultura e a sociedade já são de tal modo permeadas pela mídia, que “as instituições sociais e os processos culturais mudaram de caráter, função e estrutura em resposta à onipresença dos meios de comunicação” (p. 15). Por um lado, rituais religiosos tornam-se “desencantados” pelo uso saturado de tecnologia mediando a experiência do sagrado, enquanto por outro lado, a mídia proporciona experiências “encantadas” de outras naturezas. Esses elementos hoje em parte são feitos na cultura em novas configurações através dos meios de comunicação, e não dependem exclusivamente da religião. Como exemplo disso, vê-se as celebridades, que muitas vezes chamadas de “ídolos” (ROJEK, 2008), ou as narrativas fantásticas e míticas da indústria do entretenimento (HJARVARD, 2014).

Outra mudança que a midiatização traz para diversas instituições sociais, apontada por Hjarvard (2012, p. 82), que também afeta as instituições religiosas, é a virtualização. Ela faz com que não seja necessário a proximidade geográfica para que indivíduos participem de uma instituição, já que é possível a participação remota através dos meios de comunicação. Assim, os indivíduos têm mais possibilidades de ter contato com uma mensagem religiosa, e mais opções na escolha de a qual instituição religiosa vão pertencer, ou se vão pertencer a alguma. Essa abertura diz respeito a mudanças na questão da autoridade religiosa, pois o fiel não necessariamente se submete à autoridade de sua comunidade geográfica local, mas pode considerar os ensinamentos e doutrinas de algum pregador ou pregadora, cujo conteúdo é consumido online, como autoritativo para sua crença pessoal.

A midiatização também altera as lógicas da religião cristã do ponto de vista das igrejas, já que muitas delas têm que se adaptar às lógicas de mídias para continuarem relevantes ou crescerem em número de fiéis e influência.

## O caso dos evangélicos brasileiros

Martino (2012) faz um breve resgate histórico da relação da religião cristã com a cultura midiática na contemporaneidade no Brasil. Essa relação foi, em parte, uma importação de uma cultura religiosa norte-americana que começou com o surgimento dos chamados “televangelistas” nos EUA, nos anos 1940. Esses pregadores adaptaram suas mensagens ao meio em que as veiculavam, e passaram a usar a linguagem televisiva. No meio evangélico, destacou-se o pastor Billy Graham<sup>4</sup> (MARTINO, 2012, pp. 228-251).

Ainda para o autor, a influência americana na relação mídia-religião no Brasil começa a ser percebida entre os anos 1950 e 1960. Além do televangelismo, as igrejas também passaram a usar meios de comunicação de forma institucional como nunca antes. A manifestação mais efetiva da relação com as mídias, no entanto, deu-se nos anos 1980, com o surgimento das igrejas neopentecostais, como a Igreja Internacional da Graça e a Igreja Universal do Reino de Deus. A primeira, criada pelo pastor Romildo Romualdo Soares, teve sua fundação baseada no grande potencial que ele observou no poder de alcance da televisão. A segunda, fundada por Edir Macedo, tem aspectos de midiatização desde seu início, com presença marcante na TV e adaptada à linguagem dessa mídia, inclusive em seus cultos. Além disso, em 1992, Macedo e a IURD adquiriram a Record TV, terceira maior emissora de televisão no Brasil (MARTINO, 2012, pp. 228-251).

Mais recentemente, a partir dos anos 1990, a tendência de midiatização de denominações<sup>5</sup> evangélicas continuou dando sinais de crescimento. Ainda segundo Martino (2012, p. 230), um dos exemplos é a igreja Renascer em Cristo, fundada por Estevão e Sônia Hernandes, e a igreja Bola de Neve. Essa última, fundada por um publicitário, tem um discurso voltado para os jovens e emprega estratégias como merchandising, com vários produtos da marca da igreja à venda. Essas igrejas adotaram a sintaxe das mídias em suas práticas e também em suas concepções

---

<sup>4</sup> William Franklin “Billy” Graham Jr. foi um pregador cristão batista norte-americano muito influente, que pregava sobre o cristianismo evangélico para grandes multidões em áreas públicas e na TV, e também foi conselheiro espiritual de vários presidentes dos Estados Unidos.

<sup>5</sup> Denominação é o nome dado para divisões institucionais e teológico-doutrinárias dentro do cristianismo. Mais à frente, neste trabalho, será abordado a respeito das denominações.

doutrinárias. Nesse caso, o fiel é pensado como adepto da crença, receptor de uma mensagem e também consumidor de bens de consumo e de uma construção identitária. Assim, a religião se confunde também com uma indústria, e carrega as contradições de possuir ambos aspectos. O discurso e as ações da igreja passam a ser vistos como um produto, que precisa competir com demais produtos pela atenção dos públicos (GUIMARÃES, 2016, p. 275). Essa característica faz parte do que Cunha (2007), importante estudiosa da relação entre religião e mídia no contexto evangélico brasileiro, chama de "cultura gospel" (CUNHA, 2007). Ela elenca outros aspectos próprios do gospel, em que a religião tem relação com a mídia, o mercado e o entretenimento: "inserção na modernidade, representada pela sacralização do consumo e pela mediação da tecnologia e dos meios de comunicação no desenvolvimento da religiosidade evangélica, em especial nas práticas de culto" (CUNHA, 2007, p. 171).

Em todos esses casos, vemos níveis de mudança e adaptação dessas instituições religiosas às lógicas midiáticas. É importante notar que a maioria das igrejas e denominações religiosas no Brasil que tiveram um crescimento considerável nos últimos anos são as que mais se articularam com a lógica dos meios de comunicação (MARTINO, 2012, p. 232).

Cunha (2007) também afirma que "os evangélicos têm buscado se compreender, se comunicar e se transformar, a partir das novas tecnologias e dos meios de produção e transmissão de informação" (CUNHA, 2007, p. 146). Os meios de comunicação já fazem parte do funcionamento cotidiano de instituições religiosas, de modo que "não há mais culto em igrejas protestantes sem eletrônica, e não há mais devoção pessoal sem a mídia" (CUNHA, 2007, pág 175).

## **Conclusão**

Tendo visto o conceito, suas características e o caso apresentado, conclui-se que o estudo empírico da(s) religião(ões) a partir da ideia de midiatização pode ser um caminho útil para compreender as transformações amplas pelas quais as crenças e instituições religiosas passam na contemporaneidade, assim como sua relação com as demais esferas midiatizadas da sociedade.

## Referências

CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

GUIMARÃES, Bruno Menezes Andrade. *O riso bate à porta: o humor de "Porta dos Fundos" e a crítica à religiosidade cristã contemporânea*. 142 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte. 2016.

HEPP, Andreas. *As configurações comunicativas de mundos midiaticizados: pesquisa da midiaticização na era da "mediação de tudo"*. Matrizes, São Paulo, v. 8, ed. 1, p. 45-64, 2014.

HJARVARD, Stig. *Midiaticização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural*. Matrizes, São Paulo, ano 5, n. 2, p. 53-91, 2012.

HJARVARD, Stig. *A midiaticização da cultura e da sociedade*. Ed. Unisinos, São Leopoldo, 2014.

MARTINO, Luis Mauro Sá. *Mediação e midiaticização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas*. In: MATTOS, MA., JANOTTI JUNIOR, J., and JACKS, N., orgs. *Mediação & midiaticização* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012.

ROJEK, Chris. *Celebridade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

SIMÕES, Paula Guimarães. *Celebridades na sociedade midiaticizada: em busca de uma abordagem relacional*. Eco-pós, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 104-119, 2013.

## 81. EXPRESSÕES DO IMAGINÁRIO, A MORTE NO CULTO DAS ALMAS DO CEMITÉRIO DA SOLEDADE - BELÉM-PA

*EXPRESSIONS OF THE IMAGINARY, DEATH IN THE "CULTO DAS ALMAS" AT  
SOLEDADE CEMETERY - BELÉM-PA*

*Helio Figueiredo da Serra Netto*<sup>1</sup>

GT 9 - Cultura visual e religião

### **Resumo**

O cemitério da Nossa Senhora da Soledade em Belém é marcado por sua arquitetura neoclássica e se apresenta como uma das necrópoles mais antigas da cidade, sendo sua fundação no ano de 1850 e o encerramento dos sepultamentos no ano de 1880. No entanto, até os dias de hoje o cemitério possui uma visitação constante de pessoas que participam do culto das almas, rito de caráter transreligioso com fortes traços do catolicismo popular amazonida, que ocorre todas as segundas feiras ao longo do dia. Nesse sentido, podemos entender o cemitério como um local do imaginário, onde a arquitetura e as relações sociais são marcadas pela mediação imagética de um entre-mundos, onde o espaço sagrado atua como um enclave em pleno centro urbano da cidade. As imagens que outrora representavam as expressões da morte, comum em cemitérios, se personificam e se tornam santos populares alvo de devoção. Em especial, o menino Zezinho se apresenta como um dos mais visitados no local, e a estátua que antes adornava sua sepultura se torna sua personificação. Assim, os devotos lhe vestem, lhe alimentam e o adornam, transformando sua imagem em uma das mais conhecidas do local. Nesse sentido, buscaremos compreender qual a relação do imaginário que compõe o local com as imagens físicas que são associadas a essa devoção? À princípio, a pesquisa será construída com investidas a campo, levando em consideração as limitações estabelecidas pela pandemia do COVID-19. O presente trabalho é fruto de um estágio pós-doutoral realizado no PPGCR/UEPA sob supervisão do Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição.

Palavras-chaves: Imagem. Imaginário. Morte; culto das almas

### **Abstract**

The Nossa Senhora da Soledade cemetery in Belém is pointed by the neoclassical architecture and presents itself as one of the oldest necropolises in the city, its foundation in the year 1850 and the closing of the burials in the year of 1880. Today, the cemetery has visitors constantly by people who participate in the "culto das almas", a trans-religious rite with strong traces of Amazonian popular Catholicism, which takes place every Monday throughout the day. In this sense, we can understand the cemetery as a place of the imaginary, where architecture and social relations are

---

<sup>1</sup> UEPA/FCG. Doutor em Ciências Sociais/Sociologia. ranehelio@gmail.com

marked by the imagery mediation of an between-worlds, where the sacred space acts as an enclave in the city's urban center. The images that once represented the expressions of death, common in cemeteries, are personified and become popular saints' targets of devotion. In particular, the "Menino Zezinho" presents himself as one of the most visited in the place, and the statue that used to adorn his tomb becomes his personification. This way, the devotees dress him, feed him and adorn him, transforming his image into one of the most popular in the area. In this sense, will we seek to understand the relationship between the imaginary that makes up the place and the physical images that are associated with this devotion? At first, the research will be think with field research, considering the limitations established by the COVID-19 pandemic. The present work is the result of a post-doctoral internship carried out at the PPGCR/UEPA under the supervision of Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição.

Keywords: Image. Imaginary. Death. Culto das almas.

## **Introdução**

O presente artigo vem fazer uma reflexão sobre o imaginário no cemitério Nossa Senhora da Soledade em Belém do Pará, buscando articular as imagens da morte e a relação com a sacralidade na expressão popular do culto das almas, um rito marcado pela religiosidade popular amazônica, que ocorre todas às segundas-feiras no referido lugar.

No entanto, antes de entrarmos nessas questões é importante que façamos algumas considerações sobre a pesquisa, que se encontra em andamento, e é fruto de um estágio pós-doutoral no programa de pós-graduação em ciências da religião na universidade do estado do Pará. Isso se dá, porque inicialmente havíamos traçado nossos objetivos com o intuito de desenvolver um estudo comparativo entre a arquitetura do cemitério da soledade, que possui características neoclássicas, e um dos chamados cemitérios parques da cidade, que com ar contemporâneo, possui características próprias que sugerem uma arquitetura mais impessoal, asséptica e marcada pela horizontalidade, orientados por uma concepção pós moderna, se é que poderíamos assim denominar.

No entanto, dois acontecimentos têm imposto um obstáculo à nossa pesquisa, ao ponto de termos que adaptá-la para o melhor desempenho do projeto. A primeira delas é a pandemia do COVID-19, que dificultou uma ida a campo nos cemitérios parques, já que ainda estão ativos, e por isso receberam um grande

número de pessoas falecidas pela COVID-19, e no momento era perigoso para nossas investidas. E a segunda é que, recentemente, o cemitério da Soledade foi interditado devido ter cedido parte da estrutura do pórtico principal e com isso, as visitas ao cemitério ficaram suspensas. Por ser um patrimônio histórico, o local deverá passar por um processo de restauro e deverá ficar fechado a visitação por tempo indeterminado. Deste modo, para a realização desta pesquisa trabalhamos com a experiência que desenvolvemos frequentando o local em uma outra ocasião, que inclusive se desdobrou em algumas produções acadêmicas como artigos científicos (SERRA NETTO, 2017), ensaios fotográficos e exposições fotográficas. E principalmente, desenvolvendo algumas concepções teóricas e reflexões que surgiram no momento anterior, mas que não puderam ser desenvolvidas, e que estão sendo retomadas oportunamente. Antes da desestabilização da estrutura ainda conseguimos ir ao local e acompanhar os ritos, mas com a tensão da pandemia e as limitações de circulação como forma de contenção do vírus, não nos permitiu ampliar essa frequência.

### **As características do lugar**

O cemitério da Soledade em Belém do Pará, como fora dito, é marcado por uma arquitetura neoclássica e foi construído no século XIX em 1850 depois de uma epidemia de febre amarela seguida de cólera que assolou a cidade. O cemitério foi com influências modernas, higienistas que buscavam separar os espaços fúnebres do contato com a população, e assim, deixou-se de situá-los ao redor das igrejas para direcioná-los às periferias da cidade. Atualmente, o cemitério se situa no centro da cidade, no bairro de Batista Campos e já se encontra desativado para enterramentos desde 1880. No entanto, a população local nutre uma relação profunda de religiosidade com o lugar, que se tornou conhecido pela grande quantidade de santos populares que residem lá e pelas diversas expressões da religiosidade popular se imiscuem nesse lugar. Não só o lugar, como a região de entorno é cercada de mitos e histórias que expressam o imaginário local e contam um pouco da história e personalidades de Belém.

Ainda que o lugar expresse a modernização oitocentista de Belém, e as

influências do processo de Haussmanização parisiense, que diretamente afetaram nossa metrópole no período da Belle Époque. Os usos do lugar, e as devoções que ali se implantaram expressam, de certo modo, um movimento inverso a esse processo de modernização com influências europeias, ainda que expresso na parte física da arquitetura, as atribuições dadas a ela pelos populares vão no sentido oposto, apresentam a irracionalidade, a magia o encantamento. Ainda que, no processo de urbanização da cidade, percebemos o avanço da racionalidade através do planejamento do espaço urbano, da separação dos espaços cemiteriais dos locais de moradia e contato popular, o culto das almas atua no sentido de retomada desse espaço como espaço sagrado. Para Eliade (2001) o espaço sagrado surge como uma forma de organizar o caos, ele é espaço da cosmogonia, da hierofania, pois é nele que emerge o sagrado. Portanto, podemos ver nesse espaço uma rotura de nível, um lugar de comunicação entre níveis cósmicos, ou seja, entre o céu e a terra, possibilitando assim a passagem ontológica de um ser ao outro.

O que gostaríamos de sugerir é que este local sagrado é também um lugar mágico, ou em nossos termos, um lugar do imaginário. Um espaço onde há uma pungência imagética que nos permite mais nitidamente nos aproximar desse mundo mágico, imaginário, a qual muitos autores se referem, principalmente aqueles do chamado Círculo de Eranos. Isso não significa dizer que o imaginário não esteja presente em outros lugares, ou que ele só seja evidente lá, o que estamos evidenciando é que lá é necessário menos esforço para ter contato com ele, seria como um terreno fértil para o desenvolvimento da imaginação ativa que nos fala Corbin (1958) e Durand (1993).

Nos termos de Belting (2014) o corpo é o lugar da imagem, porque é nele que recebemos, processamos e criamos imagens, mas também devemos ressaltar que as imagens que criamos são projetadas no mundo, e são elas que retroalimentam esse processo.

“Devemos encarar a imagem não só como um produto de um dado meio, seja ele a fotografia, a pintura ou o vídeo, mas também como um produto de nós próprios, porque geramos imagens nossas (sonhos, imaginação, percepções pessoais) que confrontamos com outras imagens no mundo visível” (BELTING, 2014, p.10)



Sendo que para Belting as primeiras imagens surgem com a morte, com a necessidade de se representar a ausência, nesse sentido, o cemitério atua como o lugar primordial desta relação, como o berço das imagens, onde podemos inferir uma ancestralidade nas imagens que ali são apresentadas. E é por este motivo que elas apresentam aquilo que existe de mais fundamental em relação a religiosidade, que é uma vivência que extrapola o mundo terreno, que através das imagens adentra nas profundezas do imaginário. Como forma de reflexão, vejamos a relação dos populares com um dos chamados "santos" do cemitério.

### **O Menino Zezinho**

Um dos santos populares mais conhecidos do cemitério é o chamado "Menino Zezinho" que é caracterizado por uma imagem de um anjo em formato de criança que está disposto em sua sepultura que se situa ao lado direito da entrada do cemitério e pode ser vista, inclusive pela parte de fora, por quem passa na calçada.

É essa imagem que é alvo de culto pelos populares, e que nela são depositadas pipocas, bombons, velas, refrigerantes, brinquedos e fitas coloridas, sendo esta própria imagem do anjo vestida com roupas de crianças, que é trocada com frequência. Nota-se uma relação de proximidade e intimidade com essa imagem, que se expressa de forma nítida na fala das pessoas e no carinho e cuidado dispensado a ela, nota-se que o tratamento dado a ela é o mesmo de uma pessoa, de um ente vivo, de uma criança. A estátua se personificou no próprio menino Zezinho.

A história do menino que contam os populares é de que ele teria falecido de pneumonia, mais ou menos com sete anos de idade, e que quando foi disposto no caixão teria sido colocado de bruços. Existem também relatos de que ele não estaria morto, de que de fato, havia sido enterrado vivo, e por isso teria tido um grande suplício até a sua morte, que não lhe teria permitido ter paz em sua passagem para o mundo espiritual. Por este motivo, o menino teria se tornado atormentado, e começou a aparecer em sonho para a sua mãe demonstrando seu sofrimento. Depois de algumas aparições em sonho, que demonstravam haver algo de errado com o seu corpo físico, sua mãe em busca de promover o descanso a alma de seu filho resolveu exumar o corpo e descobriu que ele havia sido enterrado de bruços. Corrigido o

problema e realizado inúmeras orações, o menino, finalmente, conseguiu o descanso eterno e encontrou a paz. No entanto, depois desse ocorrido, o menino começou a operar diversos milagres, o que provocou uma peregrinação a sua sepultura e com isso um culto a sua personalidade.

A saga de penitencia do menino Zezinho, a necessidade de conforto espiritual e a intercomunicação estabelecida por ele entre mundos, provoca uma busca e um reforço da espiritualidade das pessoas que frequentam o local. A devoção de uma mãe que busca conforto e o bem estar espiritual do filho serve de exemplo para as mães que procuram o mesmo – o arquétipo da devoção da mãe pelo seu filho se reatualiza todos os dias. A imagem da morte ainda nos remonta a ideia da morte domada, a abruptabilidade e selvageria que a vida do menino Zezinho foi retirada provoca repulsa, revolta e terror, ninguém deveria morrer sem se despedir, sem ter o tempo de reflexão sobre o fatídico destino, ainda mais não tendo se tornado adulto. No culto das almas a morte ainda não é um tabu, é uma companheira que nos espreita até chegar nosso momento.

O imaginário da morte expressa de forma clara a relação de continuidade da vida após a morte da ligação entre esses mundos e, em alguns casos, como o do Menino Zezinho, o sofrimento e a violência que alguns deles vivenciaram, que de certa forma os permitiu retornar para comunicar os vivos. Essa comunicação se faz necessária para que os vivos possam tomar as medidas cabíveis, e como forma de agradecimento, os mortos operam milagres, atendem pedidos, intermediam graças.

As imagens da sepultura do Menino Zezinho foram captadas durante as visitas ao cemitério e são de minha autoria e expressam os elementos aqui estamos abordando, optamos por trazê-las ao longo do texto, sem legendas, por entendermos que elas também são texto, e por este motivo se encaixam na narrativa.



### Considerações Finais

As imagens da morte, que estão presentes no culto das almas, nos sugerem uma perpetuação de um imaginário que se apresenta como um enclave em meio a uma cidade cada vez mais próxima do modelo ocidental de grandes centros urbanos. As pessoas lidam com essas imagens de forma próxima, afetiva e comunitária, estreitando as diferenças entre mundos e intermediando portais entre eles. O cemitério da Soledade se torna um espaço crucial para diferentes ritos da religiosidade amazônica e uma espécie de lugar de resistência do imaginário, marcado por uma religiosidade quem tem dificuldade de delimitar fronteiras entre as religiões que ali se apresentam, como a umbanda, o espiritismo, catolicismo e outras.

Sendo assim, as imagens da morte nesse rito não se apresentam como essa perspectiva de expulsão da morte do ocidente como diagnóstica Ariès (2014), aqui, as pessoas lidam com ela de forma íntima, afetiva, relacional. E a imagem do menino Zezinho se afirma como uma forma afetiva de lidar com os mortos, de tê-los perto, de cuidar deles, e principalmente de estabelecer uma relação de diálogo onde eles atuam como uma espécie de mediadores do outro mundo.

## Referências

ARIÈS, Philippe. O Homem diante da morte. São Paulo. Editora UNESP. 2014.

BELTING, Hans. Antropologia da Imagem: para uma ciência da imagem. KKYM + EAUM. Lisboa. 2014.

CORBIN, Henry. L'ímagination créatrice dans le soufisme D'Íbn 'Arab. Flammarion, Éditeur. Paris. 1958.

DURAND, Gilbert. A Imaginação Simbólica. Lisboa. Edições 70. 1993.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SERRA NETTO, H. F.. Moradas Eternas, Morada dos Vivos: um olhar sobre o culto dos mortos no cemitério da soledad. In: Kátia Mendonça. (Org.). Sob as asas do mistério. 1ed.Belém: Kátia M.L. Mendonça, 2017, v. , p. 24-68.

## 82. O SAGRADO NO VIDEOGAME DRAGON AGE: ORIGINS

### *THE SACRED IN DRAGON AGE: ORIGINS VIDEO GAME*

*Luis Carlos de Lima Pacheco*<sup>1</sup>

GT 9 - Cultura Visual e Religião

#### **Resumo**

A relação entre o sagrado e os jogos digitais é um campo de pesquisa emergente no Brasil e no mundo. O fenômeno religioso nos *games* se apresenta como desafio e oportunidade para a educação, comunicação e, sobretudo, para as Ciências da Religião na cultura digital contemporânea. Nesta comunicação, apresento a pesquisa realizada em minha tese doutoral sobre o tema da relação entre o sagrado e os jogos digitais no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. A tese investiga os arquétipos do sagrado com o referencial teórico complexo-transdisciplinar de Edgard Morin e Barsarab Nicolescu, bem como a teoria dos arquétipos da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, no game Dragon Age: Origins. O jogo selecionado para a pesquisa como um referencial de amostragem de jogos digitais de RPG (jogos de representação de papéis) é o primeiro *game* da série Dragon Age, jogo largamente difundido pelo mercado do entretenimento mundial. Proponho o método da "gametnografia" na abordagem dos operadores audiovisuais no universo digital e ficcional dos *games* como abordagem adequada para o estudo da relação entre o sagrado e os jogos digitais. A pesquisa procura revisar o conceito de "sagrado" nos videogames, propor uma criteriologia para o estudo do fenômeno religioso nos jogos digitais e apontar caminhos para o Ensino Religioso na cultura digital. O estudo demonstra que a experiência do sagrado vivida pelo jogador no ambiente digital do *game* é potencializada pelos operadores audiovisuais do jogo que despertam os arquétipos do sagrado nos jogadores, e, portanto, corrobora o status de realidade deste ambiente virtual.

Palavras-chave: Games. Jogos digitais. Religião. Ensino Religioso. Gametnografia.

#### **Abstract**

The relationship between the sacred and digital games is an emerging field of research in Brazil and worldwide. The religious phenomenon in games presents itself as a challenge and opportunity for education, communication and, above all, for the Sciences of Religion in contemporary digital culture. In this communication, I present the research carried out in my doctoral thesis on the theme of the relationship between the sacred and digital games in the Postgraduate Program in Sciences of Religion at the Catholic University of Pernambuco. The thesis investigates the archetypes of the sacred with the complex-transdisciplinary theoretical framework of Edgard Morin and Barsarab Nicolescu, as well as the theory of archetypes of analytical psychology by Carl Gustav Jung, in the game Dragon Age: Origins. The

---

<sup>1</sup> UNICAP. Doutor em Ciências da Religião. lucapacheco@gmail.com

game selected for research as a reference for sampling digital RPG games (role-playing games) is the first game in the Dragon Age series, a game widely spread by the world's entertainment market. I propose the method of "gametnography" in the approach of audiovisual operators in the digital and fictional universe of games as an adequate approach to the study of the relationship between the sacred and digital games. The research seeks to review the concept of "sacred" in video games, propose a criteriology for the study of the religious phenomenon in digital games and point out paths for Religious Education in digital culture. The study demonstrates that the experience of the sacred lived by the player in the game's digital environment is enhanced by the audiovisual operators of the game that awaken the archetypes of the sacred in players, and, therefore, corroborates the reality status of this virtual environment.

Keywords: Games. Digital games. Religion. Religious education. Gametnography.

## Introdução

Minha tese doutoral, defendida no ano de 2021, se debruça sobre a relação entre o sagrado e os jogos digitais e visa contribuir para o estudo do fenômeno religioso nos games e para a educação religiosa na cultura digital. Parte da constatação de que existem componentes do sagrado que podem determinar ou não as narrativas dos jogos eletrônicos, para investigar os elementos religiosos presentes nos jogos digitais. Tais componentes são recorrentes, especialmente nos jogos de RPG<sup>2</sup>, e podem desencadear energias arquetípicas do sagrado no jogador. Portanto, procurarei revisar o conceito de "sagrado" em um referencial de amostragem dos jogos digitais, o primeiro jogo da série de RPG Dragon Age, intitulado Dragon Age: Origins (Electronic Arts, 2014), e propus uma gametnografia para o estudo do fenômeno religioso nos videogames.

Nesta comunicação apresento a metodologia transdisciplinar como um referencial de conhecimento que oferece critérios científicos para a reflexão sobre questões complexas que envolvem a relação entre o sagrado e os jogos digitais. Na primeira parte será apresentado o conceito de transdisciplinaridade, desenvolvido pelo físico Barsarab Nicolescu (2002). Na segunda parte será apresentada a metodologia de abordagem dos jogos digitais, que denominei com o termo

---

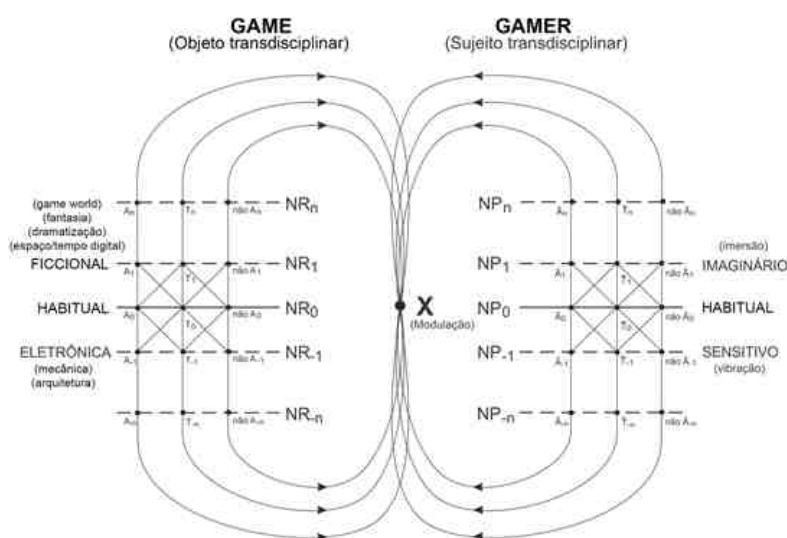
<sup>2</sup> RPG designa *games* elaborados com um tipo de trama próprio dos *Role-Playing Game*, jogos de representação de papéis, em que o jogador cria a sua própria jornada de acordo com as escolhas do seu *avatar*, o personagem encarnado no jogo.

"gametnografia", numa aproximação com o método etnográfico. E nas considerações finais apontarei alguns caminhos que se abrem para a pesquisa e a educação neste campo de estudo da relação entre o sagrado e os jogos digitais.

### Abordagem transdisciplinar dos jogos digitais

A abordagem transdisciplinar está apoiada na concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002, p. 05). Os diversos níveis de Realidade coexistem, mas se distinguem pela quebra de leis e conceitos fundamentais nos seus diferentes níveis. Esta quebra é o que determina a passagem de um nível ao outro. O conceito de transdisciplinaridade nos ajuda a perceber como o jogador vivencia o tempo narrativo no mundo do jogo de uma maneira única. Nos videogames, o sagrado emerge em um outro nível de Realidade, o mundo do jogo. Em seus estudos, Nicolescu (2002) apresenta o diagrama da abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento. Transpus o diagrama de Nicolescu para a relação sagrado e videogame realizada em minha tese doutoral:

**FIGURA 1 - Abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame**



Fonte: Baseado na abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento (NICOLESCU, 2002).

A lógica transdisciplinar do terceiro incluído vai fazendo a ligação entre os níveis de realidade e os níveis de percepção num movimento de trans-ascendência e

trans-imanência, e ao mesmo tempo vai reconciliando as diferenças e antagonismos no nível adjacente, como mostra as linhas da Figura 1. Por exemplo, no nível de realidade Habitual, nossa noção de tempo e espaço não possibilita mudarmos instantaneamente de lugar ou tempo; já no nível de Realidade Ficcional, nós vivemos uma experiência inusitada de tempo e espaço. E o que possibilita esta experiência? O nível de Realidade Eletrônico, um nível de realidade mais imanente, da técnica, que permite aos *gamedesigners* construir estes mundos.

Mas, e o sagrado, como ele aparece nesta relação? O que une e dinamiza os níveis de Realidade e de percepção é justamente um fluxo de informação e de consciência que passa por todos os níveis numa direção de trans-ascendência ou trans-imanência até fazer um looping numa zona de transparência absoluta, aonde nosso conhecimento científico não chega, o campo do mistério, do Absoluto, como mostra as setas da Figura 1. E justamente quando os fluxos de informação do jogo encontram os fluxos de consciência do jogador é que acontece aquele despertar do sagrado, mobilizado por uma imagem arquetípica. Este ponto, que chamei de ponto de Modulação, é o terceiro incluído na relação, que abre para uma transcendência.

O estudo é uma tentativa de interpretação de como o sagrado aparece na relação *gamedesigner-game-jogador*. A minha experiência como jogador/pesquisador demonstrou que somente tenho acesso ao sagrado quando há uma correspondência entre os fluxos de informação oriundos do *design* do *game* com os fluxos de consciência de minha percepção no ponto X da modulação, que cria as condições de possibilidade que propiciam a ambiência ideal para despertar os arquétipos do sagrado. Minha experiência demonstrou que este fenômeno se manifesta, a um só tempo, como imagem e emoção.

### **Gametrnografia do sagrado nos jogos digitais**

Esta abertura para uma transcendência foi o que experimentei no trabalho gametrnográfico desempenhando o papel de jogador/pesquisador na relação com o jogo. Uma sensação de transição para outro nível de realidade, o nível de realidade Ficcional, onde me senti dentro do mundo do jogo, vivenciando as experiências



daquele universo digital. E o que possibilitou esta experiência foram os estímulos audiovisuais gerados pela eletrônica e trabalhados pelos *gamedesigners* do jogo no nível de realidade Eletrônico para me sensibilizar no nível de Percepção Sensitivo e elevar minha consciência para o nível de Percepção Imaginário. Esta mobilização dos sentidos e imersão no imaginário foi a condição de possibilidade para o despertar de energias arquetípicas associadas com as imagens simbólicas presentes no design do jogo.

Da mesma forma que na etnografia o pesquisador desenvolve sua investigação etnográfica imerso por um significativo período de tempo no grupo social objeto de sua pesquisa, método conhecido na tradição mais original da antropologia como trabalho de campo através da observação participante (MALINOWSKI, 1976), na gametnografia é imprescindível que o pesquisador desenvolva o seu trabalho imerso por horas e horas no jogo. Esta metodologia se situa, portanto, no âmbito da análise formal, na perspectiva centrada nos elementos internos do jogo, a perspectiva *ingame* (LANKOVSKY; BJÖRK, 2015, p. 25-36) que denominei "gametnografia". Esta imersão somente foi possível porque joguei o videogame várias vezes como jogador/pesquisador, totalizando 148 horas de inserção no *game*, vivenciei por mim mesmo a experiência do jogo, desbravei o mundo do jogo (*gameworld*), interagi com os personagens (NPC - *non player character*) encontrados pelo caminho, e experimentei as mais diversas linhas de diálogo e possíveis desfechos do jogo.

De forma bem resumida, por causa do limite desta comunicação, apresento uma breve sinopse do enredo do game pesquisado: o jogo Dragon Age: Origins. Todo o jogo se passa no continente de Thedas, mais precisamente no reino de Ferelden, que está sendo ameaçado pela Prole das Trevas (*Darkspawn*). O Chantre é um culto religioso deste mundo que prega o Cântico da Luz, baseado nos ensinamentos da profetisa Andraste, para converter todas as raças à fé no Criador.

Na Era Antiga, nasceu uma mulher chamada Andraste. O seu marido era forçado a trabalhar como escravo, mas sempre que podia, fugia para visitar a sua amada. Segundo a lenda, o Criador havia dito a Andraste que a cada visita do seu amado ela deveria derramar apenas uma gota de lágrimas em um frasco. Depois de

trinta noites, o vaso já estava cheio e o Criador apareceu para ela pela primeira vez e ela assumiu a responsabilidade de guiar as pessoas para retornarem ao seu Criador. Mais tarde, Andraste foi executada em uma fogueira. O Criador chorou por Sua Amada e se afastou mais uma vez da criação, levando apenas Andraste com ele. E Nossa Senhora senta-se quieta a seu lado, onde ainda O exorta a ter piedade dos seus filhos.

Meu *avatar* no jogo foi um mago elfo dotado de um poder considerado perigoso pela maioria. Diante da ameaça iminente de mais uma podridão, fui convocado para a ordem dos Guardiões Cinzentos, cavaleiros que combatem a Prole das Trevas, e recrutei uma equipe de personagens que me ajudou a libertar o mundo da Prole das Trevas liderada por um Arquidemônio em forma de dragão.

Encontrei vários componentes do sagrado nos operadores audiovisuais do jogo, tais como cenários que exalam uma atmosfera sacra, arquitetura religiosa com santuários fantásticos e templos imponentes, personagens religiosos e outras situações vivenciadas dentro do *game*. Em todos os templos da Capela encontrei um braseiro aceso com uma chama eterna em memória de Andraste. É um símbolo de pureza, a exemplo da profetisa que foi martirizada e purificada pelo fogo. Velas acesas também são uma constante no interior escuro dos templos. É comum encontrarmos em vários ambientes do jogo estátuas de Andraste segurando uma chama nas mãos em pose de oferta e outras representações da profetisa sempre associada às chamas. O fogo, portanto, é um símbolo recorrente no game que remete ao sagrado. Para os mitólogos e estudiosos da psicologia analítica, o fogo desempenha um papel fundamental nas culturas e religiões como arquétipo da transformação (JUNG, 2002). Esse processo de sacralização do fogo se desenvolveu gradativamente na mitologia e história das religiões até constituir a imagem do herói solar (CAMPBELL, 1992, p. 244).

O braseiro aceso com a chama eterna no interior escuro dos templos de Dragon Age remete o jogador a essa atmosfera espiritual, mas também à imagem arquetípica do útero materno, o grande vaso do corpo feminino, o ventre como nível mais profundo, caverna e útero da terra, mundo inferior. Mas, como toda energia arquetípica, apresenta também os traços da Mãe Terrível, associada com as imagens

do inferno, túmulo e caverna. Deusa da vida e da morte, ao mesmo tempo. Imagem também evocada pelo fogo sacrificial do altar.

Luz - fogo - chama - sol compõe um arco complexo de relações simbólicas que justifica a recorrência da imagem arquetípica do fogo no universo religioso de Dragon Age. Não é por acaso que o texto sagrado da Capela é chamado de o Cântico da Luz, que o símbolo da religião seja um disco solar, sua profetisa seja purificada pelo fogo, sua imagem seja frequentemente associada à chama, e que o principal inimigo a ser enfrentado, os arquidemônios, sejam dragões que cospem fogo. O sagrado feminino é recorrente em personagens femininas centrais que fazem parte da jornada do herói em Dragon Age: Origins. A hierarquia matriarcal da religião da Capela tem como soberana uma espécie de papisa, o seu clero é dominado pelas mulheres, e, como já mencionei, a religião é fundada na simbologia e mito da profetisa Andraste. Estes elementos apontam também para as funções mediadoras do sagrado relacionadas com os arquétipos junguianos da Grande Mãe e da Core Donzela (CAMPBELL, 2018; HOPCKE, 2012; JUNG, 2002; NEUMANN, 1999).

## **Conclusão**

O estudo dos componentes do sagrado no *game* demonstrou que eles despertam energias arquetípicas que tem implicações para a educação. A relação entre o sagrado e os jogos digitais se apresenta como oportunidade e desafio frente a uma geração de estudantes que já nasceu imersa nos mundos digitais dos *games*, mais ainda com a nova realidade que se desenha para o período pós-pandemia da Covid-19. A constatação acerca do status de realidade do espaço digital exige novas abordagens pedagógicas na educação.

Já existem metodologias ativas inspiradas nos *games*, como a gamificação da educação, que resultam num maior engajamento do estudante no processo de ensino-aprendizagem. A educomunicação também aponta caminhos na direção da criação de ecossistemas educacionais que propiciem o protagonismo do estudante no processo de produção de um conhecimento que tenha incidência cultural e social no seu meio (PACHECO, L. et al, 2017, p. 18). Faz-se imprescindível

ajudar os estudantes a desenvolverem as competências necessárias para discernir as formas de sagrado tradicionais que aparecem sob nova roupagem nos jogos digitais e as novas formas de espiritualidade suscitadas nos videogames.

## Referências

CAMPBELL, Joseph. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2018.

CAMPBELL, Joseph. **Máscaras de Deus**: mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LANKOSKI, Petri; BJÖRK, Staffan. **Game research methods**. ETC Press, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe**: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 1999.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

PACHECO, Luis Carlos de Lima et al. **Articulación de la Educomunicación en el desarrollo integral y solidário de la niñez y La adolescencia latino-americana y caribeña**. Medellín: Pregón S.A.S, 2017.

## Games

**Dragon Age 1, 2 e 3** (PC, PS4, Xbox 360). BioWare. Electronic Arts, 2009 - 2014.

## 83. OS MOSAICOS DA TORCIDA DO FORTALEZA E A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA NA ARENA CASTELÃO

FORTALEZA'S FANS MOSAICS AND RELIGIOUS MANIFESTATION AT ARENA  
CASTELÃO

Orlando Caldeira de Farias Junior<sup>1</sup>

GT 09 - Cultura visual e religião

### Resumo

Esse artigo visa exibir as manifestações religiosas cristãs durante dois jogos importantes da história do Fortaleza Esporte Clube: após a ascensão da Série C para a Série B e posteriormente, da Série B para a Série A do Campeonato Brasileiro de Futebol. Nos jogos subsequentes aos acessos, nas arquibancadas da Arena Castelão foram exibidos mosaicos com manifestações religiosas cristãs, onde acerca delas, trabalharei com a hipótese de territorialização desses espaços por meio desse manifesto religioso. Para esse debate, farei uso de uma subárea da Ciência da Religião, a Geografia da Religião, onde dialogando com o conceito espacial da sociedade de Pierre Bourdieu, analisarei a espacialidade do estádio, no qual verificarei também, os reflexos fora da Arena Castelão desse território construído, como por exemplo, a camisa *centenarium*, desenvolvida para homenagear o clube em seu centenário no ano de 2018, que exibe no design a espada cruz de São Tiago, mesmo símbolo religioso localizado do círculo concêntrico do município de Fortaleza. Um dos referenciais teóricos que usarei serão a paisagem religiosa e a paisagem sonora, conceitos da Geografia que dialogarei nesse estudo espacial por meio dessa expressão religiosa. Após a análise geográfica da exibição dos mosaicos no estádio nesses momentos importantes da história do clube, identifiquei que o Fortaleza Esporte Clube tem, por meio de sua trajetória nesse novo século, grande ligação com a religiosidade cristã. Portanto, analisei que a exibição dos mosaicos é a possibilidade de materialização desse enquadramento, como também, da constituição da materialidade da religião por meio de um território nas arquibancadas e fora dela.

Palavras-chave: Fortaleza. Mosaico. Castelão. Geografia.

### Abstract

This article aims to show the Christian religious manifestations during two important matches in the history of Fortaleza Esporte Clube: after the ascension from C Series to B Series and later, from B Series to A Series of the Brazilian Football Championship. In the subsequent games to the accesses, in the stands of Castelão Arena were exhibited mosaics with christian religious manifestations, where about them, I will work with the hypothesis of territorialization of these spaces through this religious

---

<sup>1</sup> PUC SP. Mestrando em Ciência da Religião pela PUC-SP. orlandocfjunior@yahoo.com.br

manifest. For this debate, I will make use of a subarea of the Science of Religion, the Geography of Religion, where dialoguing with the spatial concept of society of Pierre Bourdieu, I will analyze the spatiality of the stadium, in which I will also verify, the reflections outside the Arena Castelão of this constructed territory, as for example, the shirt centenary, developed to honor the club in its centenary in the year 2018, which displays in the design the sword cross of St. James, the same religious symbol located in the concentric circle of the city of Fortaleza. One of the theoretical references that I will use will be the religious landscape and the sound landscape, concepts of Geography that I will dialogue in this spatial study through this religious expression. After the geographic analysis of the mosaics exhibition in the stadium in those important moments of the club's history, I identified that Fortaleza Esporte Clube has, through its trajectory in this new century, a great connection with christian religiosity. Therefore, I analyzed that the display of mosaics is the possibility of materialization of this framework, as well as the constitution of the materiality of religion through a territory in the stands and outside it.

Keywords: Fortaleza. Mosaic. Castelão. Geography.

*Se todas as batalhas dos homens  
se dessem apenas nos campos de futebol,  
quão belas seriam as guerras.*

Augusto Branco

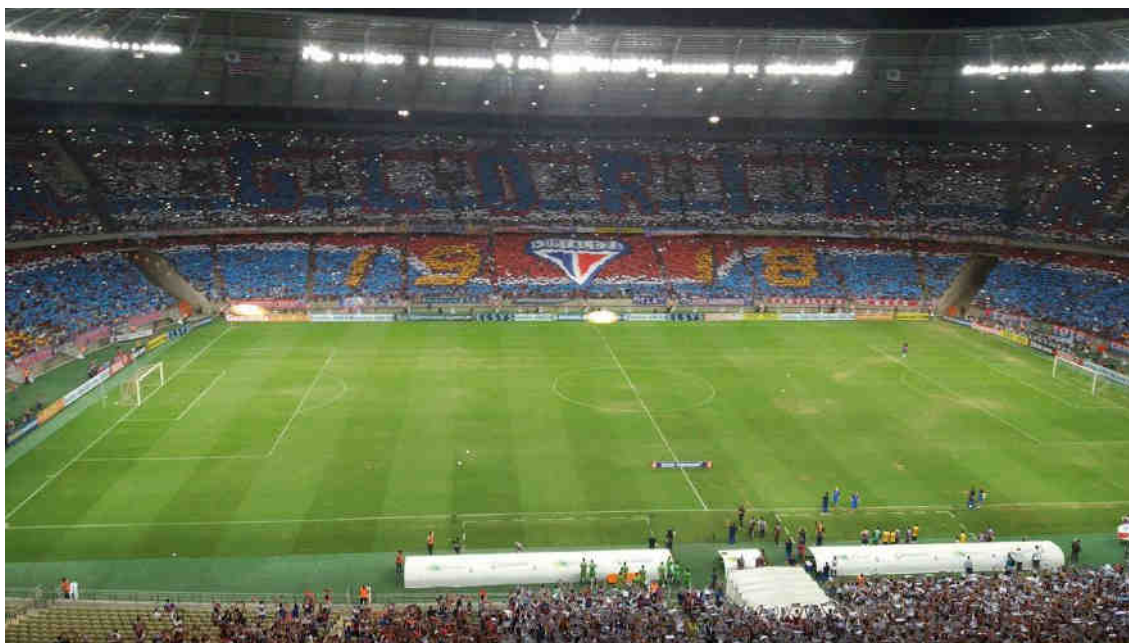
### **Acessos e Mosaicos**

O Fortaleza Esporte Clube é uma agremiação de futebol fundada em 1918 na capital cearense. Sua coloração tricolor está ligada as origens francesas do clube, que carrega as cores da bandeira do país europeu: azul, branco e vermelho. Também é conhecido como Leão do Pici, onde Leão é referência ao mascote do clube e Pici, nome do bairro de sua fundação.

Em um dos momentos mais tensos de sua história, o clube ficou na Série C do Campeonato Brasileiro por 9 anos. Rebaixado em 2009 para essa divisão, somente teve ascensão em 2017. Na primeira de duas partidas para definir o campeão da Série C no ano do acesso, já então classificado para a Série B de 2018, o Fortaleza fez uma partida com uma performance que exibiu durante boa parte da competição: irregular, onde acabou sendo derrotado pelo placar de 2 a 1 para o CSA (Centro Sportivo Alagoano). Na segunda partida, em Maceió, o jogo acabou 0 a 0, onde o placar agregado de 2 a 1 deu o título aos alagoanos. Mas algo chamou mais a atenção do que os gols da derrota do dia 14 de outubro de 2017: um mosaico gigante cobriu

grande parte do anel superior das arquibancadas da Arena Castelão, a colorindo com a frase "Glória a Deus".

### Mosaico no primeiro jogo da final da Série C contra o CSA



Fonte: Diário do Nordeste.

A exibição do mosaico teve outro elemento que despertou curiosidade: o hino de São Francisco de Assis. A sonoridade que ecoou no estádio criou uma paisagem nunca vista antes no Castelão. Para Milton Santos (1926-2001), paisagem vai além da visão, são também cores, sons e odores, ou seja, tudo que nossa vista consegue abarcar (SANTOS, 1988, p. 61). Ao observar o som da paisagem, adentramos na questão de que "os sons constituem linguagens espaciais, um meio capaz de comunicar ideias ou sentimentos a partir de fontes sonoras" (DOZENA, 2019, p. 32), logo, "ao ouvir a música um indivíduo também ouve o território" (Ibidem). Podemos ver que a linguagem espacial exibida durante a partida trás elementos cristãos, permeando de religiosidade a conjuntura paisagística no estádio, que Marcos Torres chama de paisagem sonora religiosa (TORRES, 2012, p.11). Para o intelectual da Geografia, a paisagem sonora religiosa

envolve seus fiéis por meio dos diferentes elementos que a compõem, o que faz dela portadora de mensagens e significados que participam da identidade do espaço religioso e do ser religioso. Dentre as múltiplas sonoridades que os espaços religiosos comportam, tem-se os sons produzidos por instrumentos musicais e os sons produzidos pelos seres humanos, por meio das vozes ou do movimento do corpo (Ibidem).

No caso do recorte do objeto, as vozes citadas pelo autor viriam da canção ao santo católico entoada pelos expectadores da partida; já o movimento do corpo seriam os mosaicos. Sobre a questão territorial, dialogaremos sobre ela no próximo tópico.

O ano de 2018 foi um marco, pois o Fortaleza completou 100 anos de existência. Perder o título regional para o maior rival no ano de seu centenário e não participar de competições nacionais como a Copa do Brasil e Copa do Nordeste não desanimou sua torcida. O clube focou na Série B e fez uma campanha impecável, sendo campeão na 34ª de 38 rodadas, fazendo a festa tricolor. Na 37ª rodada, no dia 15 de novembro, um público de 57.2232 pagantes lotou o estádio para o último jogo na Série B em seus domínios. Diferentemente do jogo de 2017, o Fortaleza venceu com propriedade, goleando o Esporte Clube Juventude por 4 a 1 e, mais uma vez, a paisagem trouxe elementos cristãos:

### **Mosaico no jogo entre Fortaleza a Juventude**



Fonte: O Povo

---

<sup>2</sup> <https://conteudo.cbf.com.br/sumulas/2018/242363b.pdf>. Acesso em: 20. out. 2021.



Desta vez, o mosaico trouxe uma alusão ao primeiro versículo do Salmo 46 da bíblia cristã, que em algumas traduções protestantes, o vemos descrito como "Deus é o nosso refúgio e fortaleza". No capítulo seguinte, vamos debater uma possível territorialização na Arena Castelão de componentes cristianizados.

### **Paisagem Religiosa e Territorialização Cristã**

Os mosaicos reproduzidos na Arena Castelão nesses momentos cruciais da história do clube reproduzem um lugar para demarcação territorial de determinado grupo:

O lugar é conceituado na dimensão da experiência, perpassando as escalas individual e coletiva, nas suas diversas esferas, e consubstanciando também as escalas espaciais de ocorrência dos fenômenos físicos, sociais e identitários. O lugar é, portanto, centro da afetividade e da razão sensível, constituindo-se no foco da experiência humana. No entanto, o lugar também possui uma dimensão coletiva, que diz respeito às relações históricas que a comunidade estabelece e demarca no espaço (HOGAN, MARANDOLA JÚNIOR, 2009, p.167).

A demarcação espacial do lugar, categoria da Geografia ligada a identidade e laços afetivos, é onde vemos a materialização religiosa por meio dos mosaicos nas arquibancadas da Arena Castelão. Essa demarcação territorial, contudo, não é permanente, e sim, temporária:

Territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica (SOUZA, 2008, p. 81).

Analisando o conceito de território temporário de Marcelo Souza, é possível aferir que os territórios da torcida do Fortaleza são temporários e cíclicos, isto é, os mosaicos com mensagens cristãs são confeccionados somente nos jogos importantes e finais de campeonato para gozar acesso de divisão ou título. Contudo, tal manifestação da paisagem religiosa, conceito ligado a marcas pictóricas de

representações simbólicas que refletem significados religiosos (GIL FILHO, 2011, p.2), ganhou outro nuance: a camisa centenarium, uma homenagem aos 100 anos do clube. Essa camisa tem exibida a cruz-espada de São Tiago, que segundo os dirigentes, está ligado ao Fortim de São Tiago, marco zero da cidade de Fortaleza. A camisa foi lançada em dezembro de 2017, quando o clube já tinha alcançado acesso para a Série B nacional e tinha exibido seu primeiro mosaico.

### **Camisa do Fortaleza com a cruz-espada de São Tiago ao centro**



Fonte: <https://leao1918.com.br/>

O Fortaleza foi condecorado com a Medalha de Oro da Orden del Camino de Santiago, maior honraria dada pela associação, fundada por volta de 1400 e ligada ao Caminho de Santiago de Compostela, peregrinação que se iniciou no século IX após a descoberta do sepulcro de Tiago, um dos apóstolos de Cristo. Verificando a camisa e o paisagismo religioso no espaço pelos mosaicos, usaremos a colocação do sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002), que define o espaço como um

conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidades, de

vizinhança ou de distanciamento e, também, por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (BOURDIEU, 1996, p.18-19).

Segundo Bourdieu, essas posições distintas, coexistentes e de exterioridade mútua, seriam as manifestações religiosas da torcida em 2017 e 2018, que foram concomitantes com a camisa centenarium, cuja relação de ordem vem do "alto", com a maioria dos torcedores cristãos das arquibancadas, o canto do hino de São Francisco de Assis e a ligação direta do clube com a Igreja Católica através da camisa e do marco zero da capital cearense. Para Bourdieu, o espaço é social e reproduz diferenças (Ibidem, p.27) por um

conjunto de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes (BOURDIEU, 1989, p.136).

O que faz com que os agentes de transformação espacial sejam semelhantes, é o paisagismo religioso de forma sintética em uma totalidade estrutural (GIL FILHO, 2011, p. 13), caracterizando um território, pois o espaço preexiste ao território (COSTA; STÜRMER, 2017, p. 51), e o território é uma apropriação simbólica do espaço (Ibidem). Logo, vejo a possibilidade de configuração territorial nas arquibancadas da Arena Castelão por meio da paisagem sonora e religiosa, analisando esses conceitos da Geografia aplicados ao estudo da religião em diálogo com o espaço social de Bourdieu.

### **Considerações Finais**

Pretendo por meio desse artigo trazer uma forma de analisar o espaço religioso por meio de conceitos da Geografia ligados a paisagem e sonoridade, que no recorte do objeto, se materializaram nos mosaicos da torcida do Fortaleza durante as glórias do clube em momentos épicos para o futebol brasileiro.

Com a colaboração de Bourdieu, analisei o espaço como produção social, onde autores ligados diretamente a religiosidade cristã, materializam sua fé nas

arquibancadas e na camisa do clube, compondo uma territorialização religiosa na Arena Castelão e fora dela também.

Espero contribuir para que a Geografia da Religião analise o espaço religioso por essa perspectiva além templo, observando outros campos de manifestações, propondo debates por diferentes perspectivas no estado da arte.

## Referências

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Iomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papius, 1996.

COSTA, Benhur Pinós da; STÜRMER, Arthur Breno. *Território: Aproximações a um Conceito-Chave da Geografia*. Geografia, Ensino & Pesquisa, Vol. 21 (2017), n.3, p. 50-60.

DOZENA, Alessandro. *Os Sons Como Linguagens Espaciais*. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n. 45, p.31-42, 2019.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Geografia da Religião: Estudos da Paisagem Religiosa*. Disponível em: <http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simp.pdf>. Acesso em: 20. out.2021.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado, Fundamentos Teórico e Metodológico da Geografia*. Hucitec. São Paulo, 1988.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 77-116.

TORRES, Marcos Alberto. *A paisagem sonora religiosa*. Para Onde!?, UFRS, Volume 6, n.2, p. 1119, jul./dez. 2012.

## Consulta

Fortaleza Esporte Clube: <http://fortaleza1918.com.br>. Acesso em: 20. out.2021.  
Bíblia Sagrada Almeida Revista e Atualizada – 2º Edição 1993.

## 84. INTERFACES ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: FRANCISCO BRENNAND A PARTIR DA ICONOLOGIA DE PANOFSKY

### *INTERFACES BETWEEN SACRED AND PROFANO: FRANCISCO BRENNAND FROM PANOFSKY'S ICONOLOGY*

Rayane Marinho Leal<sup>1</sup>

Faustino dos Santos<sup>2</sup>

GT 09 - Cultura visual e religião

#### **Resumo**

O presente artigo tem como objetivo traçar uma discussão em torno do sagrado e do profano (ELIADE, 1992) encontrado a partir da leitura iconológica (PANOFSKY, 1986) das obras produzidas pelo artista plástico brasileiro, Francisco Brennand. Ao todo são mais de duas mil obras no universo das esculturas místicas; peças como: cabeças, aves, ovos gigantes, criaturas indefinidas, Adão e Eva, entre outras. Os elementos encontrados na Oficina Brennand, que é um museu de arte integrante da cena cultural do Recife, permeiam o campo da sexualidade, abarcando mais a esfera da reprodução que do erotismo. A Oficina apresenta uma atmosfera de local de oração ou câmara secreta (FRANKLIN, 2016) ambos dividindo o mesmo espaço. Nesse contexto, vamos selecionar como critério metodológico a escultura intitulada "ovo", presente no pátio do local, chamado de "O grande pátio do templo ao ovo primordial" (1979 a 1989), do qual abordaremos os seus significados enquanto forma de interação entre o artista e sua atmosfera ontológica de ser e estar no espaço e para além dele. O ovo integra a simbologia da mística relacionada ao paradigma do início da vida, e sua propagação a partir da reprodução, tornando o ser eterno. Compreendemos que sua reprodução inter-relaciona as interfaces do sagrado e do profano e nele as esferas do passado e do presente se integram em diferentes níveis de realidade, não abstendo-se completamente dos mecanismos utilizados pela humanidade arcaica no contexto da modernidade.

Palavras-chave: arte; sagrado e profano; iconografia.

#### **Abstract**

This article aims to discuss the sacred and profane (ELIADE, 1992) found in iconological readings (PANOFSKY, 1986) of the works produced by the Brazilian artist Francisco Brennand. In all, there are more than two thousand works in the universe of mystical sculptures; pieces such as: heads, birds, giant eggs, undefined creatures, Adam and Eve, among others. The elements found in the Brennand Workshop, which is an art museum that is part of Recife's cultural scene, permeate the field of sexuality, encompassing more the sphere of reproduction than eroticism. The Workshop

---

<sup>1</sup> UNICAP. Mestranda em Ciências da Religião, com Bolsa Capes. rayemarinho@gmail.com

<sup>2</sup> UNICAP. Mestre em Teologia. faustinosantos17@gmail.com

presents an atmosphere of a place of prayer or secret chamber (FRANKLIN, 2016) both sharing the same space. In this context, we select as methodological criterion the sculpture entitled "egg", present in the courtyard of the site, called "The great temple courtyard to the primordial egg, 1979 to 1989" of which we will approach its meanings beyond objective interpretations as dimensions and compositions, but also its meanings as a form of interaction between the artist and his ontological atmosphere of being and being in space and beyond. The egg integrates the mystical symbology related to the paradigm of the beginning of life, and its propagation from reproduction, making the being eternal. We understand that its reproduction interrelates the interfaces of the sacred and the profane, and in it the spheres of the past and the present are integrated at different levels of reality, not completely abstaining from the mechanisms used by the archaic human person in the context of modernity.

Keywords: art; sacred and profane; iconography

### **Conceito sagrado e profane**

Há uma famosa frase do filósofo Ludwig Wittgenstein da sua obra *Tractatus Logico-Philosophicus* que diz que "os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo". Não sem problematização podemos nos referir a essa afirmação do filósofo austríaco, mas se entendemos que envolvida no mundo humano há uma realidade supra-humana ou divina que de algum modo se mostra e que não se assemelha a nada no/do cosmos, como seria, pois, possível à pessoa humana, constitutiva de uma realidade profana, falar de experiências numinosas?

Mircea Eliade sobre essa inter-ação sagrado/profano nos diz que já que "o sagrado manifesta-se como uma realidade inteiramente diferente das realidades 'naturais'", a linguagem humana apresenta-se como incapaz de exprimi-lo, ou "exprime ingenuamente [...] mediante tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem" (ELIADE, 1992, p.12).

Neste sentido, "a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural" (ibidem,1992).

Nessa relação é possível notar que no sagrado, ou no modo como o ser humano o entende e o representa, há um princípio de irracionalidade que não tem referência no mundo profano. Mas afinal, o que é o sagrado e o que é o profano?

Sobre o sagrado, já demos vários adjetivos: realidade supra-humana ou divina, numinoso, mistério, etc. Dada a complexidade do conceito e a dificuldade na sua definição ontológica e até existencial, o sagrado pode ser entendido como oposição ao que é profano, que, no entanto, só se torna conhecido na medida em que se manifesta, se mostra ou se revela "como algo absolutamente diferente do profano". Tal manifestação é nomeada de diferentes modos e depende de quem o recebe: revelação, comunicação, desvelamento e outros nomes são atribuições dadas ao fenômeno que Eliade chama de hierofania, ou "algo de sagrado que se nos revela" (ibidem, 1992, p. 13). Além do mais, há uma variedade de hierofanias: da mais elementar à mais complexa ou suprema. A partir do momento que esse mistério de ordem diferente desse mundo se manifesta, ele "capacita" objetos e até pessoas da ordem natural que passam a ser dotados de revelação numinosa. Deste modo, tais objetos e pessoas passam a ser venerados, não pela sua natureza profana, mas porque remetem ao sagrado, embora sem deixar de ser cosmicamente a coisa, objeto ou pessoa em si.

Na árvore sagrada, na pedra sagrada, na pessoa sagrada não deixa de existir o elemento cósmico, no entanto, tais referências se diferenciam das demais pela sacralidade dela ou pela realidade sobrenatural que lhe alcançou. Mediante esse paradoxo, o autor nos diz que "toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica" (ibidem, 1992, p. 13).

Edward Schillebeeckx, teólogo dominicano belga, cunhou uma frase que se adequa bem nessa relação sagrado/profano, realidade supra-mundana/mundo: "*extra mundum nulla salus*" (fora do mundo não há salvação) (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 13). Certamente as razões que levaram o teólogo belga a falar sobre essa relação da salvação que o sagrado realiza no profano colocando o mundo como objeto incondicional para esse feito não é de ordem puramente simbólica, mas teológica. No entanto, tal afirmação nos faz refletir que seria impossível falar do *ganz andere* dissociando-o das realidades profanas. Ou seja, o que os cristãos chamam de Deus e o que outras religiões ou pessoas nomeiam de diferentes modos, precisa do mundo para existir, pois não existe outra realidade onde o mistério possa se manifestar senão no mundo que é ao mesmo tempo ambíguo e necessário.

Quando tentamos descrever o que é o sagrado, em grande medida já dizemos

o que é o profano. Nesse caso, o profano é o que o sagrado é oposto, no entanto é a realidade privilegiada da manifestação sagrada. É nele que estão dadas as impressões do sagrado e que, portanto, lhe comunica e referenda. Sagrado e profano são, portanto, “modalidades de experiência” ou “modalidades de ser no mundo” (ELIADE, 1992, p. 13).

O profano, enquanto dotado do mistério sagrado, é o meio por meio do qual a pessoa religiosa participa da realidade e do poder misterioso. Gestos, objetos, pinturas, esculturas, símbolos, espaços, podem ser sacramentos ou sinais de comunhão com o sagrado. Havemos de considerar, com Eliade, que essa realidade é, sobretudo marcante para o sujeito arcaico e pré-moderno (*homo religiosus*), uma vez que a modernidade, em grande medida, dessacralizou o cosmos e cunhou para si uma existência profana.

Embora estejamos vivendo no tempo do sujeito que Eliade chama de não-religioso e distamos das experiências daqueles das sociedades arcaicas, há estruturas, símbolos e atitudes que salvaguardam, conscientes ou não, marcas da sacralidade, é o caso que vamos discorrer a seguir.

### **Francisco Brennand e as interfaces entre o sagrado e o profano por uma leitura iconológica**

As estruturas e símbolos com marcas de sacralidade, ou assim entendidas, podem ser encontradas nas obras do artista plástico Francisco Brennand (1927-2019). Ele montou no quintal do bairro da Várzea, localizado na cidade do Recife, um conjunto arquitetônico e deu o seu próprio nome, acrescentando apenas a função de existir, chamou-o de Oficina Francisco Brennand.

Fundada em 1971, o espaço preserva além da mata atlântica, que a cerca, o elemento místico que está presente nos “entres” da oração, da prece, da respiração, e do existir, o silêncio. Na frase estampada em um dos muros, um convite para ser e estar no lugar, o artista clama por um desejo: “Não interrompam este silêncio! Não interrompam esse sonho!”.

Por ter aspectos que desconectam do cotidiano caótico, o espaço também é chamado de “fábrica dos sonhos”. Nele, a presença dos quatro elementos estão por



toda parte, na terra em formato de barro, que dá feição às peças, na água presente na cascata, no fogo que endurece e modela o barro, e no ar que corre entre as cabeças dos abutres coladas aos corpos dos pássaros Rocca, por suas vez presos ao topo do muro.

Das mais de duas mil peças produzidas dentro da oficina existe um local que destacamos, "O grande pátio do templo ao ovo primordial", nele, o próprio Brennand faz alusões das presenças do simbolismo sagrado, no

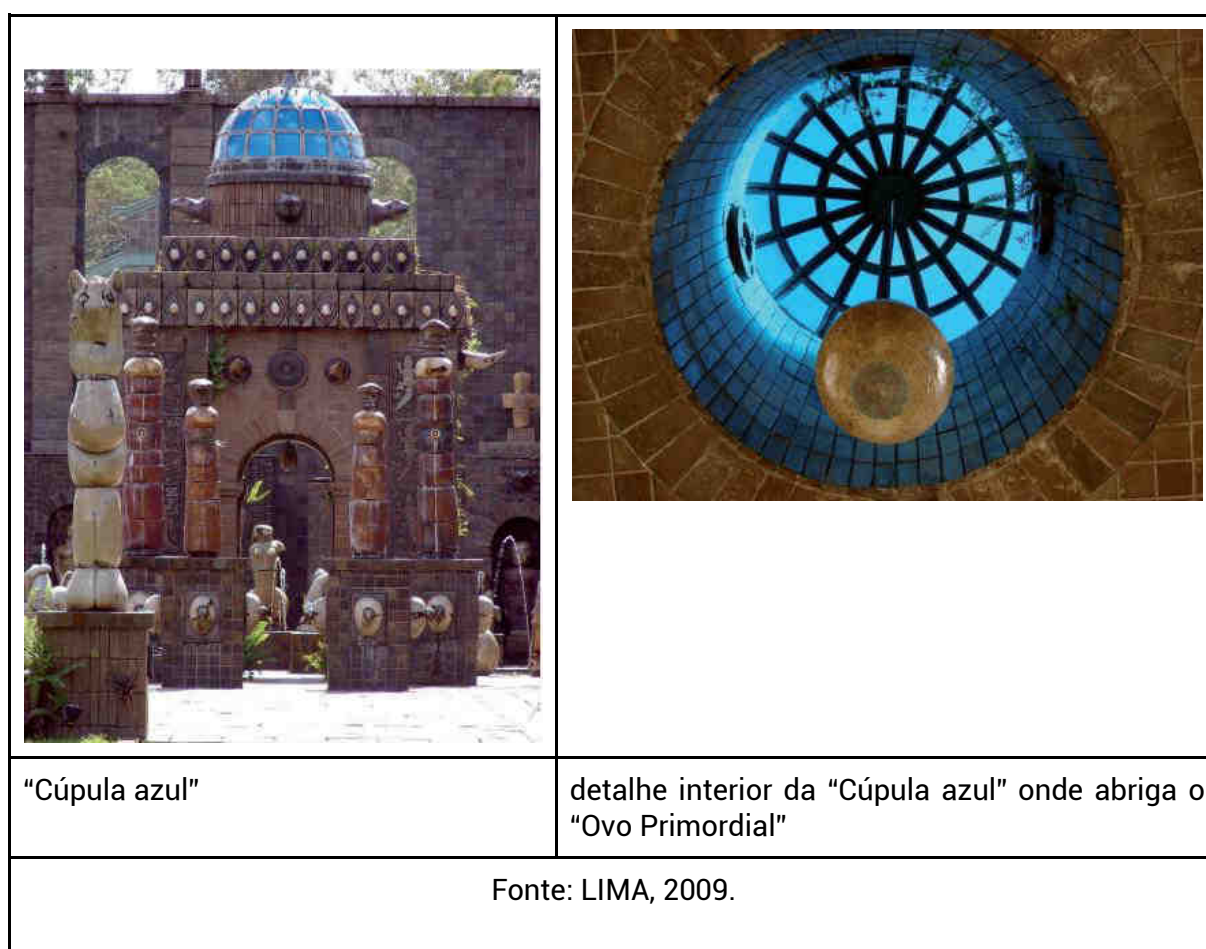
Pátio da Oficina, a presença do Cristianismo deve ser apenas insinuada diante da forte atmosfera evidentemente arcaica e pagã. Na água, Vênus e os peixes. No pátio todos os deuses antigos. No pórtico (em forma de mural em relevo) São Sebastião flechado por folhas, ainda com reminiscências arcaicas. Nos dois umbrais, propositadamente, Cosme e Damião velam pela nova Fé. Como diz Hocke, 'neste tipo de criação o instinto autístico parece desenfreado, mas o instinto de comunicação, este é bem freado. E este freio leva ao silêncio e à dissimulação e ainda à transcrição hieroglífica de um amor antinaturalista e imaginário (BRENNAND,1978, p. 36).

A partir desses elementos que compõem o espaço do museu, vamos elencar apenas uma peça, o "ovo primordial", e dela nos deteremos a fazer uma leitura iconológica (PANOFSKY, 1986). Escolhemos esse método de interpretação porque provém muito mais da construção narrativa de uma síntese do que de uma análise. Para leitura, Panofsky desenvolveu um quadro sinóptico dividido em três níveis de interpretação; que quando aplicado pode analisar qualquer obra de arte situada em qualquer período. Embora tenha descrito cada enquadramento de leitura, precisamos enfatizar a observação quanto a percepção das categorias,

Devemos ter em mente que essas categorias nitidamente diferenciadas, que no quadro sinóptico parece indicar três esferas independentes de significado, na realidade se referem a aspectos de um mesmo fenômeno, ou seja, à obra de arte como um todo. Assim sendo, no trabalho real, os métodos de abordagem que aqui aparecem como três operações de pesquisa irrelacionadas entre si, fundem-se num mesmo processo orgânico e indivisível (PANOFSKY apud MOLINA, 2010, p. 34).

Desse modo, observamos por meio da leitura intrínseca, iconológica

(PANOFSKY, 1986), que o “ovo primordial” “representa a vida e é guardado pelos vários Pássaros Rocca, que o protegem” (LIMA, 2009). A peça pode ser compreendida como símbolo da eternidade, por significar um início e um fim presente no paradigma da vida. Por meio dele, a reprodução torna-se algo tangível da imortalidade, pois no ato de reprodução não se finda em um ser humano ou uma espécie, mas se perpetua. O ovo não apresenta apenas um formato ancorado no real, mas uma reconstrução, um objeto com potencial de significar para além do seu espaço físico, como podemos observar na figura a seguir;



A leitura de Beltrão (2017), que também o interpreta, se apresenta como “um símbolo universal de nascimento e criação. Esse símbolo está associado com a gênese do mundo por meio do “ovo cósmico”, ou seja, aquele que carrega o potencial da vida, a imagem do mundo e da perfeição” (BELTRÃO, 2017). Como podemos notar, existem variações de leituras que se unem a um único ponto, o mistério entre o

nascimento e a morte.

A percepção que tivemos ao longo deste breve ensaio foi que o espaço profano, mencionado por Eliade, pode trazer elementos do sagrado de tal forma que o ambiente envolto de mistério é propício para comunhão entre planos e elevam o ser humano a experiências, de certo modo, abandonadas pela modernidade. Esse fenômeno pode ser observado, de tal maneira, que as mesmas inquietações humanas permanecem presentes independente do contexto.

## Referências

BELTRÃO, Catherine. Ovos que não viram omeletes, 2017. Disponível em: <<http://artenarede.com.br/blog/index.php/ovos-que-nao-viram-omeletes/>>. Acesso em: 05/08/2021.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANKLIN, Andréa. **Oficina Brennand**: Espaço-tempo da arte, 2016. Disponível em: <<https://wsimag.com/pt/arte/20126-oficina-brennand>>. Acesso em: 04/08/2021.

LIMA, CC. **Francisco Brennand**: aspectos da construção de uma obra em escultura cerâmica [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 200 p. ISBN 978-85-7983-040-2. Available from SciELO Books. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/jvjh7/pdf/lima-9788579830402.pdf>>. Acesso em 05/08/2021.

SCHILLBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PANOFSKY, Erwin. **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, 2ª ed., 1986, p. 47-65. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/21300546-1-iconografia-e-iconologia-uma-introducao-ao-estudo-da-arte-da-renascenca.html>>. Acesso em: 05/08/2021.



## 85. CARTOGRAFIA RELIGIOSA COMO METODOLOGIA: USOS, DESUSOS E ABUSOS NA MÍDIA AUDIOVISUAL

*RELIGIOUS CARTOGRAPHY AS A METHODOLOGY: USES, DISUSES AND ABUSES IN  
AUDIOVISUAL MEDIA*

*Victor Sotero<sup>1</sup>*

*Rodrigo Follis<sup>2</sup>*

*Fábio Augusto Darius<sup>3</sup>*

GT 09 - Cultura visual e religião

### **Resumo**

O presente artigo busca reunir indicações teóricas sobre a cartografia social e desenvolver uma proposta metodológica que analise e compare o fazer social de religiosidades quanto ao uso, desusos e abusos da mídia audiovisual dentro de grupos religiosos. Para tanto, três grupos representativos da matriz religiosa brasileira foram selecionados, o Metodismo, o Espiritismo e o Adventismo. Não é nosso interesse sistematizar o método cartográfico em si, mas discutir se ele teria o escopo metodológico suficiente para investigar as interconexões editoriais entre o Adventismo, o Metodismo e o Espiritismo. Também não é nossa intenção validar (nem mesmo discutir) as opiniões a serem encontradas em tais periódicos. Afinal, o que queremos é apenas traçar as relações sobre a mídia audiovisual, independente dos posicionamentos a favor ou contrário ao seu uso dentro de cada um desses contextos religiosos. Assim, podemos resumir o objetivo deste artigo através da seguinte questão: seria possível fazer uma cartografia social entre grupos religiosos acerca de suas percepções quanto ao uso das mídias audiovisuais?

Palavras-chave: Cartografia. Mídia e Religião. Uso da Mídia. Grupos Religiosos.

### **Abstract**

This article seeks to gather theoretical indications about social cartography and develop a methodological proposal that analyzes and compares the social practice of religiosities regarding the use, disuse and abuse of audiovisual media within religious groups. For this purpose, three representative groups of the Brazilian religious matrix were selected, Methodism, Spiritism and Adventism. It is not our interest to systematize the cartographic method itself, but to discuss whether it would have sufficient methodological scope to investigate the editorial interconnections between Adventism, Methodism and Spiritism. Nor is it our intention to validate (or even discuss) the opinions to be found in such journals. After all, what we want is just to trace the relationships about the audiovisual media, regardless of the positions in

---

<sup>1</sup> Graduando em Teologia e Jornalismo. victor.sotero@hotmail.com

<sup>2</sup> UNASP. Doutor em Ciências da Religião pela UMESP. rodrigo.follis@unasp.edu.br

<sup>3</sup> UNASP. Doutor em Teologia pela EST. fabio.darius@unasp.edu.br

favor or against its use within each of these religious contexts. Thus, we can summarize the objective of this article through the following question: would it be possible to make a social cartography among religious groups about their perceptions regarding the use of audiovisual media?

Keywords: Cartography. Media and Religion. Use of Media. Religious Groups.

## Introdução

Em trabalho anterior (FOLLIS; SOTERO, 2018) iniciou-se uma pesquisa quanto ao consumo e produção de mídias audiovisuais no adventismo brasileiro. Isso se deu a partir de abordagens da *Revista Adventista* – periódico oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). Frente a tais resultados encontrados queremos agora analisar se essa realidade de um grupo religioso pode ser expandida e comparada com outros grupos. Para tanto, se objetiva, de modo específico: (1) reunir indicações teóricas que sirvam de suporte para a proposta metodológica defendida nesta pesquisa; (2) analisar em linhas curtas os resultados obtidos em pesquisa anterior; (3) traçar uma proposta metodológica para comparar, em trabalhos futuros, os resultados sobre o Adventismo com outros dois grupos religiosos: o Metodismo e o Espiritismo. A ideia é trabalhar a metodologia aqui elencada para unificar esses grupos. A escolha dessas três religiosidades se deu por elas terem fortes representatividades em seus respectivos periódicos, a saber: a *Revista Adventista*, o *Expositor Cristão* e o *Jornal Momento Espírita*. Além disso, juntas, elas ajudariam a mostrar os aparentes enfrentamentos e cruzamentos sociais ao longo da história recente do Brasil (cada uma dessas religiões tem forte representação dentro da matriz religiosa brasileira, segundo Brandão, 2004).

Temos, como pano de fundo, a hipótese de que diferente da cartografia tradicional, ao usarmos o sistema cartográfico para as ciências humanas e sociais, é preciso pensar em mais do que um mero mapeamento físico. Trata-se de “movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamento entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade” (FILHO; TETI, 2013, p. 47). Em outras palavras, a cartografia social tem por objetivo fazer um diagrama de relações, destacando possíveis enfrentamentos e cruzamentos. O que possivelmente a

tornaria útil como instrumento metodológico a ser elencado em trabalhos futuros sobre religião e o audiovisual.

Vale ressaltar que não é nosso interesse sistematizar o método cartográfico em si, mas discutir se ele teria o escopo metodológico suficiente para investigar as interconexões editoriais entre o Adventismo, o Metodismo e o Espiritismo. Também não é nossa intenção validar nenhuma das opiniões a serem encontradas em tais periódicos, seja nesse artigo ou na pesquisa futura. Afinal, o que queremos é apenas traçar as relações sobre a mídia audiovisual, independente dos posicionamentos a favor ou contrário ao seu uso dentro de cada um desses contextos religiosos. Assim, podemos resumir o objetivo deste artigo através da seguinte questão: *seria possível fazer uma cartografia social entre grupos religiosos acerca de suas percepções quanto ao uso das mídias audiovisuais?*

### **Cartografia entre grupos religiosos: uma proposta de estudo da relação as mídias audiovisuais e as religiosidades brasileiras**

Vale lembrar que existem tantas cartografias quanto campos a serem cartografados, o que nos coloca em posição de necessidade de uma proposição bem contextualizada do que se buscará fazer com o método. O estudo e o exercício do método chegaram ao Brasil no final do século passado, com trabalhos como o de Rolnik (1986; 1989). Fonseca e Kirst (2003), Veiga Neto e Souza Filho (2008) e Kastrup e Escóssia (2009), todavia, chegaram posteriormente dando visibilidade às diversas facetas do método cartográfico e dialogando com a produção coletiva mundial.

A cartografia tradicional se encontra diretamente com o conhecimento preciso, um mapeamento com bases fortes em estatísticas, matemáticas e instrumentos sólidos. Fonseca e Kirst (2003, p. 92) dialogam sobre o conceito do referencial metodológico:

O termo "cartografia" utiliza especificidades da geografia para criar relações de diferença entre "territórios" e dar conta de um "espaço". Assim, "Cartografia" é um termo que faz referência à ideia de "mapa", contrapondo à topologia quantitativa, que caracteriza o terreno de forma estática e extensa, uma outra de cunho dinâmico, que procura capturar intensidades, ou seja, disponível ao registro do acompanhamento das transformações

decorridas no terreno percorrido e à implicação do sujeito percebido no mundo cartografado.

Entretanto, a cartografia social, aqui em questão, cria laços além de um mapeamento físico, com proposições de regras e procedimentos protocolares. Ela busca fazer um acompanhamento crítico, apontando rupturas e resistências nas composições dispostas (FILHO; TETI, 2013). Deleuze (2005), pesquisador das teorias da cartografia para as ciências humanas e sociais, explica que ela seria tal como um processo de análise e de desemaranhamento das linhas de um dispositivo<sup>4</sup> – ou seja, de um objeto de estudo. Tal autor argumenta que:

Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de 'trabalho de terreno'. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal (DELEUZE, 2005, p. 1).

Com o objetivo de trazer características preliminares dessa "ciência dos mapas", essa última afirmação desenvolve algo pontual: o cartógrafo deve se apropriar e se equipar de todos os preceitos encontrados no caminho de seus estudos. Não deve limitar-se às bagagens, mapas e ideias preconcebidas, mas sim, estar aberto, percorrer e atravessar os trajetos de todas as direções (DELEUZE, 2005; ROLNIK, 1989).

"A cartografia coloca-se no desafio de conduzir a heterotopias: outros espaços, novas paisagens [...], novos modos de relação. [...] A estratégia cartográfica permite escapar ao decalque, à cópia, à reprodução e à repetição de si mesmo", aponta Filho e Teti (2013, p. 57). Por isso, neste trabalho defendemos que através desse método podemos encontrar, de forma eficiente e sofisticada, propostas de estudo e análise da relação entre as religiosidades e as mídias audiovisuais. E assim propomos a cartografia como um caminho prático e concreto de análise de discursos em periódicos jornalísticos, tais como os do *corpus* já citados neste artigo.

---

<sup>4</sup> É maquinário carregado de conceitos e práticas políticas e identitárias. Em outras palavras, de conceito e modelo de práticas rotineiras de poder, que se servem como objeto de método, estratégia e resistência de governos e entidades.



A pesquisa realizada e resumida sobre a Revista Adventista, mencionada acima, é um exemplo tirado de um trabalho anterior (FOLLIS; SOTERO, 2018). E, através dela, associada com o que aqui argumentamos, aponta-se a proeminência de se construir um estudo em mídia e religião através da cartografia social. Assim, pensamos que esse processo metodológico pode ser utilizado na elaboração de uma análise comparativa entre grupos religiosos distintos. Para tanto, a seguir analisaremos, de modo breve, uma proposta de cartografia de comparação entre o Adventismo, o Metodismo e o Espiritismo.

A seleção das três religiosidades para participação dessa proposta metodológica passou, inicialmente, por apenas um critério: ter um periódico atuante e amplamente reconhecido por sua comunidade por, pelo menos, 10 anos. Encontramos, portanto, nos grupos Adventismo, Metodismo e Espiritismo os respectivos periódicos oficiais: *Revista Adventista*, *Expositor Cristão* e *Jornal Momento Espírita*.

Pesquisando eventos históricos, personagens pioneiros e locais históricos de cada um dos movimentos, constatamos que existem laços rígidos entre os grupos. O Metodismo, por exemplo, possuía uma proposta de ruptura religiosa e social quando nasceu que corresponde ao ocorrido com o Espiritismo e com o Adventismo. “O objetivo de Wesley [precursor do movimento metodista] se caracterizava por reformar e não formar uma nova Igreja. A pretensão do movimento era ter uma prática crítica dentro da Igreja Anglicana”, explica Antunes (2004, p. 33). Em outras palavras, era vontade do Metodismo reformar e renovar o movimento religioso que já fazia parte e não gerar rompimento completo. Algo parecido acontece com o Espiritismo e com o Adventismo (STOLL, 2002; FOLLIS, 2018). Assim como o Metodismo, essas religiosidades causaram rupturas dentro do fazer social no qual se encontravam (é curioso destacar que tanto o Espiritismo, com as irmãs Fox, quanto o Adventismo, com Ellen White, são movimentos com uma certa origem dentro do Metodismo).

Ainda estudando os três grupos selecionados por este escopo, percebemos que o Espiritismo e o Adventismo possuem algumas relações ao longo de seus tempos de pioneirismo – em sua maior parte, relações conflitantes. Os dois grupos surgiram, praticamente, no mesmo período (SCHWARZ; GREENLEAF, 2016; SCHERER,

2013), o que nos fez pensar em como os grupos se relacionavam entre si neste tempo. Encontramos alguns escritos de Ellen White, pioneira do Adventismo, onde ela diz ter recebido uma visão em que lhe foi mostrado que as “batidas misteriosas” (fazendo menção a rituais espíritas das irmãs Fox) eram provenientes de poderes demoníacos (TIMM, 2002). A relação não parece ter sido amigável e é interessante encontrar esse histórico de relação entre esses grupos. Essa tensão é apenas mais um indício do valor de um estudo cartográfico comparativo entre grupos, analisando as relações de poder e confluência como marcadores metodológicos de suas constituições sociais.

Agora, e os respectivos periódicos? Estariam eles aptos para participarem de uma cartografia de comparação? Como já mencionado acima, a *Revista Adventista* possui forte atuação no Adventismo. O periódico é publicado ininterruptamente desde 1906 e é o informativo oficial da instituição sobre os últimos acontecimentos no grupo no Brasil e no mundo, como também, as últimas reflexões, estudos e decisões oficiais da IASD. O *Expositor Cristão* também está no ar há mais de 100 anos. Tendo sido fundado em 1886 com o objetivo missionário de levar esperança aos cristãos e, em especial, a comunidade metodista. Já o *Jornal Momento Espírita*, por outro lado, circula desde 2007, mas com forte apelo na comunidade. Ele é um periódico oficial do Centro Espírita Amor e Caridade e busca compartilhar, desde suas primeiras tiragens, as ações realizadas pelo movimento e divulgar artigos e materiais sobre os diversos temas atuais pela ótica da doutrina espírita.

### **Considerações finais**

A partir do que foi argumentado anteriormente, cremos ser possível fazer uma cartografia de comparação entre os movimentos religiosos aqui elencados. Assim, o mesmo que foi realizado dentro da *Revista Adventista* poderia ser feito entre os demais grupos e seus resultados poderiam facilmente ser comparados, pois eles têm fortes relações cartográficas entre si, ocupando semelhantes espaços de articulação social. E mesmo sendo grupos, rituais e dogmas diferentes, o Metodismo, Espiritismo e Adventismo têm muitas convergências. E isso pode ser notado já nos traços semelhantes no nascimento e desenvolvimento histórico dos grupos, por exemplo.

Encontra-se, também, aproximação e distanciamento em muitos pontos fundamentais, o que reforça as relações cartográficas. Ou seja, dá para compará-los e entender uma boa parte do fazer social religioso ao analisá-los cartograficamente.

Estudando esses três grupos e seus respectivos periódicos temos uma cartografia, um desenho de grande parte de um movimento evangélico brasileiro em relação a um tema específico (em nosso caso, os usos, desusos e abusos das mídias audiovisuais). Assim, trabalhos futuros podem surgir estudando o cenário representativo da sociedade na relação religiosidade brasileira e as mídias audiovisuais a partir de cartografias vindas desses grupos religiosos.

## Referências

ANTUNES, E. **Análise do discurso religioso**: marcas da pós-modernidade nas prédicas de uma Igreja metodista no ABC. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004.

BRANDÃO, C. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, p. 261-288, 2004.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FILHO, K; TETI, M. A cartografia como método para as ciências humanas sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-49, 2013.

FOLLIS, R. Turismo religioso, adventismo e lugares de memória. **Revista Horizonte**, v. 16, n. 49, p. 38-65, 2018.

FOLLIS, R; SOTERO, V. Produções cinematográficas e o adventismo: uma análise dos conflitos e aproximações a partir da Revista Adventista. **Comunicação & Informação**, v. 21, n. 3, p. 3-17, 2018.

FONSECA, T; KIRST, P. **Cartografia e devires: a construção do presente**. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

KASTRUP, V ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

NETO, V; FILHO, S. **Cartografias de Foucault**. Belo horizonte: Autêntica, 2008.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SCHERER, B. Ações Sociais do espiritismo: **A Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade, Santa Maria - RS (1932-1957)**. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013.

SCHWARZ, R. W; GREENLEAF, F. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016.

STOLL, S. Religião, ciência ou autoajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v.45, n.2, p.361-402. 2002.

TIMM, A. Seventh-day Adventist ecclesiology, 1844-2001: a brief historical overview. In: KLINGBEIL, G.; KLINGBEIL, M; NUÑES, M. (Eds.). **Pensar la iglesia hoy**: hacia una eclesiología adventista – estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002.

## 86. EIS QUE É CÍRIO OUTRA VEZ: O MEIO TELEVISIVO NO CONTEXTO DO CÍRIO DE NAZARÉ

*THEN, IT'S CÍRIO ONCE AGAIN: THE TELEVISION MEANS IN THE CONTEXT OF CIRIO  
DE NAZARÉ*

*Wanessa de Lima Grigolett<sup>1</sup>*

GT 9 - Cultura Visual e Religião

### **Resumo**

O Círio de Nazaré é considerado uma das maiores manifestações religiosas católicas do mundo, reunindo cerca de dois milhões de pessoas num único dia, para homenagear a Senhora de Nazaré. A procissão é marcada pelo traslado da imagem, que é levada em uma berlinda, que parte da Catedral da Sé e se direciona a Basílica Santuário. Porém, no ano de 2020, a tradicional procissão do Círio não ocorreu como de costume, devido às restrições impostas pela pandemia de covid-19. Assim sendo, foram utilizados os meios de comunicação, inclusive o televisivo, para levar aos devotos às imagens transmitidas do sobrevoo de helicóptero que foi utilizado para levar o ícone de devoção do Círio de Nazaré, sobre alguns pontos específicos da grande Belém, especialmente hospitais que estavam com capacidade máxima de atendimento com paciente de covid-19. O referido trabalho busca analisar esse fenômeno religioso que é repleto de simbologia ligada à fé, e que se adequa de acordo com as necessidades contemporâneas se utilizando de meios para alcançar os devotos que, por algum motivo, não possam comparecer ao evento presencialmente. Desse modo, buscaremos evidenciar se o meio televisivo possui caráter religioso, por meio da transmissão de eventos sacralizados, sendo esse um dos meios que levou o Círio para dentro da casa do devoto. Esta pesquisa está sendo construída de forma etnográfica respeitando as restrições causadas pela pandemia da Covid-19. Nestes moldes o referido trabalho é um desdobramento de uma pesquisa para a dissertação de mestrado no PPGCR/UEPA, sob orientação do Prof. Dr. Hélio Figueiredo da Serra Netto.

Palavras-chave: Círio de Nazaré. Manifestação religiosa. TV Nazaré.

### **Abstract**

The Círio de Nazaré is considered one of the largest Catholic religious manifestations in the world, bringing together nearly two million people in a single day to honor the Lady of Nazaré. The procession is marked by the transfer of the image, which is carried in a berlin, which departs from the Sé Cathedral and heads towards the Sanctuary Basilica. However, in 2020, the traditional procession of the Círio did not take place as usual, due to the restrictions imposed by the covid-19 pandemic. Therefore, the means of communication, including television, were used to bring the

---

<sup>1</sup> UEPA. Especialização em Docência da Educação Superior pela UNAMA-PA. wanessadlgrigoletto@gmail.com

devotees to images transmitted from the helicopter flight that was used to carry the icon of devotion of the Círio de Nazaré, over some specific points of the biggest city of Belém, especially hospitals that they were with maximum capacity to care for a covid-19 patient. This work seeks to analyze this religious phenomenon, which is full of symbology linked to faith, and which adapts itself according to contemporary needs, using means to reach devotees who, for some reason, cannot attend the event in person. Thus, we will seek to evidence whether the television medium has a religious character, through the transmission of sacred events, which is one of the means that took the Círio into the devotee's house. This research is being constructed in an ethnographic way respecting the restrictions caused by the Covid-19 pandemic. In these terms, the referred work is an offshoot of a research for a master's thesis at the PPGCR/UEPA, under the guidance of Prof. Dr. Hélio Figueiredo da Serra Netto. Keywords: Círio de Nazaré. Religious Manifestation. TV Nazaré.

## **Introdução**

O Círio de Nazaré é uma manifestação religiosa da Igreja Católica que ocorre em vários municípios do estado do Pará, porém, o mais conhecido popularmente é o que acontece em Belém sendo realizado, atualmente, no segundo domingo de outubro. Reunindo em torno de dois milhões de pessoas num só dia, para render homenagens a Virgem de Nazaré, em uma procissão que sai da Catedral da Sé e chega à Basílica de Nazaré.

Em 2020, o Círio de Nazaré não pode acontecer como de costume, devido o mundo todo estar acometido da pandemia do novo coronavírus, isso fez com que a tradicional procissão não fosse realizada a fim de não gerar aglomeração de pessoas e provocar uma grande contaminação desse vírus. Mas o Círio aconteceu de uma forma nova, a imagem da Virgem de Nazaré foi levada de helicóptero e sobrevoou vários lugares da cidade de Belém e Ananindeua. Seu voo foi transmitido pela TV Nazaré e assim o Círio aéreo chegou a casas dos devotos.

Este artigo contém duas partes que se complementam. A primeira parte faz uma discussão teórica sobre a origem do Círio de Nazaré trazendo autores como Carlos Roque, Mizar Klautal Bonna, Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida e na segunda parte trata das transmissões do Círio de Nazaré e sua ampla divulgação pelos meios televisivos que levam imagens da procissão aos devotos que não podem participar presencialmente.

## O fenômeno círio de nazaré

O Círio de Nazaré, embora seja uma manifestação religiosa da Igreja Católica, conta também com diferentes manifestações religiosas que não estão necessariamente ligadas ao catolicismo, mas à devoção Mariana que se estende a outras religiosidades. Sua composição ritualística surgiu em Portugal por volta do século XV, através da devoção Mariana. Seu festejo inicial, até 1789, era marcado pelas ladainhas e novenas que eram feitas no local onde a imagem foi achada. Em 1970, a Igreja Católica consente que sejam realizados festejos públicos em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré.

De acordo com o historiador Carlos Roque (1974), Círio é uma palavra que se origina no latim e que significa "grande vela", mas em Portugal e no Pará, é o nome dado para procissões ou romarias. Antigamente, essas procissões eram feitas durante a noite e com isso eram iluminadas pela luz das velas que os fiéis levavam o que remetia ao círio enquanto vela. Dentro da quadra nazarena tem uma procissão que ocorre no período noturno, esta procissão é a Trasladação, que é realizada no sábado que antecede o Círio, onde o ícone de devoção é levado para a Catedral, local de onde sai à procissão no domingo.

O primeiro Círio aconteceu 93 anos após Plácido<sup>1</sup> encontrar a imagem, numa tarde do dia 8 de setembro de 1793. A procissão foi organizada pelo capitão geral do Rio-Negro e do Grão Pará, Francisco de Souza Coutinho, como pagamento de uma graça alcançada por uma promessa feita pedindo pela restituição de sua saúde, assim essa procissão foi considerada como o primeiro Círio de Nossa Senhora de Nazaré (BONNA, 2001).

Após a oficialização do Círio pela Santa Sé, a Igreja Católica passou a assumir toda a ritualística da Festa, inclusive com a introdução de alguns símbolos sacros que são mantidos até hoje, como a Berlinda, o carro dos milagres, o barco dos anjos e a corda. (ALMEIDA, 2014).

O Círio de Nazaré é um acontecimento que envolve, direta ou indiretamente, toda a população paraense, estendendo sua influência para além dos limites do estado do Pará. Apesar da existência de Círios de Nazaré em outros municípios do Pará e mesmo em

outros estados do Brasil, nenhum deles possui a amplitude que o Círio de Nazaré alcança em Belém, configurando-o como um dos fenômenos religiosos mais importantes do Brasil. Assim, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, é muito mais do que um mero fenômeno religioso, podendo ser observado e compreendido sob diversos pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico, antropológico etc. (DOSSIÊ IPHAN I, CÍRIO DE NAZARÉ, p. 13).

Essa manifestação religiosa ganha cada vez mais amplitude, ultrapassando as fronteiras do país através dos meios de comunicação, que difundem as imagens das procissões aos devotos que acompanham os meios de comunicação, sendo acessado, inclusive, de outros países.

### **A transmissão do círio de Nazaré**

Segundo Alves (2002), desde os anos 1950, as rádios já faziam transmissões externas do Círio, ao vivo, sendo possível perceber que, mesmo a procissão ocorrendo em seu percurso original, aqueleromeiro, promesseiro e devoto da Santa que, por algum motivo não pôde vir à Belém, conseguiu acompanhar o rito sagrado no mesmo tempo daqueles que estavam presentes na procissão. Nesse sentido, o rádio conseguiu anular a distância geográfica, como também, aproximou presentes e ausentes unidos pelo sentimento de devoção e fé à Virgem de Nazaré.

As primeiras imagens feitas do Círio de Nazaré foram, por volta dos anos 50, imagens gravadas para documentários. A partir da década de 60, o Círio passou a ser transmitido em alguns canais de televisão, sendo televisionados alguns pontos da procissão. Na década de 70, além da transmissão ser em cores, a TV Liberal Belém passou a transmitir em tempo real a procissão do Círio, criando muito mais envolvimento entre os telespectadores. Já dos anos 80 para os anos 90 muitas romarias do complexo do Círio já estavam sendo transmitidas pelas TVs paraenses. A partir dos anos 2000 a TV Nazaré começa a fazer as transmissões de várias outras celebrações que acontecem dentro do período do Círio, destacando com exclusividade diversos momentos como a apresentação do manto, a descida da imagem original do Glória na basílica, Círio musical, encerramento da festa com a queima de fogos e o Recírio. No ano de 2018, com a parceria da prefeitura de Belém,



a trasladação ganhou sua transmissão na íntegra, não sendo mais como antes em que só eram exibidos flashes ao vivo da procissão, e sua cobertura completa era apenas pela Rádio Nazaré FM. (CÍRIO DE NAZARÉ, WIKIPÉDIA, 2021).

No ano de 2020, devido à pandemia da covid-19 que se espalhou pelo mundo inteiro, não foi possível ter o Círio em seu formato original, a imagem não pode sair em sua berlinda enfeitada de flores e caminhar pelas ruas de Belém. Medidas de segurança sanitárias foram impostas a sociedade como: o uso de máscaras ao sair de casa, distanciamento social, sendo recomendado de 1m a 1,5m de distância entre as pessoas, uso de álcool em gel 70º para higienizar as mãos e que isso deveria ser constante, não ter aglomeração de pessoas para evitar a proliferação do vírus da covid-19, vírus esse que estava levando tantas pessoas a falecerem por não se ter um tratamento específico e também pelo grande número de contaminados que superlotaram todos os hospitais e postos de saúde, dificultando o atendimento e aumentando os casos de óbitos em todo o país.

Diante disso, se tornou impossível manter qualquer procissão, então se pensou em levar a Imagem de Nossa Senhora de Nazaré àqueles mais necessitados, fazendo pequenas visitas a hospitais e no dia oficial do Círio, sobrevoar de helicóptero com a Imagem da Santa por alguns pontos da cidade e região metropolitana.

Dessa forma, a TV Nazaré fez a transmissão do voo feito com a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré por alguns pontos da cidade de Belém-Pa e Ananindeua-Pa, principalmente sobre os hospitais que estavam com grande atendimento de casos de covid-19, em cada hospital que acontecia o sobrevoou era jogado pétalas de rosas simbolizando bênçãos derramadas sobre aqueles que lá se encontravam.

Esse sobrevoou foi transmitido ao vivo pela TV Nazaré, acompanhando todo o percurso que foi feito até seu pouso à área do estacionamento da Basílica, onde a imagem peregrina foi introduzida na berlinda que já estava ornamentada com flores e, então a levaram para a Praça Santuário. Neste lugar foi feito um momento de bênção para as poucas pessoas que estavam lá, pessoas da diretoria da festa e alguns convidados.

Esse Círio aéreo foi a forma que a igreja encontrou de levar o ícone de devoção

pela cidade de Belém sem gerar aglomeração e a transmissão pela TV Nazaré, de difundir a todos os lugares em que se pudesse ter o sinal de tv, fazendo o devoto participar, mesmo que na distância, desse momento tão importante que é vivenciado pelo povo paraense neste mês de outubro.

Houve transmissão via internet também, levando as imagens mais longe ainda, até outros países em que se encontram devotos da virgem de Nazaré. O primeiro Círio aéreo da história, e que talvez, após o fim da pandemia, seja incorporado às romarias já existentes dentro da quadra nazarena.

As transmissões da TV Nazaré vêm passando por mudanças para se obter uma melhor difusão de seu conteúdo, mas ainda hoje conta com pouco material humano e tecnológico o suficiente para se conseguir uma cobertura total de todos os eventos relacionados ao Círio de Nazaré.

Então por esse motivo, muitas vezes foi transmitido, apenas imagens de pontos específicos das procissões que fazem parte de toda a quadra nazarena, o que acabava deixando o telespectador mais distante da vivência do Círio, pois quem já participou presencialmente sabe a energia e a emoção que se sente no caminhar junto, no segurar a corda que puxa a berlinda, no estar perto da imagem que representa a mãe de Jesus, e que nunca será a mesma coisa que assistir o Círio pela TV.

Mas com a melhoria da cobertura televisiva do Círio, o devoto pode ser mais participante e sentir um pouco da emoção daquele rito, mesmo na distância, através de interações via telefone que é proposta pelos padres e missionários e animadores que conduzem a transmissão, chamando a rezar, a dizer como está sendo o Círio na casa dos telespectadores. Claro que nunca será a mesma coisa do estar na procissão, mas o sagrado se faz presente em cada lar que se permite acompanhar as transmissões televisivas das procissões e romarias do Círio de Nazaré.

## **Conclusão**

Analisar o Círio de Nazaré e tudo que gira em torno da devoção a Imagem de Nossa Senhora de Nazaré, não é tarefa fácil, pois é um evento dinâmico que sofre constantes alterações em sua execução, mas que busca proporcionar a renovação

do catolicismo devocional e também cultural através de diversas manifestações culturais que fazem parte do período que constitui a quadra nazarena.

Quando a TV começa a fazer parte desse contexto, trouxe para dentro da casa do devoto as procissões e romarias que fazem parte de todo o ritual que é o Círio de Nazaré, levando também as celebrações eucarísticas e os shows musicais que acontecem nesse período, fazendo com que aqueles que não podem estar presentes, por algum motivo, também se sintam participantes dessa manifestação religiosa.

E como na fala de um devoto: “a emoção não é a mesma de estar na procissão”, ainda há esse distanciamento que acontece pelo meio televisivo, em que o devoto, ou o promesseiro não se sente completo por mais que acompanhe a transmissão. Mas apesar de não alcançar toda a emoção vivida na procissão presencial, ainda sim os devotos conseguem acompanhar e se sentir parte deste evento religioso.

## Referências

ALMEIDA, Ivone Maria Xavier de Amorim. A CORDA COMO ESPAÇO DE TENSÕES E SIGNIFICAÇÕES NA FESTA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais* Julho - Dezembro de 2014. Vol. 11 Ano XI nº 2 ISSN: 1807-6971 Disponível em: [www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br).

ALVES, Regina. *Círio de Nazaré: da taba marajoara à aldeia global*. 2002. 425 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea), Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

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

*Círio de Nazaré*, Rio de Janeiro: Iphan, 2006. 101 p.: color., plantas; 25cm. – (Dossiê Iphan; 1)

MOREIRA, Eidorfe. *Visão geo-social do Círio Belém*, Gráfica Universitária, 1971.

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

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre (2021). *Círio de Nazaré*, Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%ADrio\\_de\\_Nazar%C3%A9#Transmiss%C3%A3o](https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%ADrio_de_Nazar%C3%A9#Transmiss%C3%A3o)>. Acesso em: 24 set. 2021.



**GT 10 – CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA**



## 87. BENS COMUNS E O BEM COMUM: IMPLICAÇÕES PARA A ECOTEOLOGIA

### *COMMON GOODS AND THE COMMON GOOD: IMPLICATIONS FOR ECOTHEOLOGY*

*Afonso Murad*<sup>1</sup>

*Leopoldo Santiago Patrana Mazón*<sup>2</sup>

GT 10 - Consciência planetária, religião e ecoteologia

#### **Resumo**

O tema dos "Bem comuns" se desenvolveu como uma reação saudável à tendência crescente do capitalismo global de privatizar serviços essenciais, em nome de mais eficácia, redução de custos e provável universalização. No entanto, tal processo se mostra danoso para os mais pobres e com impacto negativo sobre o meio ambiente. A comunicação consiste em: (a) apresentar como a temática aparece em autores contemporâneos como LAVAL e DARDOT, MATTEI, VIVERET e MALERBA; (b) mostrar que o tema está presente na *Laudato Si*, do Papa Francisco, no horizonte da tradicional categoria de "Bem Comum"; (c) Justificar que as duas temáticas correlatas são significativas para uma conversão ecológica e o Cuidado da Casa Comum. Essa reflexão visa ampliar o horizonte de discussão da ecoteologia, incorporando categorias singulares advindas das ciências humanas. Estabelece-se assim um diálogo profícuo com a teologia cristã. O tema do "Bem comum" é um pilar da Doutrina Social da Igreja. No entanto, ele pode se manter num nível abstrato, sem implicações éticas e responsabilidades em âmbito pessoal, comunitário, institucional e político. O resgate da categoria "bens comuns" tem a vantagem de superar os estreitos limites do privado e das responsabilidades do Estado, e valoriza a participação dos cidadãos e de suas organizações. No texto atual, desenvolveremos somente o primeiro item de nossa reflexão.

Palavras-chave: Bens comuns. Bem Comum. *Laudato Si*. Ecoteologia.

#### **Abstract**

The theme of the "common goods" developed as a healthy reaction to the growing tendency of global capitalism to privatize essential services in the name of more efficiency, cost reduction and likely universalization. However, this process is harmful to the poorest and has a negative impact on the environment. The communication consists of: (a) presenting how the theme appears in contemporary authors such as LAVAL and DARDOT, MATTEI, VIVERET and MALERBA; (b) show that the theme is present in Pope Francis' *Laudato Si*, in the horizon of the traditional category of "Common Good"; (c) Justify that the two related themes are significant for an

---

<sup>1</sup> FAJE. Doutor em Teologia. amurad@marista.edu.br

<sup>2</sup> FAJE. Graduando em Teologia. leosantiagomsp@gmail.com

ecological conversion and the Care of the Common Home. This reflection aims to broaden the horizon of discussion of ecotheology, incorporating singular categories arising from the human sciences. A fruitful dialogue with Christian theology is thus established. The theme of the "Common Good" is a pillar of the Church's Social Doctrine. However, it can remain at an abstract level, without ethical implications and responsibilities at the personal, community, institutional and political levels. The rescue of the "common goods" category has the advantage of overcoming the narrow limits of the private and the State's responsibilities, and it values the participation of citizens and their organizations. In the current text, we will only develop the first item of our reflection.

Keywords: Common goods. Common Good. Laudato Si. Ecotheology.

## **Introdução**

A emergência do cuidado dos bens comuns se insere na luta contra a racionalidade depredadora do sistema capitalista neoliberal e suas consequências na crise socioecológica atual. Diversos atores coletivos continuam resistindo, gerando uma organização e gestão dos bens comuns sob o princípio da cooperação, reciprocidade e obrigatoriedade. Nesse sentido, os bens comuns expressam um caráter político e alternativo ao paradigma de civilização dominante. Por isso, é necessário compreender: que são os bens comuns? Qual é a pertinência do conceito? Por que é necessário protegê-los da racionalidade capitalista? Por que são considerados como a manifestação de um paradigma alternativo? Por fim, mostrar como a visão teológica e pastoral do Bem Comum, tematizada no Ensino Social da Igreja e na *Laudato Si*, do Papa Francisco, ilumina a compreensão dos bens comuns e impulsiona a ação coletiva para o cuidado da Casa Comum.

## **Delimitação conceitual: "os comuns" e os "bens comuns"**

Segundo Christian Laval e Pierre Dardot (2015, p. 23-51), os bens comuns devem ser compreendidos como todas aquelas práticas sociais e coletivas que associam os diversos indivíduos para a realização de uma finalidade comum, ou seja, de um benefício comum sob a lógica da cooperação e da reciprocidade. Por isso, os bens comuns ou as coisas comuns são realidades tanto de origem natural (a natureza) como de origem social (o humano) porque têm a ver com a organização



social e coletiva dos seres humanos.

Os bens comuns devem ser fundamentados a partir *do comum*. Isto quer dizer, a partir do princípio político que impulsiona a ação coletiva e democrática dos indivíduos para a realização de uma finalidade comum, gerando uma forma de governo autônoma do Estado e do setor privado.

Conseqüentemente, os bens comuns não podem ser compreendidos como objetos existentes por si mesmos e externos ao ser humano. Pois são denominados como coisas comuns a partir das relações qualitativas geradas em torno a eles. Os bens comuns são considerados como *comuns* pelas interações e as circunstâncias que têm a ver com eles: o ser humano, o meio ambiente, as comunidades e os contextos (MATTEI, 2013, p. 74). Dessa forma, os bens comuns são plurais, contextuais, de caráter participativo e democrático, e funcionais porque por meio deles consegue-se o benefício de todos os participantes (MATTEI, 2013, p. 66).

O termo "comum" vem do latim *munus* que significa, simultaneamente, o dom ou a reciprocidade e a obrigação ou a dívida adquirida. Dessa maneira, o termo latino *munus* expressa um tipo particular de relação que tem a ver com o dever e o reconhecimento próprio da ação social vinculada à função pública, portanto, não privada. Assim mesmo, os termos *communis*, *commune*, *communia* ou *communio*, obtidos da articulação dos termos latinos *cum* e *munus*, fazem referência não só o que se tem em comum, senão, sobretudo, àqueles que têm um cargo ou uma função em comum (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 23). Então, compreende-se que o *comum* tem a ver com a obrigatoriedade e a reciprocidade inerente a toda relação de responsabilidade pública.

O que distingue o "comum" do "público"? O segundo, enquanto utilidade pública é uma realidade criada e regulamentada pela ação do Estado através do direito positivo. Por sua vez, o "público" enquanto diz respeito à utilidade da coisa pública ou o comum é a realidade criada pela atuação livre e organizada dos cidadãos. Dessa maneira, o *comum* tem a ver com a organização coletiva, democrática e autônoma dos indivíduos para a realização do benefício ou da utilidade de todos.

### **Apropriação ou defesa dos bens comuns?**

O fenômeno dos "cercamentos" (*enclosures*) ou da apropriação dos bens que eram comunais (*commons*) é a marca fundante das origens do capitalismo. O processo dos cercamentos dos campos na Inglaterra (*enclosures*) por volta dos séculos XIV – XVIII significou a privatização e a apropriação violenta dos bens comunais, gerando uma nova classe social: os donos da terra sobre os camponeses e comuneiros que tinham herdado essas terras ancestralmente (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 132-136; MATTEI, 2013, p. 49.61). Dessa maneira, o comum é privatizado sob a ideia dum maior progresso, representando o fenômeno da apropriação originária do capitalismo.

Dito processo dos cercamentos (*enclosures*) gerou um sistema de apropriação e privatização dos bens de uso comum (*os comuns/ commons*) sob o princípio de produção e do mercado capitalista, transformando os bens em objetos de mercantilização. Desse modo, foca-se a importância na produção em massa e na maximização do lucro (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2009).

Assim, a racionalidade qualitativa e comunitária dos comuns é transformada pelo capitalismo em uma racionalidade quantitativa e individualista. O que importa será ter e acumular individualmente. Com a criação da moeda e o dinheiro, o valor de câmbio substituirá o valor de uso. As relações sociais são transformadas à medida de sua contratualização e individualização (MATTEI, 2013, 58).

Para a teoria econômica vigente, um bem é um recurso que se utiliza para satisfazer uma necessidade específica do ser humano (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 156). Vincula-se à atividade de consumo com a lógica da produção e da mercantilização. Segundo essa visão, só existem dois tipos de bens: o bem público, que é administrado pela ação do Estado e o bem privado que é pertencente à ação do setor privado (pessoas físicas e jurídicas). Tal definição é questionada por Elinor OSTROM. Segundo ela, existem outros tipos de bens que não pertencem à categoria do público nem do privado porque sua gestão compreende uma atividade comunitária sob o princípio da cooperação.

Os bens comuns são: a água, os rios, a terra, o território, as florestas, os pastos, as sementes, os mares, o vento, o conhecimento, as sabedorias ancestrais, a cultura,

a música e as artes, a educação, a saúde, os meios de transporte, o trabalho, as praças, etc. (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2009).

Esses são comuns porque proporcionam um benefício grupal e têm a ver com o interagir de um coletivo ou comunidade particular. Por dita razão não podem ser apropriados nem privatizados, pois pertencem a todos, visando desenvolvimento integral da vida humana e natural na Terra. O cuidado e a defesa deles se tornam um imperativo. Ainda mais, por meio da gestão independente da ação estatal e privada se mantém o livre acesso a eles. Por exemplo, é o caso da reivindicação de coco babaçu na região Nordeste do Brasil, onde o livre acesso aos babaçuais, para extrair a castanha e a palha do coqueiro de babaçu com os quais os povoadores produzem óleo, artesanato e alimento para o uso da comunidade e a comercialização, foi proibido com a privatização dessas terras (MALERBA, 2019, p. 99).

O movimento ecológico expressa a postura anticapitalista e antineoliberal na defesa dos bens comuns de origem natural que, constantemente, estão sendo ameaçados da sua apropriação pela exploração depredativa, restringindo e proibindo o livre acesso a eles (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 108-109). Dita exploração, sob a lógica do mercado da produção ilimitada e a comercialização para obter o máximo benefício, ameaça o equilíbrio dos ecossistemas naturais. Portanto, reduz as condições necessárias para a continuidade e a reprodução da vida na Terra.

Outro tipo de bens comuns são os bens imateriais que têm a ver com o conhecimento (digital e de informação) e os diferentes saberes humanos (culturas). São os também chamados *creative commons* porque dizem respeito a diferentes áreas do conhecimento (científica, cultural, artística, intelectual) ou âmbitos do conhecimento (LAVAL; DARDOT, 2015, 181-186).

Esses bens também estão sob o risco de ser apropriados e privatizados pelo sistema capitalista neoliberal por meio da "patenteação de marcas" e o direito de autor ou *copyright*. Visam maximizar o benefício só de alguns, geralmente as empresas investidoras na inovação e geração de conhecimento novo.

Diante esse risco, ressalta-se a necessidade da criação de regras de uso e sua gestão democrática para defender o livre acesso a esses bens chamados *do conhecimento*, para o benefício de todos; de toda a humanidade. Exemplo disso, são a geração dos projetos de *copyleft* (para contradizer o *copyright*) dos *software* livres

como Linux, GNU, Firefox, Apache, Debian, etc., sob o princípio da cooperação e da reciprocidade (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 183).

Nos projetos de *softwares* de caráter livre postula-se uma nova noção de riqueza: a criação de redes que sob o princípio de cooperação geram novo conhecimento. Paradoxalmente, enquanto mais usuários façam uso do conhecimento, incrementa-se a possibilidade para gerar ainda mais conhecimento (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 176). Nesse caso, o livre acesso e o uso por mais indivíduos não reduz a riqueza desse bem, caso contrário, incrementa-a. A racionalidade qualitativa e comunitária dos comuns é transformada pelo capitalismo em uma racionalidade quantitativa e individualista. O que importa será ter e acumular individualmente. Com a criação da moeda e o dinheiro, o valor de câmbio substituirá o valor de uso. As relações sociais são transformadas à medida de sua contratualização e individualização (MATTEI, 2013, 58).

Para o liberalismo constitucional e a filosofia política moderna (Robinson Crusoe, Hobbes, Rousseau, Locke, etc.) o ser humano é um ser individual, egoísta e competitivo que precisa de um agente externo, o Estado, para ser controlado e viver em sociedade. A racionalidade fundamentada no comum é omitida pela racionalidade capitalista, tornando-se hegemônica na sociedade moderna (MATTEI, 2013, p. 51). Dessa maneira, consolidou-se um novo paradigma de civilização e uma única visão do ser humano.

O sistema capitalista, desde suas origens, tem se desenvolvido com novas maneiras de atuação e expressão. Anteriormente, o Estado enquanto soberano era o guardião do público, mas também protetor da propriedade privada e dos interesses do capital. Agora, na sua face neoliberal, o sistema capitalista está tão ligado ao Estado, que as políticas públicas favorecem cada vez mais o interesse do capital e das empresas transnacionais (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 109-114; MATTEI, 2013, p. 11). Com isso, tanto os bens públicos como os bens comuns são ameaçados constantemente para sua exploração e mercantilização. A ação soberana do Estado deixa de responder às necessidades do público e do social para favorecer o capital sob a lógica do desenvolvimento e do progresso ilimitado.

Em suma, a apropriação, privatização e mercantilização dos bens tanto comuns como públicos tem transformado a compreensão da Terra e dos seres que

a habitam. Tudo é coisificado sob a lógica do progresso, da inovação, da geração de novos modos de produção e mercantilização (MATTEI, 2013, p. 55; VIVERET, 2011, p. 31).

A narrativa do capitalismo individualiza, mercantiliza, coisifica qualquer esfera da vida sob o princípio da competência, do rendimento, da eficácia e da produção ilimitada. A cooptação e a exploração das riquezas da natureza e do humano são as práticas fundiárias desse paradigma de civilização hegemônico (MATTEI, 2013, p. 77).

### **Os bens comuns e um novo paradigma civilizatório**

O resgate *dos comuns* como categoria social e política é uma luta contra a atividade de expansão da apropriação dos bens públicos e comuns por parte do setor privado (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 112). *Os comuns* exigem e implicam a (re)politização dos indivíduos porque lhes devolvem o poder para exercê-lo na participação democrática e coletiva, para sua gestão e cuidado.

O resgate *dos comuns* significa um novo paradigma de civilização. Primeiramente, apresenta uma outra noção e valoração de tipo de bem. Não somente existem os bens públicos e privados. Esse critica o paradigma hegemônico atual, na sua noção de modelo econômico e de direitos de propriedade, como a única via para o desenvolvimento da vida humana no mundo. E expressa nas palavras do slogan do mesmo movimento que "o mundo não está à venda" (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 116).

*Os comuns* são a defesa do que pertence e beneficia a todos os seres humanos e a vida na Terra contra o sistema capitalista neoliberal e sua racionalidade mercantilizadora. Por outra parte, são a expressão das práticas sociais sob o princípio da cooperação e da reciprocidade com caráter democrático. Essas estão ajudando a repensar a organização social, outros modelos de governo, outra gestão ecológica, outras instituições políticas necessárias para a proteção de ditos bens (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 116).

A partir dos bens comuns expressa-se uma outra noção de riqueza que tem a ver com o livre acesso e a participação colaborativa de todos os beneficiados. O exemplo da geração das redes tanto digitais como na vida social expressa uma outra

racionalidade e uma outra maneira de ser e de viver do ser humano. Isso podemos ver no jeito de vida das sociedades tradicionais e os povos autóctones: o melhor deles radica no viver juntos, fundamentado no sentido do ser com os outros, na convivência social (VIVERET, 2011, p. 32). O laço social é gerado por meio do interagir na sua compreensão qualitativa e não quantitativa.

### **O Bem Comum no Ensino Social da Igreja Católica**

Na primeira parte de nosso trabalho, elaborado por Santiago Pastrana com a supervisão e as contribuições de Afonso Murad, caracterizamos a importância dos conceitos de “comuns” e “bens comuns”, mostrando que eles constituem um modelo de compreensão alternativo à sociedade de mercado. O paradigma dos *comuns*, do ponto de vista ecológico, ressalta que os seres humanos são parte da Terra assim como todos os outros seres (bióticos e não bióticos). Portanto, as relações geradas não se compreendem sob a racionalidade de dominação e exploração, e sim a partir da racionalidade da cooperação, do respeito e da convivência interdependente (MATTEI, 2013, p. 10).

Todos os seres da Terra são fundamentais para o sustento das condições necessárias para a vida. Escapa-se da coisificação e da mercantilização da vida. Em palavras de Vandana Shiva: “recuperar os comuns é o dever político, econômico e ecológico de nossa época” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 108).

A segunda parte, ora em desenvolvimento por ambos, delineia uma trilha de reflexão teológico-pastoral fundamental para a ecoteologia, com os seguintes aspectos:

(a) No ensino social da Igreja católica (sistematizada com o título de “Doutrina Social da Igreja – DSI), predomina a expressão “Bem Comum”. Ela se distingue um pouco da compreensão de “bens comuns”, pois focaliza um parâmetro ético geral com fundamento na metafísica, o Bem em contraposição àquilo que seria ruim ou prejudicial para todos (o Mal e os males). De outro lado, o Bem Comum se realiza quando os bens comuns estão disponíveis para a maior parte da população, de forma comunitária. Recorre-se à reflexão de Tomás de Aquino na *Suma Teológica*. Ele define o bem comum de três modos complementares: (a) é o bem que diz respeito a

cada pessoa, como membro da natureza humana; (b) é partilhado por todos e pertence a todos, (c); inclui a distribuição dos bens a serviço da comunidade humana (como dinheiro, água e recursos médicos. Esse componente natural se fundamenta no sobrenatural, pois Deus é o sumo bem comum.

(b) No correr da história da DSI ressurgiu a expressão "Bem Comum", em outro contexto. Desde os seus inícios, a DSI sustenta a responsabilidade do poder público para assegurar o bem comum (VICINI, 2019). Assim aparece na *Rerum Novarum*, de Leão XIII, em 1891 (RN 26), na encíclica *Quadragesimo anno* de Pio XI em 1931 (QA 49), na *Mater et magistra*, em 1961, de João XXIII (MM 12,41) e na *Pacem in terris* (1963), do mesmo autor (PT 35,40). Já a constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II (1965) enfatiza a contribuição dos "corpos intermediários" em vista do bem comum, como as instituições profissionais, os sindicatos, os organismos internacionais, as famílias, os grupos sem fins lucrativos, as organizações econômicas, sociais, políticas e culturais (GS 74). João Paulo II, na *Centesimus annus* (1991), sustenta que o Estado deve harmonizar e orientar o desenvolvimento econômico para proteger o bem comum (CA 11,48).

(c) No *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (CDSI 2004, n.160-164), o tema do Bem Comum é desenvolvido no capítulo 4, nos princípios fundamentais da DSI, ao lado de: a dignidade da pessoa humana, a subsidiariedade e a solidariedade. Esses princípios "devem ser apreciados na sua unidade, conexão e articulação" (CDSI 162). Eles constituem o parâmetro de referência para a interpretação e o exame dos fenômenos sociais (CDSI 161). "O bem comum não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito do corpo social. Sendo de todos e de cada um, é e permanece comum, porque indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo, aumentá-lo e conservá-lo, também em vista do futuro (CDSI 164).

(d) Na encíclica *Laudato Si*, sobre o Cuidado da Casa Comum (2015), o Papa Francisco coloca a categoria "bem comum" no horizonte da Ecologia Integral, tema do capítulo IV do documento (LS 137-162). A ecologia integral é mais do que ambiental. Como um belo mosaico, ela inclui diversas dimensões: política, econômica, cultural, étnica, do cotidiano e urbana. Do ponto de vista de Ensino Social da Igreja, o empenho pela ecologia integral significa uma expressão nova e original do compromisso pelo bem comum. Mais ainda. "Onde há tantas desigualdades e são

cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (LS 158). Sem usar explicitamente esse termo, no capítulo I da *Laudato Si* Francisco denuncia a apropriação e a exploração dos bens insustentável dos bens comuns, como o clima, a água, a biodiversidade e os biomas (LS 34-72).

O bem comum se estende para além do bem da humanidade, pois fazemos parte de uma Casa Comum, na qual cada criatura e o conjunto da biosfera tem valor em si mesmas e não podem simplesmente estar a serviço dos humanos (LS 33,69).

### **Observações Conclusivas**

A associação de “bens comuns” com o “Bem Comum”, no horizonte da Ecologia Integral, enraíza a justiça socioambiental e a responsabilidade pelo futuro das novas gerações com lutas concretas. Além disso, ambas as perspectivas se abrem para além dos “direitos humanos”, ao contemplar a dignidade de todas as criaturas e os “direitos da Terra”. Esperamos que nossa reflexão, ora em andamento, contribua para o crescimento da ecoteologia no nosso país e suscite mais práticas sócio-ambientais sustentáveis, fundadas numa espiritualidade do cuidado.

### **Referências**

BOFF, Leonardo; DE ESCOTO, Miguel. Declaração Universal do Bem Comum da Terra e da Humanidade. In: SUSIN, Carlos Luiz; GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marçal (Org.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 13-21.

ESPOSITO, Roberto. *Filosofia do Bem Comum*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/173-noticias/noticias-2011/502044-filosofia-do-bem-comum-artigo-de-roberto-esposito>. Acesso em: 20 junho 2021.

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL 2009, Belém do Pará, Brasil. *Manifesto pela recuperação dos bens comuns da humanidade*. Disponível em: <http://samadeu.blogspot.com/2009/02/manifesto-pelo-resgate-dos-bens-comuns.html>. Acesso em: 20 junho 2021.



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

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *Común: Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015. p. 9-212. ePUB.

MALERBA, Julianna. *Bens Comuns*. In: LESBAUPIN, Ivo; CRUZ, Mauri (Org.). *Novos Paradigmas para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Usina, 2019. p. 91-103

MATTEI, Ugo. *Bienes comunes: Un manifiesto*. Madrid: Trotta, 2013.

PONTIFÍCIO CONSELHO «JUSTIÇA E PAZ». *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Vaticano, 2004. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html)

RAMIS OLIVOS, Álvaro. *El concepto de bienes comunes en la obra de Elinor Ostrom*. Disponível em: <https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/?p=957>. Acesso em: 26 maio 2021.

VICINI, Andrea. *Verbetes: "Bem Comum"*. *Theologica latino-americana*. Enciclopédia digital (2019?), Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1451>

VIVERET, Patrick. *Sobre o bom uso do fim do mundo*. In: SUSIN, Carlos Luiz; GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marçal (Org.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. pp. 25-39.



## 88. NATUREZA, CRIAÇÃO E VIDA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ PRIMITIVA

*NATURE, CREATION AND LIFE  
AT THE EARLY BEGINNING OF CHRISTIAN IDENTITY*

*André Luiz Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

### **Resumo**

Os primeiros séculos do cristianismo foram cruciais para a formação da identidade cristã num processo de diálogo profundo com o judaísmo, com o paganismo e com o gnosticismo. Embora seja muito difícil falar de uma emancipação institucional total por parte da comunidade cristã primitiva, é possível identificar elementos que nos aproximam de uma formação consciente e independente. Sem dúvida alguma, entre todas as questões importantes que os cristãos pretenderam defender, uma das mais ricas em originalidade, em ineditismo e, conseqüentemente, em controvérsias deu-se quando discutiam sobre lugar que a natureza ocupava dentro da perspectiva teológico-filosófica da época, culminando nas expressões de fé sobre a onipotência divina e sobre a criação ex nihilo. Dessa forma, esta comunicação investiga, em primeiro lugar, como as noções de *physis* (natureza), criação (*ktisis*) e vida (*bios*) são definidas pelos autores cristãos do segundo século, questionando-se, em segundo lugar, sobre a interferência do judaísmo, do paganismo ou do gnosticismo sobre estas ideias, para, enfim, condicionar os conceitos filosóficos e teológicos que ajudaram na formação da identidade cristã. As obras patrísticas levadas em consideração nesta comunicação serão as Cartas de Inácio de Antioquia, a Carta de Clemente de Roma, o Pastor de Hermas, A carta a Diogneto, os textos de Justino, Mártir, de Irineu de Lião e de Melitão de Sardes.

Palavras-chave: Natureza. Criação. Vida. Padres da Igreja. Identidade Cristã.

### **Abstract**

The first centuries of Christianity were crucial to the development of Christian identity within a process of strong connection with Judaism, Paganism and Gnosticism. Although it becomes really tough for us when we have to speak about a wide institutional emancipation of the primitive Christian community from those current of thought, we might be able to identify issues that allow us to find out some conscious and independent testimony on the new way of life Christian were establishing. There is no doubt that, among all the important inquiries that Christians intended to defend, one of the richest achievements in innovation, in originality and, consequently, full of hotly disputes, took place when they discussed about the place that nature occupied within the contemporary theological-philosophical perspective, cumulating as result

---

<sup>1</sup> PUC Rio. Doutor em Teologia. leleur@yahoo.it

expressions about divine omnipotence and about the creation *ex nihilo*. In this way, this paper investigates, first, how the notions of physis (nature), creation (ktisis) and life (bios) are defined by Christian authors of the second century, questioning, then, about the interference of Judaism, paganism or Gnosticism on these ideas, to, finally, show the philosophical and theological concepts that helped in the formation of Christian identity. Patristic works that are taken into consideration in this communication are the Letters of Ignatius of Antioch, the Letter of Clement of Rome, Hermas, The Epistle to Diognetus, texts of Justin Martyr, Irenaeus of Lyon and Melito of Sardis.

Palavras-chave: Nature. Criação. Vida. Pais da Igreja. Identidade Cristã.

## **Introdução**

Para tratar do tema da identidade cristã primitiva de um modo conveniente ao nosso grupo de trabalho, escolhi duas premissas que podem nos ajudar a entender a proposta. Em primeiro lugar, no livro "Laudemus viros gloriosos, Essays in honor of Armand Maurer", Rist (2007, p. 21) defende a ideia de que, nos primeiros séculos do cristianismo, houve, de fato, um cenário tão rico em originalidade, que permite aos autores cristãos se destacarem pela forma de responderem a alguns conceitos da filosofia antiga. Desse modo, o fato de ser transmitido pelo grego koiné ou pelo latim vulgar, em nada torna o pensamento cristão inferior à doutrina elaborada pelos demais pensadores não cristãos. Entre os exemplos de originalidade apresentados pelo autor, destaca-se a concepção que os cristãos trazem sobre a criação. O Pai é amplamente apresentado como todo-poderoso no sentido que há uma providência inerente a todas as coisas, o Filho de Deus como sabedoria é a razão da existência da criação, e a origem da criação encontra pela primeira vez um sentido na relação entre o Pai e o Filho, sem que este princípio se desenvolva em emanações necessárias, gerando um panteísmo no cosmos (RIST, 2007, p. 24).

A segunda premissa está num estudo que fiz em que demonstro como Justino Mártir aceita a teoria da criação do livro do Gênesis em compatibilidade com as teorias da medicina da época, sobretudo da teoria que Galeno desenvolve com mais profundidade pela cultura de dissecação dos animais, dando origem à anatomia (SILVA, 2015, p.537).

## Novidade da cosmogonia cristã nos Padres Apostólicos

A partir dessas premissas, podemos perceber que a observação dos Padres Apostólicos sempre parte de algo relacionado à teoria da criação sustentada pela Providência Divina, ou seja, com sua origem no Pai e o seu fim em Cristo, para se chegar compromisso social em vista do bem de todos. Clemente de Roma convida os irmãos de Corinto, que estavam lutando para resolver os problemas de divisão da comunidade, para que contemplem a passagem da noite para o dia e do dia para noite a fim de que reconhecessem nos sinais da natureza o mistério da ressurreição (1Clemente 24,2). As sementes do semeador que as lança sobre a terra servem, então, para que o cristão descubra a magnífica providência do Senhor que, pela ressurreição, interfere na renovação da vida que tinha se corrompido (1Clemente 24,5).

Mais adiante, no capítulo 33, as mãos puras com que Deus plasma a natureza, com os animais que se movem no céu e sobre a terra, estimulam o convite à prática da justiça. Ocorre perceber que aquela intervenção poderosa que tudo cria não coage a liberdade do homem, mas se apresenta como fim último das escolhas que fazemos. Para Clemente (1Clemente 35,2) a vida está na imortalidade ( $\zeta\omega\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) do mesmo modo em que o contentamento se encontra na justiça, a verdade nasce da liberdade e a fé da confiança (HOLMES, 2007, p.90). A perfeição do homem é um desafio, mas não é algo insensato nem tampouco inalcançável. Todavia, só partindo das coisas concretas que o homem realiza o quanto seja possível alcançar tal dignidade. Para o cristão dos primeiros séculos, o ponto de partida não será mais os princípios pelos quais os filósofos destinavam a perfeição da vida apenas àqueles que alcançassem os maiores graus da alma como consequência do processo de reflexão filosófica. Como pode o homem, então, chegar tão alto, se nem os anjos mais excelentes conseguiram?, prossegue Clemente (39,4). A resposta começa a ser encontrada por causa da capacidade que o homem tem de observar a natureza, a criação e a vida. Quase no fim da Carta aos Coríntios, Clemente nos presenteia com uma oração em que esses termos são novamente conjugados:

Com as tuas obras tornaste visível a eterna ordem do mundo. Tu, Senhor, criaste a terra, és fiel em todas as gerações, justo nos teus julgamentos, admirável na força e na magnificência, sábio no criar, inteligente no sustentar as coisas criadas, bom nas coisas visíveis, benévolo para com os que confiam, em ti misericordioso e compassivo. Perdoa nossas iniquidades e injustiças, nossas faltas e negligências. Não leves em conta nenhum pecado de teus servos e tuas servas, mas purifica-nos com a purificação da tua verdade, e dirige nossos passos, para caminharmos na santidade de coração e fazer o que é bom e agradável a ti e àqueles que nos governam (1Clemente 60,1-2).

O mais curioso da Carta de Clemente aos Coríntios surge quando o texto retrata as estações do ano, primavera, verão, outono e inverno, que sucedem em harmonia umas às outras para trazerem para os homens as graças divinas que não cessam de trazer a vida das fontes inesgotáveis criadas para o prazer e para a saúde dos homens. Desta maneira, Deus é apresentado como grande Criador e Senhor do Universo que ordena todas as coisas para que sirvam no estabelecimento da paz e da concórdia entre os homens (1Clemente 20,9-11). Ocorre recorrer à Carta de Barnabé para encontrar a chave de leitura que precisamos para entender o que os Padres da Igreja pensavam sobre a utilização responsável dos recursos naturais, o que na citação anterior leva Clemente a encarar os recursos da natureza como fontes inesgotáveis.

É interessante perceber que, na Carta de Barnabé, estamos na mesma linha tipológica, onde Cristo aparece como um pai que nutre os seus filhos com o leite e com o mel, prometidos para o povo (Carta de Barnabé 6,17). Na orientação da Carta de Barnabé, dá-se primeiro o mel para depois alimentar a criança com o leite. Isso é suficiente para ele concluir que há uma responsabilidade em torno da ação do homem que retira os recursos da natureza. Conclui-se que o dominar a terra, que significa poder, na verdade só tem significado quando aquele que ordena possa dominar. O cristão da Carta de Barnabé é motivado a discernir de forma cada vez mais madura sobre a sua responsabilidade em relação à natureza e à criação. Na carta a Policarpo, Inácio insiste que o cristão não tem poder sobre si mesmo, mas se torna livre quando entra no serviço a Deus (Carta de Barnabé 7,3).

## Valores éticos que nascem da observação da natureza

Talvez por causa do ambiente gnóstico, infelizmente não temos elementos mais robustos para compreendermos a leitura de alguns Padres Apostólicos. Devemos entendê-los pelo contexto e pelas entrelinhas. Alguns acham que Inácio de Antioquia está sofrendo influência dos gnósticos ou dos estoicos por causa da expressão "Nada do que é visível é bom" (Carta aos Romanos 3,3) (TORCHIA, 2019, p.107). De fato, o que Inácio deseja defender é que a sua vida possa ser entregue a Deus pelo martírio, sem que os cristãos romanos intervenham. Assim, quando conclui que é fácil que o "amor dos romanos pudessem fazer mal a ele", não está dizendo que o amor faz o mal por definição, mas que, quando sai da sua constituição natural, pela arrogância e manipulação dos homens, deixa de produzir o bem que deveria.

Destaca-se o valor do martírio nas obras e na vida de Santo Inácio. Nesse sentido, o mundo passa a compor um lado da moeda que precisa ser rejeitada para alcançar as coisas divinas (Magnésios 5,1). Se não estamos dispostos a morrer em nome de Cristo, para participar de sua paixão, a vida dele não estará em nós. Por isso, a identidade cristã se manifesta pelo sentido que se dá às coisas dessa vida, inclusive à morte. No Pastor de Hermas, a construção que começa com a criação termina na edificação da torre, que é a Igreja. Deus confia a criação para os seus servos a fim de que a possam desenvolver, construir e guardar (Terceira Visão, 12,1).

## Conclusão

Em nossa conclusão, indicamos brevemente que sem a reta percepção da criação, da natureza e da vida naquele plano teológico de relação entre o Pai e o Filho, não é possível que a identidade cristã fosse formada. Isso significa dizer que, pelo menos para hoje, não apenas se perde muito da identidade cristã quando se faz uso indevido das fontes da natureza, quando se quer manipular descontroladamente os recursos naturais, quanto também se acaba escondendo por detrás de propostas de cunho religioso e cristão o que na verdade não se justifica que pela injustiça, pela ganância e pela violência.

### Referências Bibliográficas

HOLMES, Michael W. The Apostolic Fathers. Greek texts and english translations. Third Edition. Grand Rapids: Baker Academie, 2007.

PADRES APOSTÓLICOS. Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, o Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

RIST, John Maria. On the Original Nature of Christian Philosophy. In: Houser, R. E. (Org.). *Laudemus Viros Gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB.* Indiana: Notre Dame, 2007.

SILVA, André Luiz Rodrigues da. A visão de Justino sobre a mulher: Personagens e Notícias. *Revista Atualidade Teológica*, v. 19, n. 51. Rio de Janeiro, p. 529-545, set./dez. 2015.

TORCHIA, Joseph. *Creation and Contingency in Early Patristic Thought. The Beginning of all things.* Lanham: Lexington Books, 2019.



## 89. CUIDADOS COM O MEIO AMBIENTE: AÇÕES ECOSUSTENTÁVEIS PRATICADAS PELA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

*CARE FOR THE ENVIRONMENT: ECO-SUSTAINABLE ACTIONS PERFORMED BY THE  
SEVENTH DAY ADVENTIST CHURCH*

*Érico Tadeu Xavier<sup>1</sup>*

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

### **Resumo**

O meio ambiente tem sido objeto de estudo e de ações voltadas à sua preservação em razão da necessidade de cuidar do planeta e seus recursos em benefício do próprio homem. Esse trabalho tem o objetivo de apresentar as iniciativas de preservação e cuidado do meio ambiente pela Igreja Adventista do Sétimo Dia como instituição religiosa cristã. Mediante o método de revisão bibliográfica, este artigo descreve as ações de sustentabilidade ambiental realizadas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia que, inserida no espaço social, tem promovido junto à comunidade cristã, a comunidade educacional e à sociedade em geral. As ações de cuidado com o meio ambiente estão arraigadas na doutrina da IASD que tem como regra de fé o respeito às orientações encontradas na Bíblia Sagrada sobre o cuidado com o corpo, com a mente, com o ambiente, como parte da obediência cristã a Deus. Ações de sustentabilidade e atenção básica no enfrentamento a catástrofes, como ocorreu no Haiti, por exemplo, são realizadas através da Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos em Assistência Social – ADRA. A IASD incentiva entre seus membros e em sua rede educacional e assistencial ações de cuidado com o meio ambiente, incluindo proteção e preservação da fauna, flora e recursos hídricos, e ações de preservação da saúde física e mental. Entre seus propósitos busca a sustentabilidade do meio ambiente como forma de alcançar a todos na pregação do evangelho da salvação. Essa visão exige envolvimento, interação e compreensão por parte do cristão adventista, que é ensinado a contribuir para causas ecológicas e viver de modo que o respeito ao meio ambiente esteja mesclado à obediência aos mandamentos do Criador. Nesse sentido, conclui-se que o cristão adventista não dissocia o cuidado do meio ambiente e a sustentabilidade do planeta do próprio Cristianismo e revela o caráter de Cristo ao cuidar das coisas de Deus.

Palavras chaves: Meio ambiente. Cuidados. Igreja adventista do sétimo dia.

### **Abstract**

The environment has been the object of study and actions aimed at its preservation due to the need to take care of the planet and its resources for the benefit of man

---

<sup>1</sup> SALT. Doutor em Teologia. etxacademico@gmail.com

himself. This work aims to present the initiatives for the preservation and care of the environment by the Seventh-day Adventist Church as a Christian religious institution. Through the bibliographic review method, this article describes the environmental sustainability actions carried out by the Seventh-day Adventist Church that, inserted in the social space, has promoted with the Christian community, the educational community and society in general. The actions of caring for the environment are rooted in the doctrine of the IASD, which has as a rule of faith the respect for the guidelines found in the Holy Bible on caring for the body, mind, environment, as part of Christian obedience to God. Sustainability and primary care actions in dealing with disasters, as occurred in Haiti, for example, are carried out through the Adventist Development and Social Assistance Resources Agency – ADRA. The IASD encourages among its members and in its educational and assistance network actions to care for the environment, including protection and preservation of fauna, flora and water resources, and actions to preserve physical and mental health. Among its purposes, it seeks the sustainability of the environment as a way to reach everyone in the preaching of the gospel of salvation. This vision requires involvement, interaction, and understanding on the part of the Adventist Christian, who is taught to contribute to ecological causes and live in a way that respect for the environment is mingled with obedience to the Creator's commandments. In this sense, it is concluded that the Adventist Christian does not dissociate care for the environment and the sustainability of the planet from Christianity itself and reveals the character of Christ in taking care of the things of God.

Keywords: Environment. Care. Seventh-day Adventist Church.

## **Introdução**

A responsabilidade para com o meio ambiente é inerente ao cristão que acredita ser Deus o Criador do nosso planeta e do universo<sup>2</sup>. Seguindo o exemplo do Senhor Jesus, de associar a natureza à pregação do Evangelho, a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem demonstrado compromisso com o cuidado do meio ambiente através de ações que promovem a conscientização de crianças, jovens e adultos, orientando a comunidade cristã e a sociedade em geral a respeito da importância do cuidado do meio ambiente hoje, para a obtenção de uma vida saudável e plena, no futuro.

Assim, tendo em vista que, o cristianismo prático envolve a responsabilidade

---

<sup>2</sup> O ato da criação, descrito em Gênesis capítulos 1 e 2, demonstra claramente que a intenção de Deus era a de que o próprio homem cuidasse do meio ambiente, preservando a Terra, como um todo, incluindo a fauna, a flora, o ar, a água, os recursos naturais, de forma sustentável e em benefício do próprio homem (BÍBLIA SAGRADA, 1999).

ambiental e a conscientização de todos para a educação verde<sup>3</sup>, este trabalho tem o objetivo de apresentar algumas ações que a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem realizado visando à preservação do meio ambiente e sustentabilidade do planeta.

Tal propósito destaca a responsabilidade social e sustentável da IASD como instituição religiosa comprometida com a comunidade cristã, através de ações educacionais, cuidados de preservação da vida humana e do ecossistema em geral, como meio de alcançar a todos na pregação do evangelho da salvação.

### **Ações de Cuidado Promovidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia**

A questão da responsabilidade social tem sido considerada como um fator de grande importância pela Igreja Adventista do Sétimo Dia. A responsabilidade social está relacionada diretamente com o desenvolvimento sustentável, sendo relevante para a igreja e suas instituições adjacentes, já que possibilita atuar junto às necessidades da sociedade (BORGATO; ALVES; OLIVEIRA, 2008, p. 5).

O posicionamento da Igreja Adventista do Sétimo Dia, com relação à sustentabilidade e responsabilidade social estende-se a toda a comunidade cristã, e está expresso na filosofia da Igreja, declarando que a responsabilidade pela administração e mordomia da criação não é apenas dos governos, mas de toda a sociedade e, especialmente, da comunidade cristã, sendo essa responsabilidade individual e pessoal (PONTES; ANDRADE, 2003, p. 16).

A prioridade do cristão adventista é cuidar de si próprio e dos demais, evitando e rejeitando qualquer forma de degradação, quer seja de seu próprio corpo, quer seja do meio ambiente, empenhando-se por melhorar a qualidade de vida da comunidade, através de um uso racional e sustentável dos recursos naturais e da promoção do cuidado com o ecossistema. Para isso, a participação da Igreja Adventista do Sétimo Dia na conscientização e promoção do cuidado ambiental se dá de diferentes maneiras, dentro e fora dos espaços eclesiais.

---

<sup>3</sup> A educação verde é um movimento político ecológico que se preocupa em incentivar os jovens a cuidarem do meio ambiente, com ações voltadas, principalmente, para a educação de crianças, jovens e adultos, visando a conscientização da importância da preservação, contando com projetos diversos em diferentes escolas públicas e privadas, tendo também o apoio da mídia.

## **Cuidados com a Saúde Física, Mental e Espiritual**

A atenção para com o meio ambiente é um dos aspectos fundamentais da doutrina bíblica, já que a Bíblia Sagrada (1999) afirma, categoricamente, que “do Senhor é a Terra e tudo o que nela existe, o mundo e os que nele vivem” (Sl. 24:1). Considerando a Deus como Criador e Salvador, a doutrina adventista baseia-se na Bíblia Sagrada para afirmar duas de suas crenças fundamentais que impactam diretamente o meio ambiente: a observância do sábado e a mensagem de saúde.

O sétimo dia foi dado por Deus antes mesmo do Sinai, na criação. O quarto mandamento enfatiza a lembrança da Criação, no estabelecimento do sétimo dia como dia de guarda e de descanso. A Bíblia apresenta o sábado como um dia de bênçãos, de adoração, de descanso, de comunhão, de encontro com a família. Um dia para Deus, as pessoas e a vida. Nessa perspectiva, o sábado é um dia de descanso físico, mental e espiritual.

A mensagem de saúde envolve a busca por um estilo de vida saudável, simples, de consumo consciente, mais orgânico e menos artificial. A mensagem adventista de saúde e a prática dos princípios salutareis contribuem para o cuidado do planeta e é uma forma de se pregar o cristianismo prático, que está em conformidade com a doutrina bíblica adventista.

A filosofia adventista aceita o criacionismo como uma convicção cristã e bíblica e todas as ações da igreja estão voltadas para a adoração ao Criador. O cuidado com a natureza e a preservação dos recursos naturais faz parte da obediência aos mandamentos de Deus, e o cristão adventista é responsável tanto pelo uso e manutenção dos recursos naturais como de seus talentos e saúde, coerente com a vontade de Deus. Assim, as “atitudes dos cristãos podem amenizar o estado de degradação do ecossistema, porém, a ação mais transformadora que a igreja tem realizado é pregar o evangelho” (BARBOSA, 2011, p. 2).

A natureza também é parte do evangelho restaurador da saúde física e espiritual, posto que, o centro da missão adventista é a adoração a Deus, como Criador e Salvador. “Se cremos em Deus como Criador e Salvador, teremos todo o interesse em cuidar daquilo que Ele criou e salvou” (CARDOSO, 2011, p. 2).

O ambiente saudável promove o evangelho na prática, tendo a natureza como

aliada divina. "As coisas da natureza são bênçãos de Deus, providas para comunicar saúde ao corpo, à mente e à alma" (WHITE, 1998, p. 169).

Assim como fez Jesus, a Igreja, além de pregar e ensinar deve curar. As ações sociais fazem parte do cumprimento da missão e servem para criar a predisposição de ouvir a mensagem bíblica. Quando demonstramos amor desinteressado pelas pessoas, geralmente elas abrem o coração. (BORGES, 2011, p. 20).

O alcance de todas as pessoas com o evangelho eterno provém das ações individuais e coletivas que a Igreja realiza e essas ações demonstram o envolvimento daqueles que aguardam uma nova terra com o Autor da criação.

### **Cuidados socioambientais realizados pela Igreja Adventista do Sétimo Dia**

A Igreja Adventista do Sétimo Dia tem se preocupado em oferecer a diferentes comunidades, em especial as mais carentes, serviços sociais, relacionados aos cuidados com a saúde, o saneamento, a higiene e a prevenção.

Um dos projetos que se destacam no Brasil e que possui repercussão mundial é o projeto médico-assistencial móvel, que presta assistência médica, odontológica, de enfermagem, e outras situações sanitárias às comunidades ribeirinhas dos estados do Amazonas, Roraima, Acre e Rondônia. Esse projeto, iniciado em 1920, perdura até hoje, sendo administrado pela Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos em Assistência Social – ADRA. A lancha Luzeiro XXVI conta com uma equipe de 60 profissionais da saúde, entre médicos, enfermeiros, farmacêuticos e nutricionistas voluntários, além de educadores que ensinam a medicina preventiva a crianças e adultos, distribuindo também livros e revistas missionários aos participantes do projeto e à comunidade.

A ADRA, de forma especial, tem se destacado mundialmente, no cuidado com as pessoas e com a saúde, através de medidas que levam em conta o uso racional dos recursos, a preservação e a atenção ao indivíduo e ao meio ambiente, como ocorreu no caso do terremoto no Haiti, em 12 de janeiro de 2010, que afetou cerca de

3 milhões de pessoas deixando o país sem estradas e infraestrutura. O Hospital Adventista, em parceria com instituições médicas e assistenciais e a ADRA participou do fornecimento de suprimentos de purificação de água, alimento, material para abrigos temporários, kits de higiene e assistência médica e psicológica. A orientação para higiene e saneamento básico foram algumas das atitudes de grande importância para o restabelecimento do país (PORTAL ADVENTISTA, 2011).

No Afeganistão a presença da ADRA também foi relevante, ao longo de vinte anos de trabalho em parceria com ONGs para a realização de projetos de saneamento e reabilitação de escolas, distribuição de itens humanitários, projetos de empoderamento social e econômico para mulheres, cuidados com a água e higiene a pessoas deslocadas em razão dos conflitos (LEMOS, 2021).

Nesse sentido, a ADRA promove assistência e educação para o desenvolvimento comunitário sustentável, providenciando ajuda humanitária independente de credo, gênero, etnia, idade ou posição social.

A IASD promove, em sua comunidade religiosa, diferentes atividades que envolvem seus membros e pessoas da comunidade em geral, voltadas ao benefício da sociedade, dentre elas: clube de desbravadores e clube de aventureiros, que realizam atividades diversas voltadas para o benefício da comunidade e do meio ambiente; grupo de jovens, que se aplicam na realização do Projeto "Vida por Vidas" (doação de sangue); Assistência Social Adventista - ASA, com ações voltadas a mutirão e coleta de alimentos e roupas, além de cuidados com a saúde da comunidade; Departamento de Mulheres, reforçando o projeto "Quebrando o Silêncio", contra a violência doméstica; Educação, com o envolvimento de alunos, colégios e universidades adventistas desenvolvendo projetos ecológicos.

Projetos sociais, como os realizados pela ASA e o projeto "Vida por Vidas", que se tornou um modelo para o Brasil e tem repercussão internacional (BARBOSA, 2011, p. 2), são alguns exemplos do que pode ser feito pela comunidade adventista em prol da comunidade social.

Na área da educação, a preocupação com o meio ambiente tem se destacado em ações da Educação Adventista, como é o caso do projeto "Educação mais Verde"

<sup>4</sup>, uma iniciativa que visa à mudança de mentalidade sobre o desmatamento, a reciclagem, o uso adequado da água e da energia, a manutenção de preservação de florestas e rios, o cuidado do solo, visando diminuir os danos ao meio ambiente.

Os projetos educacionais adventistas têm contribuído para a mudança de valores e pensamentos sobre o cuidado com o meio ambiente e a responsabilidade social. A educação adventista é oferecida com a finalidade de promover o pensamento crítico e visa "preparar os jovens para que sejam pensantes e não meros refletores do pensamento de outrem" (WHITE, 1977, p. 17).

Nessa perspectiva, a escola e a igreja podem promover ações práticas efetivas junto à comunidade interna e externa, refletindo a visão cristã no cuidado para com as pessoas e com o ecossistema, através de projetos e atitudes.

### **Considerações Finais**

Ações que aliam a pregação do evangelho ao cuidado com as pessoas e com o meio ambiente refletem a responsabilidade para com a criação divina e com a salvação das pessoas revelando o seu posicionamento em favor ou contra as leis de Deus.

O empenho da Igreja Adventista do Sétimo Dia em cuidar do meio ambiente e incentivar ações orientadas para esse fim está sendo demonstrado no seio da igreja, bem como, nas instituições escolares que dela fazem parte. O ambientalismo cristão é parte doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que não dissocia o cuidado do meio ambiente do próprio cristianismo.

### **Referências**

BARBOSA, Areli. Restauração completa. *Conexão JA*, Tatuí-SP, ano 5, n. 17, p. 2. jan.-mar., 2011.

BÍBLIA SAGRADA. 2. ed.rev, e at. Trad. de João Ferreira de Almeida. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

---

<sup>4</sup> Descrição do projeto Educação mais Verde pode ser encontrada no site: <[http://www.educacaoadventista.org.br/maisverde/index.php?option=com\\_content&task=view&id=47&Itemid=70](http://www.educacaoadventista.org.br/maisverde/index.php?option=com_content&task=view&id=47&Itemid=70)>. Acesso em: 20 maio 2011.

BORGATO, Cassia Takazono; ALVES, Dolores Duarte; OLIVEIRA, Juliene Aglio de. A gestão social na perspectiva democrática: o profissional de serviço social como gestor. 2008. Disponível em: <<http://intertemas.unitoledo.br/revista/index.php/...>>. Acesso em: 08 jun 2011.

BORGES, Michelson. Maneiras de testemunhar – sal da terra e luz do mundo. Revista Adventista, ano 106, ed. esp., p. 20-21. 2011.

CARDOSO, Matheus. Verdes pelo motivo certo. Conexão JA, Tatuí-SP, ano 5, n. 17, p. 2. jan.-mar., 2011.

LEMOS, Felipe. A experiência impressionante de uma brasileira no Afeganistão. 25 ago 2021. Disponível em: <<https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/.../>>. Acesso em: 16 set. 2021.

PONTES, Francisco Alves de; ANDRADE, Fernanda Caroline de. Declarações da Igreja. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

PORTAL ADVENTISTA. Agência Adventista de Desenvolvimento atua no terremoto do Haiti. Disponível em: <<http://www.portaladventista.org/portal/asn---portugu/2249-agencia-adventista-de-desenvolvimento-atua-no-terremoto-do-haiti>>. Acesso em: 15 set. 2021.

WHITE, Ellen Gold. Educação. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1977.

WHITE, Ellen Gold. Conselhos sobre saúde. 4 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1998.



## 90. TEOLOGIA E POLÍTICA: APONTAMENTOS SOBRE A *THEOLOGIA CIVILIS* DE VARRÃO

*THEOLOGY AND POLITICS: NOTES ON VARRO'S THEOLOGIA CIVILIS*

George Camargo dos Santos<sup>1</sup>

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

### Resumo

Esta comunicação trata da *theologia civilis* dentro do conceito de *theologia tripertita* varroniana. Esta *theologia tripertita* se define por uma teologia mítica, que aborda a teologia dos poetas, uma teologia física ou natural, que aponta para uma teologia dos filósofos e, por fim, uma teologia civil ou política sob a competência dos legisladores. Marcos Terêncio Varrão foi um magistrado da República Romana Tardia e um dos responsáveis pela disseminação da cultura romana. Seus textos serviram como uma das fontes fundamentais para as hermenêuticas patrísticas acerca da teologia dos poetas, dos filósofos e dos legisladores. Dessa forma, a obra *Antiquitates Rerum Divinarum* de Varrão chegou até a nós mediante os escritos de pensadores como Tertuliano de Cartago, Arnóbio de Sica, Lactâncio, Eusébio de Cesareia, e, principalmente, pela obra *De Civitate Dei* de Agostinho de Hipona. Em 1976, Burkhart Cardauns organizou uma edição da obra *Antiquitates Rerum Divinarum* de Varrão numa coleção de 284 fragmentos em latim com a tradução e comentários em alemão. Esta comunicação traz uma avaliação de alguns fragmentos da edição de Cardauns a fim de apresentar o princípio da teologia civil na *theologia tripertita* varroniana como forma de subsidiar a interação entre a religião e a política para o cenário hodierno.

Palavras-Chave: Teologia Civil. *Theologia Tripertita*. Varrão. Religião. Política.

### Abstract

This communication deals with *theologia civilis* within the concept of varronian *theologia tripertite*. This *theologia tripertite* is defined by a mythical theology, which addresses the theology of poets, a physical or natural theology, which points to a theology of philosophers and, finally, a civil or political theology under the competence of legislators. Marcus Terentius Varro was a magistrate of the Late Roman Republic and one of those responsible for the dissemination of Roman culture. His texts served as one of the fundamental sources for patristic hermeneutics about the theology of poets, philosophers and legislators. Thus, Varro's work *Antiquitates Rerum Divinarum* came to us through the writings of thinkers such as Tertullian of Carthage, Arnobius of Sica, Lactantius, Eusebius of Caesarea, and,

---

<sup>1</sup> PUC Rio. Mestre em Teologia, Bolsista da CAPES. prof.george.camargo@gmail.com

mainly, through the work *De Civitate Dei* of Augustine of Hippo. In 1976, Burkhart Cardauns organized an edition of Varro's *Antiquitates Rerum Divinarum* in a collection of 284 Latin fragments with German translation and commentaries. This communication presents an evaluation of some fragments of the edition of Cardauns in order to present the principle of civil theology in Varronian *theologia tripertita* as a way to support the interaction between religion and politics for today's scenario. Keywords: Civil Theology. *Theologia Tripertita*. Varro. Religion. Politics.

## Introdução

*vir romanorum eruditissimus*

"o homem mais erudito dos romanos"

(Quintiliano, *Instituto Oratoria* X, 1, 95)

Na época da República Romana tardia (146-27 a.C.), nasceu na região de Reate nos campos da Sabina (GARZETTI, 1976, p. 102) o escritor e magistrado romano Marcos Terêncio Varrão (116 – 23 a.C.), também conhecido como Varrão Reatino (COLLART, 1954, p. 229). Este ofereceu uma leitura da sociedade romana por meio da obra latina *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (RÜPKE, 2005, p. 107) ou *Antiguidades das coisas humanas e divinas*. De acordo com o fragmento 4 da edição de Cardauns (1976a, p. 16), esta obra de 41 livros foi dividida em *Antiguidades Humanas* com 25 livros e *Antiguidades Divinas* com 16 livros. Algumas partes da *Antiguidades Divinas* foram preservadas no *Ad Nationes* de Tertuliano, no *Adversus Nationes* de Arnóbio de Sica, no *De ira Dei* de Lactâncio, no *Praeparatio Evangelica* de Eusébio de Cesareia e no *De civitate Dei* de Agostinho de Hipona. Nesse contexto, Taylor (1996, p. 2) registrou: "é difícil estimar a importância da obra *Antiguidades (...)*, que foi utilizada por geração após geração de estudantes; Agostinho, por exemplo, cita as *Antiguidades* de Varrão quase cem vezes na *Cidade de Deus*". Já Schwarz afirmou: "este compêndio de teologia romana era de fato muito popular entre os polemistas cristãos que muitas vezes encontravam ali suas informações" (SCHWARZ *apud* PÉPIN, 1965, p. 265). Sendo assim, investigar os tesouros dos Pais da Igreja e dos escritores eclesiásticos perpassam pela literatura antiquária varroniana. Por isso, Varrão Reatino se torna uma peça importante também para as hermenêuticas patrísticas.

## As fontes varronianas

Atualmente, quais são as fontes varronianas conhecidas? Duas fontes varronianas completas chegaram até a nós. A primeira obra se denomina *De re rustica* ou "A respeito da ciência rural", que aborda assuntos sobre a agricultura da época de Varrão e pode ser uma pertinente linha de pesquisa para a Ecoteologia. A segunda obra completa se chama *De lingua Latina* ou "A respeito da língua latina", que aborda assuntos relacionados à etimologia, morfologia e sintaxe. Acredita-se que Varrão escreveu 600 livros, mas, até o presente momento, conhece-se somente essas obras por meio de citações de outros autores. É, desse modo, que chegou até a nós os fragmentos da *Antiquitates Rerum Divinarum*. Estes podem ser encontrados nas antigas edições organizadas por Ausonio Popma (1601), Henri Estienne *et al.* (1619), Curolus Francken (1836) e Erdmann Schwarz (1888). Além dessas edições, podem-se mencionar as duas antigas referências de estudos varronianos elaboradas por Reinhold Agahd (1896; 1898). Na primeira, Agahd estudou os fragmentos da *Antiquitates Rerum Divinarum* encontrados nos livros IV, VI e VII da obra *A Cidade de Deus* de Agostinho. Já na segunda, Agahd focalizou os estudos dos fragmentos varronianos nas lições de outras testemunhas, com exceção de Agostinho. Já Augusta Condemi (1965) editou uma coleção de fragmentos dos livros 1 e 2. Por fim, em 1976, Burkhardt Cardauns publicou os fragmentos (CARDAUNS, 1976a) e os comentários (CARDAUNS, 1976b) das *Antiquitates Rerum Divinarum* e logo se tornou a referência nos estudos varronianos sobre os acontecimentos históricos e costumes religiosos de grande relevância. Esta comunicação segue a numeração dos fragmentos da edição de Cardauns (1976a).

## A *theologia civilis* de Varrão

A obra varroniana *Antiquitates Rerum Divinarum* promoveu uma leitura do substrato da religião romana (RÜPKE, 2005). Foi Varrão que contribuiu fortemente com a sistematização do conhecimento da sociedade romana. Desse modo, o bispo de Hipona registrou a citação do Reatino a fim de mencionar os três gêneros de teologia vigente: "*tres theologias, quae Graeci dicunt mythicen physicen politicen*"

conforme o fragmento 6 (CARDAUNS, 1976a, 18). Essa locução latina *tria genera theologiae* foi popularizada como *theologia tripertita* por meio das publicações de Pépin (1965), de Lierberg (1973; 1982) e Lehmann (1983; 1997). Já o fragmento 7 de Cardauns apresenta esses três gêneros de teologia. Aqui a tradução do latim para o português foi feita pelo latinista Fabio Frohwein do PPG de Letras Clássicas da UFRJ.

tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum **mythicon** appellari, alterum **physicon**, tertium **civile** ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. Primum quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis adtribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt. (CARDAUNS, 1976a, p. 18) **[negrito nosso]**

[...] que existem três gêneros de teologia, isto é, de doutrina que se desenvolve acerca dos deuses, e que o primeiro deles se chama **mítico**, o segundo **físico**, o terceiro **civil** [...] Denomeiam de mítico aquele de que os poetas muito se utilizam; de físico, aquele de que os filósofos [se valem]; de civil, aquele de que os povos [se servem]. No primeiro que mencionei, foram inventadas muitas coisas contra a indignidade e natureza dos imortais. De fato, neste [gênero] é lícito que um deus [nasça da cabeça], [que] outro [nasça] da coxa, [que] outro [nasça] de gotas de sangue; neste [gênero], [é lícito] que os sirvam ao homem como escravos; enfim, neste gênero, atribuem-se aos deuses todas as coisas que podem se aplicar não apenas ao homem, bem como ao homem muito desprezível. **[negrito nosso]**

No fragmento 7 de Cardauns, percebe-se que Varrão o promotor mais notável desses três gêneros de teologia conservou os adjetivos gregos na grafia latinizada *mythicon* e *physicon* e o sintagma latino *civile* (ou *ciuile*). Com atenção aos léxicos gregos empregados pelo Reatino, observa-se que o magistrado romano não foi o criador dessas formas adjetivas gregas. Nesse sentido, deve-se pensar que Varrão se utilizou de uma fonte grega até se verter esses termos técnicos para a forma latina: *theologia mythica*, *theologia naturalis* e *theologia ciuillis*.

O que é a teologia cívica ou teologia dos cidadãos? Para Varrão, é um conjunto de normas e práticas de culto público e privado, ou seja, é uma teologia normativa e não uma teologia discursiva (RÜPKE, 2005, p. 109). Esta *theologia civilis* abrange três

necessidades. A primeira é a necessidade para a unidade política. A segunda é a necessidade para o correto culto dos deuses. E por fim, a terceira é a necessidade para a manutenção da *pax deorum* ou a paz dos deuses. É nesse sentido que encontramos o *principes civitates* como agentes da *theologia civilis* conforme o fragmento 5 (CARDAUNS, 1976a, p. 17). Todavia, seria Varrão Reatino um teólogo cívico? Se recorrer aos *Comentários da Eneida X*, 175 de Sêrvio Honorato, essa resposta é positiva – "*licet Varro praecellat in theologia (...)*" (SERVIUS HONORATUS, 1881). Entretanto, o sentido de Varrão ser um teólogo cívico está alinhado com sua pretensão de desenterrar e preservar as tradições. E essas atividades são de um antiquário. Com isso, se a leitura dos fragmentos 2a e 11 de Cardauns por Rüpke estiver certa, então Varrão é um antiquário (RÜPKE, 2005, p. 111-115). Além disso, a *theologia civilis* tem utilidade e funcionalidade. E esses atributos têm a ver com o local da comunicação. Por isso, quando se lê o fragmento 10 – "*Prima ... theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem*" (CARDAUNS, 1976a, p. 20), são apontados os lugares de fala dos três gêneros de teologia. A *theologia mythica* tem guarida no teatro e atinge as massas, porém oferece pouco para o público. A *theologia naturalis*, que é de competência dos filósofos, tem guarida em todos os lugares (o mundo) todavia essa oferece mais do que o necessário. Já a *theologia civilis* tem guarida nas cidades, como por exemplo, Roma. Eis aqui o ponto entre religião e política que Varrão quer articular dentro das tradições romanas.

## Conclusão

Por fim, esta comunicação resumiu alguns apontamentos sobre a *theologia civilis* de Varrão Reatino utilizando a edição de Cardauns. Espera-se que esses apontamentos iniciais desdobrem em material de fomento para novas pesquisas sobre as hermenêuticas patrísticas. Como também, espera-se que possam ser realizados estudos avançados sobre a relação entre a religião e a política na República Romana tardia até a Patrística a fim de resgatar princípios relevantes para a aplicação no universo científico hodierno.

## Referências

- AGAHD, Reinhold H. A. *De Varronis Rerum diuinarum libris I, XIV, XV, XVI ab Augustino in libris De ciuitate Dei IV, VI, VII exscriptis*. Lipsiae: B. G. Teubner, 1896.
- AGAHD, Reinhold H. A. M. T. *Varronis antiquitatum rerum diuinarum libri I, XIV, XV, XVI*. Fleck. Jbb. Suppl. 24, 1898, p. 137-220.
- CARDAUNS, Burkhard. *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum diuinarum*. Teil 1: Die Fragmente. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse 1. Wiesbaden: Steiner, 1976a.
- CARDAUNS, Burkhard. *M. Terentius Varro, Antiquitates rerum diuinarum*. Teil II: Kommentar. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse 1. Wiesbaden: Steiner, 1976b.
- COLLART, Jean. *Varron, grammarien latin*. [Publications de la Faculté de Lettres de Strasbourg]. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- CONDEMI, Augusta G. M. *Ter. Antiquitates Rerum Diuinarum, librorum I-II fragmenta*. Bologna: Studi di filol. Classica XVI, 1965.
- ESTIENNE, Henri; SCALIGER, Joseph J.; TURNÈBE, Adrien; VETTORI, Pietro. *M. Terentii Varronis opera omnia quae extant*. Ex officina Ioannis Bervvout, 1619.
- FRANCKEN, Curolus H. J. *Fragmenta M. Ter. Varronis, quae inveniuntur in libris S. Augustinii, De civitate Dei*. Lugduni, 1836.
- GARZETTI, Albino. "Varrone nel suo tempo". In: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*. Rieti: Centro di Studi Varroniani, 1976, v. 1, p. 91-110.
- LEHMANN, Yves. *Varron théologien et philosophe romain*. [Collection Latomus 237]. Bruxelles: Latomus, 1997.
- LIEBERG, Godo. Die 'theologia tripartita' in Forschung und Bezeugung. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. I, n. 4, p. 63-115, 1973.
- LIEBERG, Godo. Die *theologia tripartita* als Formprinzip antiken Denkens. *Rheinische Museum für Philologie*, v. 125, n. 1, p. 25-53, 1982.
- PÉPIN, Jean. La 'théologie tripartite' de Varron: Essai de reconstitution et recherche des sources. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 2, p. 265-294, 1956.
- POMPA, Ausonio. *M. Ter. Varronis operum quae extant nova editio*. ed. et rec. Ausonio Pompa. Lugd. Bat., 1601, p. 183-200.

RÜPKE, Jörg. Varro's *tria genera theologiae*: Religion thinking in the late Republic. *Ordia Prima*, v. 4, p. 107-129, 2005.

SCHWARZ, Erdmann. *De M. Ter. Varronis, apud Sanctos Patres uestigiis*. c. II. *Accedit Varronis antiquit. Rer. Div. Liber XVI. Fleck. Jbb. Suppl. 16*, 1888, p. 470-499.

SERVIUS HONORATUS, M. Commentary on the Aeneid of Vergil. In: THILO Georgius (ed.). *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii*. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*. Georgius Thilo. Leipzig. B. G. Teubner. 1881.

TAYLOR, Daniel J. *Declinatio: A study of the linguistic theory of Marcus Terentius Varro*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1974.





## 91. TRADIÇÃO E ECOTEOLOGIA CATÓLICA: A EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL DO PAPA FRANCISCO.

*CATHOLIC TRADITION AND ECOTHEOLOGY: THE POST-SYNODAL APOSTOLIC EXHORTATION OF POPE FRANCIS.*

*José Reis dos Santos<sup>1</sup>*

GT10

– Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia.

### **Resumo**

O objetivo do texto é chamar a atenção para a questão do desmatamento na Amazônia. Para isto será analisado o papel da Igreja Católica, que constrói sua história com métodos e tradição há milênios demonstrando eficiência em seu modus operandi, por isso se atualiza buscando adaptação aos novos tempos. Na atualidade um dos temas em pauta mundial está relacionado com a Amazônia brasileira composta pela sua fauna, flora e seus povos. Este tema é provocativo por dois aspectos inter-relacionados: a floresta em si e sua população nativa, o que atrai o interesse e os holofotes do mundo, por isso a relevância de toda ação que possa proteger os interesses amazônicos. Desta forma a Igreja Católica age a seu modo como se pretende, neste trabalho, demonstrar que o Papa Francisco está atento ao momento global e se dedica, entre outras coisas, às questões do meio ambiente, o que faz com muita competência, por exemplo, ao se lançar em campanha na defesa da Amazônia, o que lhe confere apoio mundial pelo interesse em preservar a floresta e seus habitantes. A exortação Apostólica Pós-Sinodal do Papa Francisco, elaborada após o Sínodo da Amazônia, comparada com o texto de Fantappiè traz uma perspectiva histórica da Igreja Romana e permite observar que a Igreja Católica tradicionalmente se posiciona bem no contexto de cada época histórica, o que lhe confere êxito nas suas missões para promover o cristianismo. Colocase em defesa do problema para busca de solução e coloca os valores cristãos, o que leva à conclusão que a Igreja Católica mantém a tradição de influência desde o passado longínquo até os dias atuais. Palavras-Chave: Catolicismo. Amazônia. Tradição. Papa Francisco.

### **Abstract**

The purpose of the text is to draw attention to the issue of deforestation in the Amazon. For this, the role of the Catholic Church will be analyzed, which has been building its history with methods and tradition for millennia, demonstrating efficiency in its modus operandi, which is why it updates itself to adapt to modern times. Currently, one of the topics on the world agenda is related to the Brazilian Amazon,

---

<sup>1</sup> 1 Odontólogo, Advogado (OAB/SP 212768), Bacharel em Filosofia e Mestrando no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Email para contato: jreissantos@uol.com.br

made up of its fauna, flora, and its peoples. This topic is provocative due to two interrelated aspects: the forest itself and its native population, which attracts interest and the world's spotlight, hence the relevance of any action that can protect Amazonian interests. So, the Catholic Church acts in its own way, as it is intended, in this paper, to demonstrate that Pope Francis is attentive to the global moment and is dedicated, *inter alia*, to environmental issues, which he does with great competence, for example, by launching a campaign in defense of the Amazon, which grants him worldwide support for his interest in preserving the forest and its inhabitants. Pope Francis' PostSynodal Apostolic Exhortation, drafted after Amazon Synod, compared with Fantappiè's text, brings a historical perspective of Roman Church and allows us to observe that Catholic Church traditionally positions itself well in the context of each historical period, which grants success in its missions to promote Christianity. It stands in defense of the problem in search of a solution and places Christian values, which concludes that the Catholic Church maintains the tradition of influence from the distant past to the present day. Keywords: Catholicism. Amazon. Tradition. Pope Francis.

## INTRODUÇÃO

Alegrai-vos e rigozijai-vos! Essa é uma das mensagens que está na exortação do Papa Francisco<sup>2</sup>. Trata-se de uma carta não dogmática, mas de aconselhamento do Pontífice para todos os fieis e para todas as pessoas afeiçoadas ao catolicismo ou que apoiam as ações da Igreja. Nesta exortação apostólica do Papa Francisco ele demonstra a vontade de que todos sigam o caminho da santidade, começando pela preocupação com o meio ambiente e a proteção do planeta considerado, pelo Papa, a casa de todos nós. Esta exortação se justifica diante de um cenário de grande devastação da maior floresta tropical do mundo localizada, na sua maior parte, no território brasileiro. Os danos sofridos pela Amazônia refletem no planeta, por isso foi sábia a manifestação da Igreja Católica no sentido de preservar a floresta, o que evidencia a manifestação pragmática do catolicismo. A Igreja Católica acompanha o fluxo do seu tempo de tal modo que a Igreja se mantém viva há aproximados dois milênios devido à sua capacidade de adaptação, haja vista a decisão do Papa Francisco em favor da natureza representada pela Amazônia. Esta exortação dedicada à floresta é composta de quatro capítulos e cento e onze parágrafos, nos

---

<sup>2</sup> Papa Francisco (1936), religioso católico, 226º papa da história da Igreja, o primeiro pontífice não europeu em 1200 anos, nasceu em Buenos Aires, Argentina, no dia 17 de dezembro de 1936. Autor da "Exortação Apostólica Pós-Sinodal: Querida Amazônia".

quais o Papa discorre sobre os desejos da Igreja Católica em relação à Amazônia, denominando-os de sonhos: social, cultural, ecológico e eclesial. Por fim o Papa faz uma menção à Maria como o arquétipo de mãe, que a todos protege e ilumina para discernir o bem do mal. OS SONHOS DE FRANCISCO O Papa Francisco tem o objetivo de apoiar os grupos de pessoas que estejam sofrendo arbitrariedades no território amazônico e usa essa exortação como ferramenta estratégica para ajudar na missão de arrebanhar os povos ribeirinhos e indígenas que tem a floresta como lar. Esta é uma estratégia que protege a floresta e agrega fieis para a Igreja. O Pontífice faz esta reflexão, tocado pelo "sínodo da Amazônia<sup>3</sup>" e manifesta o desejo de inspirar todas as pessoas de boa vontade em prol da Amazônia na realização dos sonhos que inspiram Francisco:

- sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, de modo que sua voz seja escutada e promovida sua dignidade; -Sonho com uma Amazônia que preserve a riqueza cultural que a caracteriza e na qual brilha de maneira tão variada a beleza humana; - sonho com uma Amazônia que guarda zelosamente a sedutora beleza natural que a adorna transbordando vida; - sonho com comunidades cristãs capazes de se devotar e de se encarnar na Amazônia, "a tal ponto que deem à Igreja rostos novos com traços amazônicos". (FRANCISCO, 2020, p. 11). O sonho social do Papa, além de preservar a Floresta, busca consolidar o bem viver de todos os habitantes da Amazônia, pois como se nota nas suas palavras: "uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social." (FRANCISCO, 2020, p. 13). A AMAZÔNIA SOFRE As populações amazônicas têm sofrido com a ação desmedida de mineradores, madeireiros e do agronegócio, que "encurralam e expulsam os povos da Floresta para as periferias das cidades, onde vivem lado a lado com a miséria ecoando um grito de socorro de dentro da floresta e do interior de suas cidades". (FRANCISCO, 2020, p. 14). Essas ações predatórias em busca das riquezas minerais e vegetais da Amazônia, "enxergando a floresta apenas como um espaço enorme a ser explorado, significa ignorar os povos que lá existem, é tirar-lhes a dignidade ao não reconhecer os direitos dos povos nativos". (FRANCISCO, 2020, p. 15). Francisco fala em um "novo tipo de colonialismo"

---

<sup>3</sup> Anunciado em 2017 pelo papa Francisco, o Sínodo da Amazônia trata de assuntos comuns aos nove países do bioma, organizados em dois eixos: pastoral católica e ambiental.

gerado pela falta de qualquer tipo de ética ao subornar políticos para aprovação de leis que permitem desmatar. Atacam e matam os indígenas que insurgem contra esses projetos de destruição criminosa, provocam incêndios florestais, além de explorarem as pessoas que ali vivem e tudo em nome do lucro fácil e ilegal. Tudo isso simboliza o desrespeito aos direitos humanos, portanto não se pode acostumar com o mal, mas é necessário indignar-se. (FRANCISCO, 2020, p.16). Mesmo indignando-se é importante lembrar que há possibilidades de superação das diferentes mentalidades de colonização e construção de uma rede de solidariedade e desenvolvimentos no sentido de formar uma globalização sem marginalização, parafraseando o Papa Paulo III em *Veritas Ipsa*, 1537. "O político de genuína capacidade deve buscar meios de agricultura e pecuária sustentáveis que não destruam o meio ambiente e seus povos". (FRANCISCO, 2020, p.17). A ESTRATÉGIA ANTIGA DA IGREJA É ATUAL A Igreja age, historicamente, de modo semelhante. Neste sentido, após mais de quatro séculos, o mesmo discurso ainda é atual, pois o que se nota é a mesma situação envolvendo o meio ambiente, a agricultura, o povo dividido entre pobres e ricos e a Igreja Católica se colocando na posição de apoiar os mais fracos, desta vez o povo amazônico. Um dos caminhos, sugeridos por Francisco, para ajudar as populações indígenas é o diálogo social entre os povos da Amazônia para unificar e possibilitar uma luta comum, na qual os povos amazônicos sejam respeitados como protagonistas e detentores da cultura e do território amazônico. O aspecto cultural é um dos sonhos de Francisco, que tem por objetivo promover a Amazônia sem colonizá-la culturalmente e sem invadir, pois os mais de cento e dez povos nativos que ali vivem, são um tesouro, que podem desaparecer por causa da colonização pós-moderna. Esse desejo do Pontífice mostra um avanço e um desafio de se embrenhar na maior floresta do mundo para cuidar da cultura e da preservação do meio ambiente e das populações. A estratégia sugerida pelo Papa inclui a proteção da cultura amazônica através dos jovens para passar os conhecimentos entre as populações da selva amazônica. O desafio é que a visão consumista do ser humano afetada pelos mecanismos de economia global tende a homogeneizar as culturas e enfraquecer a variedade cultural, então é importante que o jovem amazonense assuma suas raízes. (FRANCISCO, 2020, p. 27). A cultura é como uma identidade e ambas se enriquecem no diálogo intercultural, por isso não é salutar o

isolamento absoluto, basta ter cuidado com os valores culturais dos grupos indígenas de modo corresponsável, pois é uma riqueza de toda a humanidade e não se pode permitir que os povos do interior da Amazônia se abram ingenuamente à "civilização". (FRANCISCO, 2020, p. 29). Deste modo em qualquer projeto para a Amazônia, segundo Francisco: É preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento de um grupo social [...] requer constantemente o protagonismo dos atores sociais locais a partir da sua própria cultura. Nem mesmo a noção de qualidade de vida se pode impor, mas deve ser entendida dentro do mundo dos símbolos e hábitos próprios de cada grupo humano. (FRANCISCO, 2020, p. 30).

Esses povos nasceram e se desenvolveram intimamente com a floresta, por isso qualquer prejuízo ao ambiente os afeta diretamente. Neste sentido surge o sonho ecológico de Francisco que se dá em obter uma tomada de consciência da humanidade no sentido de respeitar a ecologia da Amazônia. A devastação da floresta pode levar a uma desertificação e prejudicar, em grande medida, o ecossistema do planeta, e isso está sendo provocado por interesses econômicos de empresários e políticos locais e internacionais que ameaçam a floresta, por isso o Papa afirma que: Não se trata de internacionalizar a Amazônia, mas sim unir todos os esforços para acionar os mecanismos que forcem instituições nacionais e estrangeiras, bem como sensibilizar as populações da floresta, todos no sentido de preservação e intervindo de forma sustentável conjugando a sabedoria ancestral com os conhecimentos técnicos contemporâneos respeitando o estilo de vida e os sistemas de valores dos habitantes. (FRANCISCO, 2020, p. 38). É preciso que o homem "dito civilizado" entenda que preservar a Amazônia inclui a floresta e tudo que nela existe, inclusive e fundamentalmente os indígenas, que a ela são essenciais. Desta forma para que se alcance uma ecologia integral não bastam decisões políticas, jurídicas e sociais, mas também é necessário o aspecto educativo para promover o desenvolvimento de novos hábitos nas pessoas. Muitos povos da Amazônia já aderiram à cultura urbana do consumismo, por isso não haverá uma ecologia sustentável se não for pela mudança das pessoas. Diante destes pressupostos é possível observar que o catolicismo mais uma vez se adapta, como demonstrou Fantappiè. O segredo da Igreja Católica está no sentido de investir onde

o povo mais fraco está precisando. Desta vez é na América Latina para salvar a maior floresta tropical do mundo. Junto com o povo amazônico está o objetivo central da Igreja Católica, ou seja, o projeto que caminha em socorro do povo amazônico e da floresta, por isso não se pode salvar um sem o outro. O Papa Francisco menciona o projeto missionário que "hoje a igreja está fazendo se equivale ao mesmo que fizeram São Toríbio de Mogrovejo e São José de Anchieta". (FRANCISCO, 2020, p. 45). Visualiza-se, neste episódio Igreja e Amazônia, um padrão nas condutas da Igreja Católica ao longo de sua história, pois, assim como o Papa Francisco mencionou dois Santos na época - da conquista e colonização do Brasil, também, agora, a história se repete em outro contexto, a Igreja Católica se adapta de forma eficiente às novas culturas, lugares e pessoas, por exemplo, a atual situação em relação à Amazônia. No passado a mesma forma de agir já fora observada por Fantappiè (2012) no seu artigo "La Santa Sede e Il Mondo in prospettiva storicogiuridica", no qual relatou a capacidade de adaptação da Igreja, como se pode observar: Enquanto no âmbito dogmático não são admissíveis concessões para doutrinas singulares ou de grupo, no âmbito disciplinar e pastoral a presença territorial da igreja vem para confrontar, e às vezes em contraste, com variada mobilidade de contextos, ou seja, das diferenças de lugares, pessoas, culturas, instituições, conseguindo se adaptar ao máximo possível às particularidades de situações e dos fieis. (FANTAPPIÈ, 2012, p. 335). Não é outro o discurso do Papa Francisco ao dizer: "Esses povos da floresta são fonte de conhecimento da floresta e é através deles que se poderá compreender a Amazônia e assim nutrir por ela profundo respeito". (FRANCISCO, 2020, p.40). Para atingir esse objetivo, prometendo respeito pela selva e seus habitantes, a Igreja pretende moldar a sua própria identidade para promover a inculturação daquele povo, sem desprezar o bem que já existe na cultura amazônica, mas acrescentar os ensinamentos do evangelho. Ao rápido olhar parece algo invasivo promover a inculturação de um povo, mas é preciso um olhar criterioso para entender ao que leva a cultura atual do povo amazônico e se há aspectos nessa cultura que leva à destruição de parte da floresta. A movimentação do indígena para as cidades, por exemplo, já está se inserindo na cultura. Vender madeira, pedras preciosas e ouro também já estão no costume de muitos indígenas. Aceitar produtos industrializados, veículos entre outros é outra prática que suborna o indígena. Assim inculturar pode

ser entendido no sentido de desvincular do indígena esses costumes degradantes e de má fé de quem levou essas práticas para a floresta. Essa atitude da Igreja Católica em relação à Amazônia se dá por meio do mecanismo de evangelização, adaptação ou mudanças da cultura dos povos abordados. O Papa Francisco sabe das dificuldades encontradas na Amazônia devido à imensidão do território e dificuldades de acesso e da grande variedade cultural, mas significa um movimento em prol da Amazônia. CONCLUSÃO Finalmente o Papa menciona Maria, por quem "cultivamos profunda devoção". (FRANCISCO, 2020, p. 62). A mãe de Jesus, como mãe de todos, possui um discurso poderoso pelo arquétipo representado por Maria, cujo papel de acolhimento próprio de Mãe tem a força de união. O Papa é ciente do quão necessário é que haja união de todos os envolvidos nessa empreitada que tem como pretexto preservar o que resta da Amazônia. A Igreja Católica enxerga um motivo válido que serve como pretexto para sua atuação praticada há milênios, mas não se pode negar que na atual conjuntura é preciso uma instituição forte e estratégica para esse embate, que possa enfrentar de algum modo o desmando que já é exacerbado no território amazônico, haja vista a necessidade de intervir na cultura para quebrar o ciclo de ação dos próprios povos amazônicos como atores e sujeitos do próprio processo histórico. A preocupação da Igreja Católica com a floresta e suas populações é pertinente e o Papa utiliza o modo de agir da tradição da Igreja para colocar em prática o início de um plano. A união pretendida pelo Papa é fundamental para encontrar o sucesso nessa iniciativa. O apoio de outras instituições, inclusive a academia e a população de modo geral devem se somar ao esforço da Igreja Católica no sentido de busca pela preservação da Amazônia, que representa a natureza, o meio ambiente e a nossa casa comum. O Papa indicou o caminho e deu os primeiros passos, o povo de boa fé deve segui-lo.

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Papa. Querida Amazônia: Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo, Edições Loyola Jesuítas, 2020.

\_\_\_\_\_, Papa. Carta Encíclica Fides Et Ratio, 13ª edição, ed. Paulinas, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_, Papa. Carta Encíclica Laudato Si: Sobre o cuidado da casa comum. 1ª edição, ed. Paulinas, São Paulo, 2015.

FANTAPPIÈ, Carlo. La Santa Sede e Il mondo in prospettiva storico-giuridica, nº 20, Rechtsgeschichte – Legal History, p. 332-338, 2012.



## 92. RUMO A UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA: ORIENTAÇÕES A PARTIR DE FRANCISCO

*TOWARDS AN ECOLOGICAL SPIRITUALITY: FRANCIS GUIDELINES*

*Lúcia Pedrosa-Pádua<sup>1</sup>*

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

### **Resumo**

O objetivo da investigação é estabelecer linhas fundamentais para a compreensão e vivência da espiritualidade ecológica. Os escritos do Papa Francisco são hoje referência primordial para o tema. A metodologia considera os principais documentos do Pontífice, cujos argumentos constituem uma verdadeira revolução na antropologia e espiritualidade ecológicas. Algumas afirmações norteiam este pensamento. A primeira afirmação é a de que a dimensão ambiental da espiritualidade está enraizada no próprio querigma cristão. A segunda afirmação é a de que a contemplação cristã é multidimensional e inclui a escuta da Palavra de Deus, do povo e da natureza, de forma inseparável e mutuamente imbricada. A terceira diz respeito ao refazimento dos vínculos com a terra e com os pobres como um caminho espiritual concreto integrado, que implica denúncia profética da destruição da natureza e da espoliação dos pobres do seu direito teológico à terra. O quarto ponto refere-se à conversão, ao mesmo tempo interior e exterior, pela qual um novo ser humano renasce das cinzas do sofrimento impetrado pela cultura consumista e desigual e se abre a um novo caminho de felicidade e bem viver. Finalmente, a dimensão litúrgico-celebrativa da nova criação que assume e reorienta a primeira criação. A investigação almeja contribuir com o pretensioso projeto de Francisco, o projeto cristão de alimentar uma nova humanidade e novos vínculos entre a humanidade, num projeto sociopolítico ambiental de denúncia profética e fraternidade.

Palavras-chave: Espiritualidade. Ecoteologia. Papa Francisco.

### **Abstract**

The aim of the research is to establish fundamental lines for understanding and living of ecological spirituality. Pope Francis' s writings are today reference to the theme. The methodology considers the main documents of the Pontiff, whose arguments constitute a real revolution in ecological anthropology and spirituality. Some statements guide this thought. The first statement is that the environmental dimension of spirituality is rooted in the Christian querigma itself. The second statement is that Christian contemplation is multidimensional and includes listening

---

<sup>1</sup> PUC Rio. Patrocínio FAPERJ. Doutora em Teologia Sistemático-pastoral. lpedrosa@puc-rio.br

to the Word of God, the people and the nature in an inseparable and mutually imbricated way. The third concerns the remaking of ties with the earth and the poor as an integrated concrete spiritual path, which implies prophetic denunciation of the destruction of nature and the spoliation of the poor of their theological right to land. The fourth point refers to the conversion, at the same time interior and exterior, by which a new human being is reborn from the ashes of suffering imposed by consumerist and unequal culture and opens up a new path of happiness and well life. Finally, the liturgical-celebratory dimension of the new creation that takes over and redirects the first creation. The research aims to contribute to the pretentious project of Francis, the Christian project to feed a new humanity and new bonds between humanity, in an environmental sociopolitical project of prophetic denunciation and fraternity.

Keywords: Spirituality. Ecotheology. Pope Francis.

## **Introdução**

Os escritos do Papa Francisco são hoje referência primordial para a reflexão e práxis cristã relativas à ecologia. O presente trabalho deseja somar-se aos estudos deste tema e objetiva destacar linhas fundamentais para a compreensão e vivência da espiritualidade ecológica. Considera 5 documentos do Pontífice, entre encíclicas e exortações: *Evangelii Gaudium* (2013), *Laudato si'* (2015), *Gaudete et exultate* (2018), *Fratelli tutti* (2020) e *Querida Amazônia* (2020).

As linhas fundamentais destacadas são: a dimensão ambiental do querigma cristão; a oração-ação que relaciona Palavra de Deus, povo e criação; um caminho concreto de refazimento dos vínculos com a terra e com os pobres; uma conversão ecológica que atinge o humano integrado; liturgia e festa como celebração da nova criação.

## **Dimensão cósmico-ambiental do querigma cristão**

A primeira afirmação é a de que a dimensão ambiental da espiritualidade está enraizada no próprio querigma cristão. É no coração do anúncio cristão que as dimensões social, comunitária e ambiental se imbricam. São inerentes ao querigma, não alheias ou opostas a ele, pois o Evangelho é multidimensional. Francisco ressalta que ele confere um “sentido unitário e completo da vida humana” (FRANCISCO, 2013, n. 75, p. 51). Cristo redime não apenas a pessoa individual, mas as relações sociais e

“o Espírito permeia toda situação humana e todos os vínculos sociais” (FRANCISCO, 2013, n. 178, p. 108). Por isso do Evangelho brotam o amor, a busca de justiça, “um canto de fraternidade e solidariedade” (FRANCISCO, 2020b, n. 22, p. 22) para com todos, de todas as culturas.

Por sua vez, as relações sociais e comunitárias são sempre cosmicamente enraizadas. A boa notícia do cosmo também é inerente ao querigma: “uma pessoa da Santíssima Trindade inseriu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até a cruz” (FRANCISCO, 2015, n. 99, p. 64); estabeleceu com ele relação concreta e amorosa; ressuscitado e glorioso, reconcilia consigo todos os seres e, no Espírito, orienta tudo à plenitude (FRANCISCO, 2015, n. 100, p. 64).

A salvação diz respeito ao modo como nos vinculamos à comunidade próxima, à humanidade como um todo e à natureza, de forma interrelacionada. A acolhida do Evangelho multidimensional prepara, convida e exige uma resposta também multidimensional.

Na acolhida este evangelho multidimensional surge um sujeito ativo e atento. É a humanidade que deve mudar, nos fala Francisco na *Laudato si'*. Os processos de destruição, fruto da forma de desenvolvimento tecnocrático, podem ser revertidos. Mas não a partir de fora, mas de dentro de um novo processo, de uma nova humanidade, de um novo sujeito, relacionado e vinculado à humanidade-sociedade e ao cosmos de maneira inclusiva e solidária (PEDROSA-PADUA, 2021, p. 44).

### **Contemplação cristã multidimensional: Palavra de Deus, povo e natureza inseparáveis**

A importância dos evangelhos nos escritos de Francisco é fundamental: “Voltemos a escutar Jesus” e, ainda mais, “permitamo-lhe que nos desafie, que nos chame a uma mudança real de vida” (FRANCISCO, 2018, n. 66, p. 46). Que a Palavra de Deus “penetre a fundo nos seus pensamentos e sentimentos e gere nele uma nova mentalidade” (FRANCISCO, 2013, n. 149, p. 91). A “leccio divina” é uma modalidade concreta de oração recomendada (FRANCISCO, 2013, n. 154, p. 93).

O próprio Pontífice seleciona alguns textos bíblicos centrais e realiza uma leitura espiritual integral das mesmas, em seus documentos. No caso da Encíclica

*Laudato si'*, reúne e comenta textos do Antigo e Novo Testamento e (isto é muito importante) intitula o capítulo como "O Evangelho da criação". Reforça assim a criação como boa nova salvífica de Deus.

O que nos diz este Evangelho? O último capítulo traz um resumo: consciência de que cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem a transmitir; certeza de que Cristo assumiu em Si mesmo este mundo material e agora, ressuscitado, habita no íntimo de cada ser, envolvendo-o com o seu carinho e penetrando-o com a sua luz; reconhecimento de que, ao criar o mundo, Deus nele inscreve uma ordem e um dinamismo que não temos o direito de ignorar; acolher e permitir que a força e a luz da graça recebida se estenda à relação com as outras criaturas e com o mundo que nos rodeia, segundo a sublime fraternidade de São Francisco de Assis (LS, n. 221).

Um elemento novo da espiritualidade de Francisco é unir a contemplação da Palavra à contemplação do povo: "um pregador é um contemplativo da Palavra e também um contemplativo do povo" (FRANCISCO, 2013, n. 154, p. 94). E, ambas, à escuta da natureza, pela qual se aprofunda no caráter simbólico da criação (FRANCISCO, 2015, n. 85, p. 56) e se aprende, por mensagem silenciosa, algo sobre Deus e seu amor. Aprendemos também que somos relação com as outras criaturas, que há interligação entre tudo: "tudo está interligado" (FRANCISCO, 2015, n. 91, p. 60) e que "há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre", ou seja, podemos contemplar Deus em todas as coisas (FRANCISCO, 2015, n. 233, p. 135). O ser humano é recolocado em seu lugar, sem pretensão do domínio absoluto da terra e no reconhecimento do direito de existir de todas as criaturas.

### **Caminho concreto: refazimento dos vínculos com a terra e com os pobres**

O magistério de Francisco se situa no interior da antropologia teológica atual, que vê o ser humano como intersubjetividade e relação. Não sobrevivemos sem os outros, sem a natureza, sem o cosmos, sem Deus – sendo esta última a relação fundamental. A filosofia da alteridade e a teologia, hoje, olham o ser humano em sua necessidade do "outro", constitutiva e fundante da identidade (Gesché, 2015, p. 52). Por sua vez, a antropologia teológica latino-americana tem desenvolvido importante

contribuição a essa perspectiva e evidenciado o tema das relações fundamentais: “é o sujeito ou pessoa humana quem, no concreto, se realiza nas relações, consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os outros seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus” (GARCIA RUBIO, 2006, p. 312).

A preocupação com os vínculos originários está na raiz de temas caros a Francisco, como a “cultura do encontro”, a “construção de pontes e não de muros”, a “amizade social”, a afirmação recorrente de que “ninguém se salva sozinho” e, na *Laudato si'*, a afirmação de que “tudo está interligado”.

São Francisco é o modelo desta espiritualidade que se desenvolve na abertura a estas relações fundamentais: “um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo” (FRANCISCO, 2015, n. 10, p. 14).

O drama do pecado é precisamente a ruptura destas quatro relações, como sugerem as narrações bíblicas. A interligação entre elas é expressa pelo Papa através do personagem bíblico Caim, que mata o seu irmão (Gn 4,9-12):

o descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e proteção, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra (FRANCISCO, 2015, n. 70, p. 48).

Por sua vez, a harmonia é cura destas rupturas, e deve ser vista no conjunto destas relações. Por isso não é possível sanar a relação com a natureza sem também curar as relações sociais e a relação com a transcendência (FRANCISCO, 2015, n. 119, p. 75). A espiritualidade é vida no Espírito, ela “subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade (...), quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade” (FRANCISCO, 2020a, n. 87, p. 65) e, ao contrário, “não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo” (FRANCISCO, 2020a, n. 87, p. 65).

A espiritualidade de Francisco é de profecia, denúncia e anúncio de uma possibilidade de mudança, na qual a cura dos vínculos originários gerados por um Deus criador de todas as coisas, passa por recolocar o humano em seu lugar de criatura convivente com outras criaturas, e que garanta a todas o seu espaço no

mundo. Por isso, a espiritualidade ecológica é “comunitária e reconciliadora, dialógica e integral” (TATAY; DAELEMANS, 2018, p. 342).

### **Conversão ecológica – atitude basilar**

Há uma atitude basilar a ser redirecionada na espiritualidade ecológica. Necessário é romper a consciência isolada e a autorreferencialidade – esta é a atitude que possibilita o cuidado dos outros e do meio ambiente. Superar o individualismo e desenvolver estilo de vida alternativo que torna possível as mudanças.

Esta atitude basilar é possibilitada pela espiritualidade, ou seja, capacidade de auto transcendência. “Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro” (FRANCISCO, 2015, n 208, p. 123). Trata-se aqui de uma forma filosófica, universal, trans-religiosa de propor a espiritualidade, como patrimônio humano, comum a religiosos e também a ateus. Sem esta capacidade de auto transcender-se num valor (no caso é o valor OUTRO) não é possível reconhecimento, interesse pelos outros, impor ou impor-se limites para evitar o sofrimento do outro ou a degradação do que nos rodeia.

Também a realidade da graça é descrita por Francisco em perspectiva universal. Nem tudo está perdido porque o ser humano pode superar-se, voltar e escolher o bem e regenerar-se, para além dos condicionamentos que lhe são impostos. Nenhum sistema anula completamente a abertura ao bem, à verdade e à beleza, nem a capacidade de reagir que Deus continua a animar no mais fundo dos nossos corações (FRANCISCO, 2015, n. 205, p. 122). Nisto consiste a dignidade humana. Há em Francisco uma abertura às espiritualidades do mundo. É a própria afirmação de graça que une os melhores desejos de todos os povos.

É dentro destas proposições universais que Francisco insere a espiritualidade cristã, que é sempre integral e contribui para a renovação da humanidade (FRANCISCO, 2015, n. 216, p. 127).

## Liturgia e festa: celebrar a nova criação

Os vínculos de Cristo são celebrados, curados e fortalecidos de forma simbólico-sacramental. A mais clara referência a este dom está na Encíclica *Laudato si'*, ao falar sobre a luminosidade que jorra da Eucaristia sobre nossas preocupações pela criação inteira: "a participação na Eucaristia é especialmente importante ao domingo. Este dia [...] é-nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo". (FRANCISCO, 2015, n. 237, p. 138)

Os sacramentos, no magistério de Francisco, são postos em articulação com a vivência concreta das novas relações, possibilitadas por Cristo na nova criação. Reforçam o caráter mediador da vida simbólico-sacramental para uma vida nova efetiva, concreta, que se renova no dia da Ressurreição, "o 'primeiro dia' da nova criação" (FRANCISCO, 2015, n. 237, p. 138). Lembram que as relações de Cristo representam o vínculo originário que une cada pessoa, a humanidade, a natureza e Deus, em harmonia, sem exclusões e sem descartes.

Enfim, Francisco aponta para uma espiritualidade ecológica integral e integradora, querigmática, profética e transformadora. Articula a dimensão pessoal com a social e ecológica e aponta para uma renovação antropológica e espiritual.

## Referências

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho. Brasília: CNBB, 2013.

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

FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020b.

GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

GESCHÉ, Adolphe. *Deus para pensar: O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Linhas-força da espiritualidade do Papa Francisco: uma reforma a partir de dentro da Igreja. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 29, n. 98, p. 34-66, Jan.-Abr. 2021.

TATAY, Jaime y DAELEMANS, Bert. Ternura y generosidad para una espiritualidad socio-ambiental. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 77, n. 308, p. 319-342, julio-septiembre 2018.



## 93. A RELAÇÃO ENTRE PASTORAL E MEIO AMBIENTE NA ÓTICA DA LAUDATO SI'

*THE RELATIONSHIP BETWEEN PASTORAL CARE AND THE ENVIRONMENT FROM  
THE PERSPECTIVE OF LAUDATO SI'*

*Luciene dos Santos<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O presente artigo pretende colocar em evidência o despertar consciente em prol de uma responsabilidade social por um mundo mais humano e sustentável. Buscase alcançar uma melhor compreensão acerca da relação entre Pastoral e Meio ambiente, construindo uma reflexão cristã, a partir de elementos apresentados pelo Papa Francisco na Encíclica LAUDATO SI', visto que a questão ambiental é assunto de grande relevância no século XXI em discussões multilaterais de caráter global. Em seguida, irei discorrer sobre o comprometimento da Igreja com o meio ambiente, isto é, com a criação, com a "nossa casa comum", por meio de uma ação pastoral que promova uma consciência ecológica, ampliando as possibilidades de um despertar consciente sobre a importância de uma pastoral ecológica e do meio ambiental, derivada do cuidado do "Bom Pastor" para com as suas ovelhas. No entanto, somos interpelados, como cristãos, a colaborar, por uma ampla estruturação da pastoral ecológica em resposta ao "projeto de amor de Deus", incluindo um cuidado socioambiental comprometido com os problemas atuais. Por conseguinte, destacarei a responsabilidade social, em vista de um mundo mais humano. Compreendendo que o ser humano é parte integral e relacional da criação, justamente por entender que a sua ação se dá num contexto social, implicando em questões éticas e morais possibilitando um verdadeiro louvor a criação. Por isso evidenciarei que uma das dimensões dessa questão socioambiental, está relacionada com o destino dos resíduos sólidos. Por fim, ressaltarei a contribuição do cristão pela conservação do meio ambiente, em resposta ao amor pela criação. Palavra-chave: Teologia Pastoral. Meio ambiente. Laudato Si'. Responsabilidade Social.

### **Abstract**

This article intends to highlight the conscious awakening in favor of social responsibility for a more humane and sustainable world. It seeks to achieve a better understanding of the relationship between Pastoral and Environment, building a Christian reflection based on elements presented by Pope Francis in the Encyclical Laudato Si', as the environmental issue is a matter of great relevance in the 21st century, with its global multilateral-discussions. Then I will talk about the Church's commitment to the environment, that is, to creation, to "our common home", through

---

<sup>1</sup> Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (e-mail: luci.ene.cris15@gmail.com.br).

a pastoral action that promotes ecological awareness, expanding the possibilities of a conscious awakening about the importance of an Environmental Pastoral, derived from the care of the "Good Shepherd" for his sheep. However, we are asked, as Christians, to collaborate for a broad structuring of Ecological Pastoral as an answer to the "Project of God's Love", including a socio-environmental care committed to current problems. Therefore, I will highlight social responsibility, in view of a more humane world. Understanding that the human being is an integral and relational part of creation, precisely because it understands that its action takes place in a social context, implying ethical and moral issues, enabling a true praise of creation. Therefore, I will show that one of the dimensions of this socio-environmental issue is related to the destination of solid waste. Finally, I will emphasize the Christian's contribution to the conservation of the environment, in response to the love of creation. Keyword: Pastoral Theology. Environment. Laudato Si'. Social Responsibility.

## **Introdução**

A questão ambiental é um tema de grande relevância no século XXI por meio de discussões multilaterais de caráter global, abrangendo situações e desafios atuais que requerem uma tomada de posição por parte da Teologia Pastoral, isto é, buscando refletir nas ações pastorais os problemas ambientais sob a ótica da Encíclica Laudato Si. No entanto, a ideia principal de uma pastoral é o cuidado em suas múltiplas dimensões. Assim sendo, podemos pensar em um cuidado socioambiental, que esteja em consonância com a dimensão antropológica do ser humano.

A mudança de mentalidade que vem orientando o movimento ambientalista deve-se, em grande medida, às evidências do iminente comprometimento dos recursos naturais em escala planetária e à deterioração provocada pelo uso indiscriminado desses recursos em processos produtivos. Logo, torna-se urgente a necessidade de regulamentar uma apropriação menos agressiva dos recursos ambientais, como desenvolvimento sustentável. Todavia, há um dever de se preservar o meio ambiente, não só para a geração presente, mas, sobretudo, para a geração futura.

O Papa Francisco em sua Encíclica "Laudato Si" ("Louvado Seja"), nos interpela acerca do cuidado com a "casa comum", visto que cuidar é uma atitude que comporta

a vivência de valores que estão interligados. Em vista disso, uma reflexão teológica pastoral nos leva a pensarmos sobre a dignidade humana.

### **A importância de uma Pastoral Ecológica e do Meio ambiente**

Ao discorrer acerca da complexidade teológico-pastoral de que está revestida hoje a relação homem-natureza, Alfonso García Rubio afirma que:

“À medida que parte da população católica brasileira vive ainda uma atitude de submissão e de fatalismo em face às forças da natureza, se faz necessário ressaltar a função especial de administrador responsável da natureza que compete ao ser humano (homem e mulher), criado à imagem de Deus. Esta prioridade foi assumida pastoralmente por setores da Igreja no Brasil e no resto da América Latina a partir sobretudo do Concílio Vaticano II, em virtude da abertura diálogo deste em relação ao mundo moderno”. (Rubio, 2006, p. 291-292)

Em função disso, sob a ótica da *Laudato Si'* e diante de uma reflexão teológica, torna-se possível ampliarmos as possibilidades de um despertar consciente sobre a importância de uma pastoral ambiental, derivada do cuidado do “Bom Pastor” para com as suas ovelhas, incluindo um cuidado socioambiental.

No entanto, somos interpelados, como cristãos, a colaborarmos em prol de uma maior estruturação da pastoral ecológica em resposta ao “projeto de amor de Deus”. Por isso, precisamos de uma pastoral do meio ambiente que busque conscientizar as pessoas sobre os problemas ambientais. A este respeito assim se expressa o Pontífice:

“Tendo em conta que o ser humano também é uma criatura deste mundo, que tem direito a viver e ser feliz e, além disso, possui uma dignidade especial, não podemos deixar de considerar os efeitos da degradação ambiental, do modelo atual de desenvolvimento e da cultura do descarte.” (LS 43)

A *Laudato Si'* chama a nossa atenção acerca do direito de viver e a dignidade humana. Então, tendo em vista que o direito à vida é o mais fundamental de todos os

direitos, já que se constitui em pré-requisito à existência e ao exercício de todos os demais direitos. A Constituição Federal proclama esse direito (Brustolin, 2010, p. 106). Segundo Abimar:

“A Teologia Pastoral, nesse sentido, se apresenta como um processo de estruturação, a partir de critérios científicos, de maneira crítica e sistemática, do vasto campo da práxis de uma determinada tradição religiosa. É dentro dessa perspectiva, que, para nós católicos, as indicações do magistério do Papa Francisco na *Laudato Si'* apresentam-se como norteadoras do saber teológico pastoral que devemos produzir, estruturar e propor”. (Moraes, 2020 p. 47)

Portanto, percebe-se uma preocupação por parte da Teologia Pastoral, na busca de se deixar “nortear” através das orientações de Francisco, uma vez que as questões ambientais são pertinentes. É necessário desenvolver pesquisas atentas ao fato de que os fatores sociais incidem profundamente sobre a existência humana e cristã (Moraes, p. 50).

Contudo, necessitamos de uma “conversão pastoral” tornando-se presença na “luta” pelo cuidado com o meio ambiente, através de formação e orientação acerca do perigo de uma extinção dos nossos “bens naturais”, como o aumento de doenças e tantos outros males provocados pelo desprezo para pela criação. Porém, já estamos percebendo alguns sinais de mudança nas dioceses do Brasil com a implantação da Pastoral Ecológica e do Meio Ambiente, correspondendo aos apelos daqueles que são mais afetados. Assim sendo a *Laudato Si'* chama a nossa atenção para a destruição da biodiversidade na criação de Deus; [...]. Porque um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus (LS 8).

Abimar ressalta que:

“A Teologia Pastoral pode contribuir para o desenvolvimento de ações pastorais pensadas não mais a partir de uma perspectiva clerocêntrica e/ou eclesiocêntrica. Tampouco a partir de uma perspectiva antropocêntrica dominadora que violenta a natureza e a humanidade, especialmente, os mais pobres. Mas, sim, a Teologia Pastoral pode ajudar a comunidade cristã (e não só) a mover-se a partir de um novo paradigma cultural, ou seja, um novo modo. Tampouco a partir de uma perspectiva antropocêntrica dominadora que violenta a natureza e a humanidade, especialmente, os mais pobres.

Mas, sim, a Teologia Pastoral pode ajudar a comunidade cristã (e não só) a mover-se a partir de um novo paradigma cultural, ou seja, um novo modo de organizar todas as relações dos seres humanos entre si, com os outros criados, tendo em conta as exigências da salvaguarda do criado, o bem comum socioambiental, numa perspectiva que chamamos de biocêntrica" (Moraes, 2020, p.56)

Todos somos impelidos a corresponder ao chamado do Santo Padre para renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Por meio de debates que estimule o espírito de unidade, diante do desafio ambiental que estamos vivenciando e as raízes humanas dizem respeito e causam impacto sobre todos nós (LS 14).

### **Responsabilidade social: por um mundo mais humano e sustentável**

Diante da falta de uma ética do cuidado, Francisco nos conclama para uma responsabilidade social por um mundo mais humano e sustentável. Entretanto, ainda nos diz o pontífice que: o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social (LS 48).

Gostaria de ressaltar que é de suma importância a contribuição do cristão com atitudes de respeito e movimentos de preservação ao meio ambiente, uma vez que a Laudato Si' propõe um diálogo acerca da nossa responsabilidade individual e comunitária. Há um despertar profético para ações mais humanizadas que desenvolvam no homem e na mulher, uma "ética do cuidado", que se opõe ao individualismo, que leva ao fechamento, a indiferença e, sobretudo ao desamor.

O meio ambiente não pode ser interpretado desconectado do ser humano que tem uma dimensão social relacional. Mas, faz-se necessária uma maior conscientização da pessoa humana nas suas ações de impacto socioeconômico e socioambiental em prol do bem comum, já que não existe um indivíduo fechado em si mesmo, mas a sua ação repercute no todo.

Entretanto, o Papa nos adverte:

“A falta de preocupação em medir os danos à natureza e o impacto ambiental das decisões é apenas o reflexo evidente do desinteresse em reconhecer a mensagem que a natureza traz inscrita nas suas próprias estruturas. Quando, na própria realidade, não se reconhece a importância dum pobre, dum embrião humano, dum pessoa com deficiência – só para dar alguns exemplos –, dificilmente se saberá escutar os gritos da própria natureza. Tudo está interligado. Se o ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque “em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza”. (LS 117)

Devemos incentivar a prática de ações mais sustentáveis, como o destino dos resíduos sólidos, considerando os males que são produzidos ao meio ambiente (LS 21). Algumas empresas têm assumido causas de responsabilidade social, justamente por entender que a sua ação se dá no contexto da sociedade, pensando-se nos danos à natureza. Há pessoas que filtram as suas compras observando toda a cadeia produtiva de determinada empresa, desde o processo de aquisição de matéria prima até o descarte e vendas.

A teologia encontra-se em constante diálogo e reflexão sobre os problemas ambientais e as suas consequências. Assim sendo, Rubio afirma que:

“A teologia pode ajudar nesta mudança à medida que, fiel à perspectiva integradora com que é considerada a realidade do ser humano e a responsabilidade humana em relação ao cosmos e, por outra, a união entre o ser humano e a natureza bem como o caráter simbólico-sacramental desta. Diferença e comunhão (entre o ser humano e a natureza) articuladas mediante uma relação de inclusão-integração.” (Rubio, 2006, pg. 559)

Dessa forma, presume-se que o cristão, através de um comportamento ético, possa ser um agente transformador, contribuindo para a construção de um mundo melhor, mais humano e, sobretudo, sustentável.

## Conclusão

A Laudato Si' nos interpela a repensarmos sobre o coletivo, isto é, sendo mais empáticos, agregando valores através do nosso agir em prol do bem comum, possibilitando ao outro, aquele que é diferente, mas, com necessidades e sonhos, semelhantes aos nossos, possa viver com dignidade, em um mundo tão "desigual", onde a vida deve ser valorizada. O cuidado com o outro implica, o "cuidado com a casa comum", que nos provoca a uma "conversão ecológica".

O Santo Padre, admite que:

"Com efeito, não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária. Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fazemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo que nos rodeia". (LS 216)

Por fim, a Encíclica Laudato Si', aborda a temática ecológica e a dignidade da pessoa e, assim, abre caminho para a compreensão de que o ser humano é parte integral e relacional da criação. Portanto tudo está interligado, há um convite para uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade (LS 240), ou seja, uma espiritualidade que nasce da abertura do coração, articulando um novo paradigma, apontando para mudanças profundas. Logo a integração entre Pastoral e meio ambiente, está em evidência na Laudato Si, dado que a Igreja tem como missão: promover e defender a vida.

## Referências

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica LAUDATO SI' sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

RÚBIO, Garcia A. Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2006. MORAES, A. Crise socioambiental e Teologia Pastoral: consolidação da mudança de paradigma à luz da Laudato Sí. *Atualidade Teológica*, n.64, jan/abr 2020, pp. 43-65.

BRUSTOLIN, Leomar Antonio (org). *Bioética: cuidar da vida e do meio ambiente*. São Paulo: Paulus, 2010.



## 94. A POLISSEMIA DO CUIDADO NA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*: UM PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO?

### *THE POLYSEMY OF CARE IN THE ENCYCLICAL LAUDATO SI': AN EPISTEMOLOGICAL QUESTION?*

Luís Gabriel Provinciatto<sup>1</sup>

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

#### **Resumo**

A encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da Casa Comum, do Papa Francisco, publicada em 2015, gira em torno da ideia de "Casa Comum", compartilhada, por exemplo, com a *Agenda 2030* da ONU, e, para tanto, faz um amplo uso da categoria "cuidado", aí utilizada ora como substantivo, ora como adjetivo e ora como verbo, o que, sem dúvida, dá a ver não só diferentes usos para o mesmo termo, mas diferentes propósitos em seu emprego. Por consequência, fica impossibilitada a hipótese de que há um sentido unívoco para a categoria "cuidado" presente na encíclica, o que, por sua vez, conduz à pergunta: quais são os sentidos de tal categoria ao longo do texto? Além disso, pode-se apontar alguma razão para essa polissemia, no sentido de indicar o que a fundamenta? A partir de uma análise crítica da encíclica, lança-se aqui a hipótese de que há seis sentidos para a categoria cuidado aí presente, a saber: ético-ontológico, existencial, político-econômico, teológico-transcendental, educacional e sociopolítico. Cada um deles, por sua vez, dá a ver diferentes perspectivas epistemológicas a respeito do cuidado, que, embora não sejam mencionadas na encíclica, podem ser postas a par dela, não no sentido de a fundamentar, mas de lhe servir de complemento. Dessa maneira, o objetivo do presente trabalho é apresentar sucintamente e justificar esses múltiplos sentidos, indicando onde eles podem ser encontrados na encíclica, pondo-os, por fim, a par de, ou melhor, conjugando-os com suas respectivas perspectivas epistemológicas. Palavras-chave: *Laudato Si'*. Cuidado. Epistemologia. Casa Comum.

#### **Abstract**

Pope Francis's Encyclical *Laudato Si'*, published in 2015, revolves around the idea of "Common Home", shared, for example, with the UN's *Agenda 2030*, and, to this end, makes extensive use of the category "care", used sometimes as a noun, sometimes as an adjective and sometimes as a verb, which undoubtedly shows not only different uses for the same term, but also different purposes in its use. As a result, the hypothesis that there is a univocal meaning to the category "care" present in the Encyclical is impossible, which in turn leads to the question: what are the meanings of such category throughout the text? In addition, can one point to any reason for this polysemy, in the sense of indicating what underlies it? Based on a critical analysis of

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela UFJF e em Filosofia pela Universidade de Évora  
lgprovinciatto@hotmail.com

the encyclical, it is hypothesized that there are six meanings of the category of care present in it: ethical-ontological, existential, political-economic, theological-transcendental, educational and sociopolitical. Each of these, in turn, reveals different epistemological perspectives on care which, although they are not mentioned in the encyclical, can be placed alongside it, not in the sense of grounding it, but of serving as a complement to it. In this way, the aim of this paper is to present and justify these multiple meanings, indicating where they can be found in the Encyclical, finally putting them alongside, or rather, conjugating them with their respective epistemological perspectives.

Keywords: *Laudato Si'*. Care. Epistemology. Common Home.

## Introdução

Em primeiro lugar, deve-se situar o presente trabalho: ele se desenvolve à luz do projeto *Casa Comum e novos modos de habitar interculturalmente: teologia pública e ecologia da cultura em tempos de Covid-19*, coordenado pelo Prof. Dr. Alex Villas Boas, sediado no Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER), da Universidade Católica Portuguesa (UCP), tendo se iniciado em setembro/2020 e com finalização prevista para agosto/2023. Ao longo do ano letivo 2020/2021, cumprindo a primeira etapa do projeto, realizou-se, em diferentes grupos de trabalho, uma leitura crítica da Encíclica *Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*, do Papa Francisco, publicada em 2015, que, de fato, é o eixo norteador do projeto como um todo.

Em tal empreitada, o que a presente investigação percebeu é que, ao longo de toda a Encíclica, o termo "cuidado" é utilizado com diferentes finalidades, dando a ver, portanto, diferentes significados, que, a princípio, não se justificam apenas pelo fato de tal termo ser utilizado ora como verbo, ora como substantivo e ora como adjetivo, mas, sobretudo, pelo fato de, a partir desses diferentes usos, poder serem vistas distintas perspectivas epistemológicas a respeito da ideia de cuidado aí empregada. Perspectivas que, por sua vez, não estão ali explicitadas, mas que podem ser percebidas e levam a investigação em curso para além da própria Encíclica.

Nesse sentido, é necessário pensar a epistemologia do cuidado na Encíclica *Laudato Si'*, logo, pensar as diferentes faces do cuidado da Casa Comum. Por isso, o objetivo do presente trabalho é, em um primeiro momento, situar a diferença existente entre o uso do termo "cuidado" como verbo, substantivo e adjetivo, algo que

precede a Encíclica e já foi trabalho, por exemplo, por Leonardo Boff em *O cuidado necessário* (Boff, 2013: 66-70). Posteriormente, será feito um mapeamento dos seis significados que podem ser notados ao longo da Encíclica, situando-os e indicando as linhas gerais das perspectivas epistemológicas que neles são percebidas.

### **Cuidado como substantivo, adjetivo e verbo**

A *Laudato Si'* parte de um pressuposto já amplamente conhecido no âmbito antropológico, teológico e filosófico a respeito do cuidado: ele não é algo acidental, ou seja, "cuidado" não é algo que pura e simplesmente qualifica uma ação – um adjetivo somente. O cuidado é ele mesmo um ato essencial, imprescindível à existência como um todo – ele tem um sentido verbal inato, portanto. Por isso, quando substantivado, ele não só nomeia o ato posto em ação, mas também já o qualifica implicitamente.

Isso, porém, não é nenhuma novidade trazida pela Encíclica. Em *O cuidado necessário*, por exemplo, Leonardo Boff, após apresentar sua fundamentação filosófico-antropológica, afirma: "o cuidado pode, efetivamente, ser entendido como um *adjetivo* útil que podemos agregar a qualquer tipo de prática humana sem transformar-lhe a lógica interna" (Boff, 2013: 66). No que diz respeito à Casa Comum, então, pode-se continuar produzindo o que quer que seja com novas tecnologias, visando agredir menos o meio ambiente e, mesmo assim, não rever a fundamental relação de pertença entre o ser humano e a Terra. Logo, permanece inalterada tal relação, pois se continua explorando, por outras vias, a natureza enquanto tal, subjugando-a às novas tecnologias. No fundo, ainda se entende a natureza como uma "realidade exterior a nós e sobre a qual teríamos o direito de dispor a bel-prazer" (Boff, 2013: 66-67). Útil, por um lado, o cuidado, como adjetivo, infelizmente, não altera a ação em relação à Casa Comum, criando, então, uma ilusão, como se a produção de carros menos poluentes não explorasse e subjugasse de igual maneira a natureza.

Quando utilizado na condição de substantivo, porém, alteram-se as condições, conforme também destaca Boff (2013: 67): "neste caso, a Terra aparece subsistente em si mesma, um superorganismo vivo que se auto-organiza e com valor intrínseco.

Já não é mais um tipo de relação meramente utilitarista, mas de pertença e reciprocidade". À base do cuidado, como substantivo, no que diz respeito à Casa Comum, vige a pertença à Terra e, por isso, agora não se trata mais de um produzir com maior acuidade, mas do cuidado que comanda a própria concepção de produção, conforme dá a ver o §5 da Encíclica: "toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas 'nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades" (LS, 5). Justamente essa necessária mudança faz do cuidado o nome de um específico modo de pertencimento à Terra, um nome que está imbuído de uma ação – de um verbo: cuidar.

O sentido verbal do cuidado, por sua vez, quando utilizado na Encíclica, remete à raiz latina, de acordo com a qual cuidar – *curare* – é tanto um modo de sentir quanto um modo de pensar, pois o termo latino – *cura* – provém de *quaero*, cujo significado é procurar, buscar algo. Seu uso na língua latina, no entanto, é mais amplo, significando "atenção, aplicação, diligência, empenho, esforço [...]. Inquietude, aflição, preocupação, solicitude [...]. Curar, tratar uma enfermidade, sanar" (Blánquez, 1975: 507). Assim, *cura* é curar no sentido de restabelecer a saúde, também é sentir no sentido de perceber a necessidade do outro e, por isso, pôr-se à disposição, de onde o sentido de cuidar ser também o de tratar de..., dar a atenção a..., preocupar-se por..., que, em latim, também se diz através de outro termo, *cogitare*, cujo significado é pensar (cf. Cunha, 2010: 193). Sentir e pensar são significados conjugados de *cura*, jamais estão separados: "em ambos os sentidos, curar é um gesto amoroso, regenerador e construtivo" (Murad, 2021: 7).

Na Encíclica, esse triplo uso (adjetivo, substantivo e verbo) pode ser muito bem-visto já em seu subtítulo – *sobre o cuidado da casa comum*: em primeiro lugar, "cuidado" aí nomeia a ação que deve ser posta em prática no que diz respeito ao zelo da Casa Comum, tratando-se, pois, de um ato que sente a e se sente na Casa Comum e que a pensa, logo, que se põe a pensar esse modo de pertencimento, como dá a ver a raiz latina do verbo. Nesse sentido, "cuidado" nomeia um específico modo de pertencimento à Casa Comum. Por fim, ele diz respeito à qualidade da relação que deve ser estabelecida com a Casa Comum. A percepção desses três usos gramaticais do termo deve acompanhar a leitura da Encíclica como um todo e,

consequentemente, está latente no mapeamento feito a seguir, onde serão indicados seis significados distintos do empregado do termo "cuidado": ético-ontológico, existencial, político-econômico, teológico-transcendental, educacional e sociopolítico.

### **Os cuidados da Casa Comum**

O §70, tomando como exemplo a narrativa de Caim e Abel e a de Noé, expõe o termo "cuidado" por meio da oposição "cuidado autêntico" e "descuido", entendendo este como um não-cuidado, logo, como uma violência que leva à morte do irmão, no caso de Caim, e à da justiça e da paz, no caso de Noé. Em todo o caso, a ênfase no "descuido" está aí posta para mostrar que não é ele que é próprio à vida humana, mas o "cuidado autêntico". Por meio do "descuido" se alcança tão somente o rompimento, em diferentes perspectivas:

O descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra (LS, 70).

O que as narrativas aí trazidas mostram é que "o cuidado autêntico da nossa própria vida e das nossas relações com a natureza é inseparável da fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros" (LS, 70). Nesse sentido, a concepção de "cuidado autêntico" não diz respeito só ao justo estabelecimento da relação consigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra, mas à própria condição humana, que, enquanto tal, é cuidado, por excelência. Há aí em vigência uma perspectiva ontológica a respeito do cuidado, pois ele é assumido como pertencente à condição humana. Ao mesmo tempo, trata-se de uma concepção ética, constituída, sobretudo, pela fraternidade e pela justiça. Por isso, na condição daquilo que caracteriza a existência humana enquanto tal, o "cuidado autêntico" jamais pode vir desassociado de uma ação direcionada pelo e para o bem, para aquilo que é justo e fraterno.

Posteriormente, no §78, ao afirmar que "o pensamento judaico-cristão desmitificou a natureza" (LS, 78), a Encíclica enfatiza a responsabilidade do ser humano nesse processo de retorno à natureza, cabendo-lhe "o dever de cultivar as

próprias capacidades para proteger e desenvolver as suas potencialidades" (LS, 78). O cuidado do mundo é confiado ao ser humano por Deus. Por isso, o significado aí vigente do cuidado é o do *responsabilizar-se por...*, que traz consigo dois pontos decisivos: em primeiro lugar, o rompimento com a autorreferencialidade e, em segundo lugar, a necessária abertura para "sentir a qualidade de sentir do outro" (Mortari, 2018: 144), não para eliminá-lo, pondo-se plenamente em seu lugar, mas a partir de um "raciocínio do coração" que pensa a realidade do outro na condição que é a sua. Não se trata, então, de uma anulação do si mesmo, mas de uma ação realizada e decidida a partir da condição limitada de cada um, o que leva à conclusão de que quem-cuida é capaz de responder à necessidade de quem recebe-cuidado se se compreende também como alguém que precisa de cuidado, pois seu ser não é pleno. Esse senso de responsabilidade, portanto, impede que tanto o si mesmo se elimine quanto que elimine o outro, podendo-se falar, então, em um significado existencial do cuidado.

Esses dois primeiros significados estão diretamente vinculados ao ser humano como um todo e, por isso, dão tons antropológico-filosóficos à epistemologia do cuidado da Casa Comum. Além disso, eles servem como pressupostos para o desenvolvimento e explicitação das raízes humanas da crise ecológica, levada a cabo ao longo do *Terceiro capítulo* da Encíclica, que, entre outras coisas, aborda a globalização do paradigma tecnocrático e o interesse econômico das políticas governamentais. Nesse contexto, mais precisamente no §109, afirma-se a necessidade de um "cuidado responsável do meio ambiente" (LS, 109), que, conseqüentemente, denuncia – e pressupõe – a existência de um "cuidado não-responsável", justamente aquele levado a cabo pelas políticas econômicas que assumem "todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais conseqüências negativas para o ser humano" (LS, 109). Aí o cuidado já não é mais empregado tanto em sentido antropológico-filosófico, mas com uma finalidade político-econômica, dando a ver, portanto, o terceiro significado do termo ao longo da Encíclica.

O sexto capítulo da Encíclica, *Educação e espiritualidade ecológica*, concentra o quarto, quinto e sexto significados do cuidado. O quarto aparece no §208, que afirma a necessidade do cuidado ser uma ação doadora:

Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro. Sem essa capacidade não se reconhece às outras criaturas o seu valor, não se sente interesse em cuidar de algo para os outros, não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia. A atitude basilar de se autotranscender, rompendo com a consciência isolada e a autorreferencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros e do meio ambiente; e faz brotar a reação moral de ter em conta o impacto que possa provocar cada ação e decisão pessoal fora de si mesmo (LS, 208).

A pergunta a ser aí posta é: para a Encíclica, o ser humano é o fundamento último – ou primeiro – do cuidado? Se sim, não seria essa uma perspectiva imanentista do cuidado que, vista pela ótica teológica, excluiria Deus de qualquer tipo de relação com a Casa Comum? Precisamente. Justamente por isso, o fundamento último do cuidado é Deus e não o ser humano. Na verdade, Deus é quem delega o cuidado do mundo ao ser humano. Dessa maneira, o autotranscender-se aí anunciado é espelho da *kénosis* do Deus Trindade, que, esvaziando-se de si mesmo, não perde sua identidade, mas faz-se abertura ao outro para se encontrar no outro (cf. Santos; Xavier, 2008). Esse é o significado teológico-transcendental do cuidado presente na *Laudato Si'*.

A “ação doadora”, o autotranscender-se, o sair de si e ir em direção ao outro, então, não se pauta na lógica da retribuição, tampouco se deixa limitar pela normatividade da lei. Trata-se, pois, de uma mudança na lógica interna das relações estabelecidas desde o paradigma tecnocrático antevisto no *Terceiro capítulo*. É precisamente esse significado do cuidado que singulariza a mudança de paradigma proposto por uma ecologia integral. Esse ponto torna o cuidado da Casa Comum diferente do imperativo categórico kantiano, por exemplo, pois entende que toda ação é sempre situada, embora esteja vinculada a uma concepção de bem.

À luz desse significado teológico-transcendental, chega-se à proposta de uma educação para o cuidado (LS, 209-215), que dá a ver o significado educativo do termo. Essa proposta, no entanto, não se pauta em um ensino religioso confessional, mas no *aproximar-se do outro*, uma ação que previne que a relação de cuidado se transforme numa relação de violência. No limite, a educação para o respeito ao próximo impede a submissão do *outro* ao meu modo de agir e pensar. Essa é uma

aproximação que, antes de tudo, educa, no sentido grego da *paideia*, como o conduzir a um caminho. Trata-se, pois, de uma propedêutica que não visão senão a construção de uma cultura do cuidado (LS, 228-232), pautada precisamente na ética do cuidado, que, para a Encíclica, está vinculada à justiça e à fraternidade (LS, 70):

O cuidado na natureza faz parte de um estilo de vida que implica capacidade de viver juntos e de comunhão. [...] O amor fraterno só pode ser gratuito, nunca pode ser uma paga a outrem pelo que realizou, nem um adiantamento pelo que esperamos que venha a fazer. [...] Essa mesma gratuidade leva-nos a amar e aceitar o vento, o Sol ou as nuvens, embora não se submetam ao nosso controle. Assim podemos falar de uma *fraternidade universal* (LS, 228).

O último significado do cuidado aponta justamente para a formação de uma comunidade, ou melhor, de uma fraternidade, no seio da qual também há pessoas chamadas a trabalharem de forma direta na política, logo, na promoção da cultura do cuidado, na promoção de uma política do cuidado (cf. Mortari, 2021). Por isso, em linhas gerais, pode-se caracterizar esse significado como sociopolítico, pautando-se na "comum vontade de assumir a postura do cuidado, de trabalhar articulada, respeitando-se, apoiando-se" (Boff, 2013: 236).

### **Considerações finais**

A leitura crítica da *Laudato Si'* ao longo do ano letivo 2020/2021 mostrou não só a polissemia do cuidado, mas também a necessidade de, partindo da Encíclica, ir além dela, pois há na literatura especializada muito o que se explorar a respeito desses múltiplos significados. É precisa ultrapassar a Encíclica, mas sem abandoná-la. E isso com vistas a construir uma epistemologia do cuidado, ou melhor, pensar a composição de uma epistemologia do cuidado da Casa Comum, o que requer que se entenda a diversidade de sua formação, logo, que se entenda que essa proposta epistemológica está pautada numa verdadeira ecologia dos saberes.



## Referências

BLÁNQUEZ, A. F. *Diccionario latino-español*. Barcelona: Ramon Sopena, 1975.

BOFF, L. *O cuidado necessário*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4 ed. Rio de Janeiro, Lexicon, 2010.

MORTARI, L. *Filosofia do cuidado*. São Paulo: Paulus, 2018.

MORTARI, L. *La politica della cura: prendere a cuore la vita*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021.

MURAD, A. Prefácio. In: CONCEIÇÃO, E.; NOBRE, J. A. *A "cura" da casa comum: ano especial da Laudato Si' e os desafios a partir do Sínodo para a Amazônia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2021, p. 7-9.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

SANTOS, E.; XAVIER, D. J. A descida do Deus Trindade – A Kénosis da Trindade. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 62, jan.-mar., 2008, p. 111-123



## 95. A DIGNIDADE DA CASA COMUM E DOS POBRES, EM BASÍLIO DE CESAREIA E FRANCISCO

### *THE DIGNITY OF THE COMMON HOUSE AND OF THE POOR, IN BASILIO OF CAESAREA AND FRANCIS*

*Marcelo Massao Osava*<sup>1</sup>

GT 10 - Consciência planetária, religião e ecoteologia

#### **Resumo**

A opção pelos pobres é um conceito eclesial bastante utilizado nas últimas décadas, porém, nem sempre a prática acompanha a teoria. Mas, na vida e obra de Basílio de Cesareia (séc. IV), não se verifica tal descompasso. O capadócio, não apenas pregava sobre as injustiças cometidas contra os pobres, mas, vivia concretamente a serviço dos mais fracos, sobretudo, abrindo mão de suas posses para distribuí-las. Na sua homilia sobre o Evangelho segundo Lucas (Lc 12,16-21), condenou de forma veemente a população saqueada, denunciou a exploração dos mais pobres, por parte dos detentores do poder econômico e político, assim como a expropriação da terra, dos recursos naturais e a falta de alimentos para os mais necessitados. Um discurso muito próximo ao do Papa Francisco, que, desde o início do seu pontificado, vem denunciando os pecados que se cometem, tanto contra a dignidade dos pobres e marginalizados, quanto a degradação do meio ambiente. Situações que levam a um estado de calamidade, a ponto de expor uma multidão à fome e a pobreza extrema. Tanto o cuidado com a Casa Comum, quanto o zelo pela dignidade dos pobres, são temas caros para Basílio e Francisco. De acordo com as palavras do papa, apenas um homem bom já é o bastante para que haja esperança, e, certamente, tanto Basílio de Cesareia no seu tempo, quanto Francisco na atualidade, são esses homens, que denunciam as injustiças contra os pobres, defendem a Casa Comum, mas ao mesmo tempo são faróis de esperança, indicando que, independente da época, sempre há uma saída e o rumo das coisas pode ser mudado, desde que, cada um faça a sua parte.

Palavras-chave: Basílio de Cesareia. Francisco. Pobres. Casa Comum.

#### **Abstract**

The option for the poor is a widely used ecclesial concept in recent decades, however, practice does not always accompany theory. However, in the life and work of Basil of Caesarea (sec. IV), there is no such discrepancy. Cappadocians not only preached about the injustices committed against the poor, but also lived concretely at the service of the weakest, above all, giving up their possessions to distribute them. In his homily on the Gospel according to Luke (Lk 12,16-21), he vehemently condemned the plundered population, denounced the exploitation of the poorest by the holders of

---

<sup>1</sup> PUC Rio. Doutorando em Teologia. marcelorb@gmail.com

economic and political power, as well as the expropriation of land, of the natural resources and the lack of food for those most in need. A speech very close to that of Pope Francis, who, since the beginning of his pontificate, has denounced the sins that are committed, both against the dignity of the poor and marginalized, and the degradation of the environment. Situations that lead to a state of calamity, to the point of exposing a multitude to hunger and extreme poverty. Both the care for the Common House and the zeal for the dignity of the poor are themes dear to Basilio and Francis. According to the pope's words, just one good man is enough for there to be hope, and certainly both Basil of Caesarea in his time and Francis today are those men who denounce the injustices against the poor, they defend the Common House, but at the same time they are beacons of hope, indicating that, regardless of the time, there is always a way out and the course of things can be changed, as long as each one does his part.

Keywords: Basil of Caesarea. Francisco. Poor. Common house.

## Introdução

A obra dos Capadócijs representa o melhor da patrística grega, sobretudo, no século IV, com os irmãos Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, juntamente com Gregório de Nazianzo. A vida e a obra de Basílio, foram tão significativas, que recebeu, ainda em vida, o título de o "Magno", e, posteriormente, de Doutor da Igreja. Considerado, ao lado de Atanásio de Alexandria, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo, um dos quatro grandes doutores da Igreja do Oriente (DROBNER, 2019, p. 263), Basílio foi um grande defensor da fé de Nicéia. Não só isso, pois, também se dedicou "na interpretação da doutrina cristã, na reforma da liturgia, na edificação da vida monástica, na defesa da ortodoxia" (FRANGIOTTI, 2012, p. 9).

Basílio não ficou apenas no campo das ideias, mas caminhou, de verdade, ao lado do povo sofredor, exercendo a caridade na prática, como, por exemplo, na construção de um hospital para o atendimento dos que mais precisavam. "Seu hospital era verdadeira cidade operária com forno comunitário, alojamento para empregados, asilo para velhos, ala reservada para doentes contagiosos" (FRANGIOTTI, 2012, p. 15). Basílio pode ser considerado como um modelo de bispo social, pois, de acordo com Hamman (2015, p. 116), foi um dos primeiros "apóstolos sociais suscitados pelo Evangelho". Embora, vivendo em tempos tão distantes, a vida de Basílio tem muita proximidade com a do Papa Francisco.

Desde o início do pontificado de Francisco, muito se tem falado sobre a reforma eclesial. Mas, na verdade, além de algumas ações pontuais, o que Francisco vem tentando deixar como seu legado, é nada mais do que uma volta ao Evangelho, sobretudo no desapego a tudo aquilo que é um entrave, tanto para a santificação individual, quanto para a santificação do próximo. Francisco propõe uma vida de serviço, sobretudo aos mais necessitados, e frequentemente, faz o alerta sobre a urgente necessidade do desapego pela ânsia de poder, seja dentro ou fora das estruturas eclesiais, assim como, o desapego dos próprios bens materiais. A preocupação com o meio ambiente, chamado por Francisco de “Casa Comum” também é uma forte marca do seu pontificado.

### **Basílio de Cesareia**

De origem aristocrática, Basílio não se deixou levar por uma vida de regalias, muito pelo contrário, pois, esteve junto aos mais necessitados, não só com palavras, mas através de ações sociais. Basílio recebeu uma sólida formação intelectual, aliada à prática da caridade, conseguindo, assim, seguir as palavras de Paulo: “Estar circuncidado ou incircunciso de nada vale em Cristo Jesus, mas sim a fé que opera pela caridade” (Gl 5, 6). Em 370, foi eleito para o episcopado em Cesareia, e, apenas nove anos mais tarde, por conta de sua atuação, foi chamado de “o Grande” (FRANGIOTTI, 2012, p. 15).

Sobre a questão dos que enriqueciam, em detrimento dos pobres, Basílio proferiu uma homilia comentando o trecho do Evangelho segundo Lucas (Lc 12,16-21). Muito se fala, em sentido eclesial, da opção pelos pobres, porém, infelizmente, percebemos uma distância entre o que é dito e o que é praticado. Na vida de Basílio, tal incoerência não é constatada, pois, ele colocou-se verdadeiramente ao serviço dos pobres, a ponto de distribuir seus bens e reparti-los com os mais necessitados. A homilia proferida por Basílio no século IV, apesar da enorme distância temporal, certamente, pode ser repetida e é válida ainda nos dias de hoje. Quanta ganância! Quanto mais se têm bens materiais, mais se ambiciona. O enorme vazio, de uma alma gananciosa, nunca é preenchido, como um poço sem fundo, pois um “coração avaro nunca está satisfeito” (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 26).

Basílio denunciou as explorações que ocorriam nos mercados públicos, quando, por exemplo, os aproveitadores, retinham a produção agrícola, fazendo com que o preço fosse inflacionado, a ponto dos pobres, para evitarem que toda a família morresse de fome, tivessem que vender os próprios filhos como escravos (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 31).

Os benefícios do rico da parábola lucana, vinham, não apenas como fruto do seu trabalho, mas, sobretudo, a partir dos bens da própria natureza. Os celeiros estavam abarrotados de alimentos, frutos da generosidade de Deus, e, assim, o rico deveria ser grato, repartir os bens com os pobres, e não pensar em guardar a produção em celeiros maiores. Neste ponto, Basílio destaca a comunhão que deve existir, entre os bens da natureza, o trabalho do homem e a partilha. O solo era fértil, as condições do tempo eram propícias, as sementes abundantes, e ainda contava com a ajuda de bois no incremento da agricultura. Mas, ao invés de agradecer, o rico queria mais (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 26).

A ganância do homem faz com que, de acordo com Basílio, ele passe a ver os bens naturais somente sob a óptica do lucro e da exploração dos recursos, sem, no entanto, se preocupar com a própria natureza e com o próximo. Tudo, para o ganancioso que só pensa em abarrotar os celeiros, é movido por uma desmedida fome de lucro (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 32). O homem ganancioso, vê os recursos naturais, apenas como fonte de lucro, como um meio de encher os celeiros, a ponto de, por causa de tanta avareza, os frutos da terra apodrecerem em seus domínios (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 34).

## **Papa Francisco**

No início do seu caminho como bispo de Roma, Francisco, através da exortação apostólica *Evangelii gaudium*, marcou um ponto de referência, do seu pontificado: a Igreja em saída. De acordo com Borghesi (2018, p. 208), "a *Evangelii Gaudium* quebra o muro do silêncio e lança uma pedra poderosa no lago das ideias". Com a expressão "Igreja em saída", o Papa pretende dizer muitas coisas, como estão muito bem descritas na exortação, porém, o nosso objetivo é, traçar as linhas de ação de Francisco na óptica dos pobres e da preservação e cuidado com a Casa Comum.

Conforme Miranda (2017, p. 61), os pronunciamentos do Papa, tem como preocupação fundamental o Reino de Deus e a primazia da salvação de todos os homens, e, na base de suas palavras estão a "participação, descentralização, diálogo, espírito de serviço, sensibilidade humana, proximidade aos pobres e marginalizados". Na sua passagem pelo Brasil, por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude, o Papa Francisco deixou explícito o retrato do seu pontificado: "uma Igreja samaritana, da rua, dos cruzamentos e das fronteiras é o oposto da Igreja entendida como uma pequena capela que pode conter apenas um grupinho de pessoas" (SPADARO, 2013, p. 71).

O próprio nome, escolhido por Bergoglio, já indicava algo de especial no seu pontificado, sobretudo em relação ao cuidado com os pobres, pois, falar em Francisco é pensar no pobrezinho de Assis, e, invoca, muito mais do que um simples título. Conforme Jr. (2013, p. 210), "Francisco é um programa de vida e de ministério, um modo de viver e exercer o ministério: simplicidade e serviço a todos, mas, sobretudo e em primeiro lugar, aos pobres e sofredores".

O nome Francisco, não remete apenas às ações em favor dos pobres, mas também, coloca em evidência a relação com a natureza. A crise ambiental é uma grande preocupação de Francisco, tanto que publicou a carta encíclica *Laudato Si*, para tratar exclusivamente sobre as questões envolvendo a nossa Casa Comum, que, de acordo com o Papa é uma irmã, que "clama contra o mal que lhe provocamos do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou" (LS 2).

Seguindo a linha de diretrizes da Doutrina Social da Igreja, a *Laudato Si*, é mais do que uma carta, é um apelo, um despertar para a grandeza daquilo que nos cerca, a fim de que, de forma urgente, mudemos de comportamento para encarar os desafios postos à nossa frente. Para tal, o Papa Francisco apresenta o problema ambiental, a partir da perspectiva de uma "ecologia integral, que inclua as dimensões humanas e sociais, ou seja, uma ecologia ambiental, econômica, social ou cultural da vida cotidiana" (SIQUEIRA, 2016, p. 13).

### **Basílio de Cesareia e Francisco**

Na sua obra, Basílio de Cesareia demonstrou que a pobreza, não é uma

condição ocasional, aleatória, mas sim, fruto da ganância e da injustiça de alguns que vivem de maneira avarenta e ambiciosa, cujo principal objetivo na vida é guardar, sempre mais em celeiros maiores, sem nunca se preocupar com os pobres. Assim como Basílio, o Papa Francisco já alertou, em diversas ocasiões, sobre o perigo do domínio dos bens materiais, pois, embora em épocas tão distantes temporalmente, a denúncia é a mesma: “A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer de que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano” (EG 55).

Basílio denunciou que os pais precisavam vender seus filhos, como escravos, para não morrerem de fome. Francisco também já alertou, em diversas oportunidades, sobre a questão da fome no mundo: “Não se pode tolerar mais o fato de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome” (EG 53). Um bom paralelo entre a homilia de Basílio e as palavras de Francisco, pois o primeiro criticava os ricos que, preferiam que os alimentos mofassem nos celeiros, ao invés de distribuí-los com os pobres, enquanto, o segundo, denuncia que, enquanto uns jogam comida fora, outros morrem sem ter o que comer. Em um discurso, por ocasião do Dia Mundial da Alimentação, Francisco denunciou que a fome, não é só um tragédia, mas também, uma vergonha (FRANCISCO, 2020).

Francisco, na *Evangelii Gaudium*, cita João Crisóstomo, outro grande Padre da Igreja do século V, alertando que, em muitos casos, onde a ganância fala mais alto do que o bem estar da pessoa, o pobre é roubado em seus direitos: “Não fazer os pobres participar dos seus próprios bens é roubá-los e tirar-lhes a vida. Não são nossos, mas deles, os bens que aferrolhamos” (EG 56). Nas palavras de Basílio, é necessário que os ricos permitam aos pobres participarem também de suas riquezas: “Assim vós dai livre curso às riquezas para que possam chegar à casa dos pobres” (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p. 32).

No que diz respeito ao cuidado com a Casa Comum, e o reconhecimento de que é preciso que exista uma relação de comunhão, entre o homem e o meio ambiente, tanto Basílio, quanto Francisco, são firmes em suas colocações. O primeiro denuncia a ganância daqueles que, exploravam sem medida os recursos naturais, como se fossem um bem privado e restrito somente à eles, a ponto de enxergá-los apenas como fonte de lucro e acúmulo de riquezas (BASÍLIO DE CESAREIA, 2012, p.



32). O Papa Francisco, na *Laudato Si*, defende a ideia de que “o meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos” (LS, 95). É como se, pela cegueira, ocasionada pelo apego desenfreado às riquezas, os homens, seja o rico da parábola lucana, quanto os que vivem nos dias atuais, roubasse dos pobres os recursos naturais.

## Conclusão

A primazia em relação aos mais necessitados, e a preocupação com a Casa Comum, são referência à proposta de ser Igreja, tanto a partir da vida e obra de Basílio de Cesareia, quanto no pontificado de Francisco. Com isso, demonstramos, brevemente, neste trabalho que a Igreja sempre desempenhou um papel relevante na assistência aos que mais precisam de ajuda, tanto relativo às pessoas, quanto ao meio ambiente.

Por situações diversas ao longo da história, tal preocupação pode ter oscilado, entre sons mais altos ou mais baixos, porém, desde Basílio, até Francisco, parafraseando o Salmo 18, esse som, ou apelo, ressoa e se espalha em toda a terra. E, por mais que as situações se apresentem adversas e, as circunstâncias da vida levem a uma descrença na capacidade do homem em tornar o mundo um lugar melhor para vivermos, devemos nos recordar das palavras do Papa Francisco: “A esperança convida-nos a reconhecer que sempre há uma saída, sempre podemos mudar de rumo, sempre podemos fazer alguma coisa para resolver os problemas” (LS 61).

## Referências

- BASÍLIO DE CESAREIA. Homilia sobre Lucas 12; Homilia sobre a origem do homem; tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 2012.
- BORGHESI, Massimo. Jorge Mario Bergoglio. Uma biografia intelectual. Petrópolis: Vozes, 2018.
- DROBNER, Hubertus. Manual de Patrologia. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

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

FRANCISCO, PP. Mensagem em vídeo do Papa Francisco para o Dia Mundial da Alimentação 2020. Disponível em:  
<[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/food/documents/papa-francesco\\_20201016\\_messaggio-giornata-alimentazione.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/food/documents/papa-francesco_20201016_messaggio-giornata-alimentazione.html)> Acesso em: 06 out.2021.

FRANGIOTTI, Roque. São Basílio Magno. In: Basílio de Cesareia: Homília sobre Lucas 12; Homília sobre a origem do homem; tratado sobre o Espírito Santo. São Paulo: Paulus, 2012, p. 9-20.

HAMMAN, Adalbert. Para ler os Padres da Igreja. São Paulo: Paulus, 1995.

JR. Francisco de Aquino. Os pobres e a pobreza como carisma fundante da Igreja de Jesus. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligório (Orgs). Francisco, renasce a esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 210-222.

MIRANDA, Mario de França. A reforma de Francisco. Fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

SIQUEIRA, Josafá Carlos. Laudato Si: um presente para o planeta. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

SPADARO, Antonio. A proposta de Francisco. O futuro rosto da Igreja. São Paulo: Loyola, 2013.

## 96. SEMENTES HISTÓRICAS DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E CONTRIBUIÇÕES À ECOLOGIA

### *HISTORICAL SEEDS OF ANIMAL LIBERATION AND CONTRIBUTIONS TO ECOLOGY*

Marco Túlio B. S. Procópio<sup>1</sup>

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

#### **Resumo**

A sociedade atual impõe aos animais não humanos um permanente ciclo de escravidão, tortura e morte. Todos os dias, milhões de bois, porcos, vacas, galinhas, e diversos outros, são utilizados para diversos fins: alimentação, entretenimento, pesquisas, vestuário, entre outros. Ao passo que há uma tentativa histórica de legitimação teórica dessa exploração, vozes dissonantes se levantaram ao longo dos séculos para se opor à instrumentalização animal, denunciando uma ética que privilegie uma espécie em detrimento das outras. Dentre essas, pode-se citar Pitágoras, Sêneca, Plutarco, Porfírio, Francisco de Assis e Humphrey Primatt. O resgate dessas vozes traz luz à reflexão ética atual sobre a relação entre animais humanos e animais não humanos, sobretudo diante dos modernos mecanismos da indústria animal e da grave crise ecológica que ora atinge toda a humanidade, em especial os mais vulneráveis. O presente trabalho, de metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar algumas dessas vozes, e a relação entre a exploração animal e a ecologia. Para isso, inicia-se com uma breve apresentação da situação dos animais não humanos na sociedade atual. Em seguida, apresenta-se algumas das vozes históricas que apontam uma relação com os animais não humanos mais fraterna e ética. E, por fim, estabelece-se relações entre a exploração animal atual e a crise ambiental. As conclusões abertas apontam que existe uma relação direta e patente entre a atual exploração dos animais não humanos e a crise ambiental que hoje atinge toda a comunidade de vida.

Palavras chave: Veganismo. Especismo. Exploração animal. Liberação animal. Crise ambiental.

#### **Abstract**

The society, nowadays, imposes on non-human animals a permanent cycle of slavery, torture and death. Every day, millions of oxen, pigs, cows, chickens, and many others, are used for various purposes: food, entertainment, research, clothing, among others. While there is a historical attempt to theoretically legitimize this exploration, dissonant voices have been raised over the centuries to oppose animal instrumentalization, denouncing an ethics that favors one species over others.

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutorando em Ciências da Religião. mtbsp88@yahoo.com.br

Among these, we can mention Pythagoras, Seneca, Plutarch, Porphyry, Francis of Assisi and Humphrey Primatt. The rescue of these voices brings light to the current ethical reflection on the relationship between human animals and non-human animals, especially considering the modern mechanisms of the animal industry and the serious ecological crisis that now affects all of humanity, especially the most vulnerable. The present work, of qualitative methodology, based on bibliographical research, aims to present some of these voices, and the relationship between animal exploitation and ecology. For this, it begins with a brief presentation of the situation of non-human animals in today's society. Then, some of the historical voices that point to a more fraternal and ethical relationship with non-human animals are presented. And, finally, relationships are established between current animal exploitation and the environmental crisis. The open conclusions point out that there is a direct relationship between the current exploitation of non-human animals and the environmental crisis that today affects the entire community of life.

Keywords: Veganism. Speciesism. Animal exploitation. Animal liberation. Environmental crisis.

## **Introdução**

A discussão sobre a relação entre animais humanos e animais não humanos encontra-se latente em nossa sociedade atual. Por vezes, pode-se parecer que o tema da exploração animal e a reivindicação pela sua libertação é singular e recente. Entretanto, há vozes históricas que se ergueram para defender outra relação com os animais não humanos, utilizados ainda hoje para alimentação, entretenimento, pesquisa, transporte, vestimentas, entre outros.

Com a existência de uma preferência histórica pelas posições legitimadoras da exploração animal por parte da tradição ocidental, defendendo fundamentalmente a posição antropocêntrica da superioridade humana, faz-se necessário resgatar vozes dissonantes. Há uma rica pluralidade de ideias, tecidas ao longo dos séculos, que ousaram pensar outras relações com os animais não humanos. E essas ideias, hoje, iluminam e trazem grandes contribuições a temas muito pertinentes e urgentes, como a crise ambiental.

## **Exploração animal atual**

A sociedade atual impõe aos animais não humanos um permanente ciclo de escravidão, tortura e morte. A privação de sua liberdade constitui apenas o primeiro

passo de uma sequência de sofrimentos. São coisificados, negligenciados em seus interesses, ignorados em sua natureza e em sua capacidade de sentir dor. A exploração animal se faz presente em uma diversa gama de atividades do consumo humano: alimentação, transporte, vestimenta, entretenimento, companhia, entre outros. Abordaremos de forma sucinta algumas dessas áreas<sup>2</sup> (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 27-65).

A exploração animal faz-se tão presente em nossa sociedade, imersa nas relações rotineiras, que por vezes parece difícil enxergá-las cotidianamente. Passam incólumes ao olhar despercebido que deixa de realizar o distanciamento crítico. Por exemplo, em diversas cidades, especialmente turísticas, cavalos costumam ser bastante utilizados em charretes para passeios. Em outras, os mesmos animais puxam pesadas carroças abarrotadas de materiais. Em algumas cidades grandes, zoológicos amontoam visitantes intrigados pelos animais não humanos presentes, expostos como atrações visuais. Em determinados períodos do ano, os rodeios constituem uma festividade que aglomera multidões, apesar do enorme sofrimento imposto aos bezerros e bois presentes. Esses exemplos, apenas escassamente representativos do vasto universo dessa categoria de exploração, constituem o uso de animais para entretenimento. Touradas, rinhas, circos, constituem outros exemplos<sup>3</sup>.

Ao passo que o uso de casacos de pele parece encontrar hoje maior resistência do grande público<sup>4</sup>, há uma grande quantidade de sapatos, bolsas e outros materiais que ainda são ostentados em diversas lojas com certo orgulho por serem feitos do couro roubado anteriormente de um animal não humano. Em várias lojas de cosméticos, produtos como perfumes, shampoos, condicionadores, e outros são comprados com o desconhecimento por parte dos consumidores do sofrimento inerente a essa aquisição. Para a produção deles, assim como para a produção de

---

<sup>2</sup> Uma abordagem mais completa da relação exploratória entre humanos e animais não humanos pode ser vislumbrado no lúcido documentário *Terráqueos* (2005), do diretor Shaun Monson.

<sup>3</sup> O documentário *Blackfish* (2013), da diretora Gabriela Cowperthwaite, aborda a história, perigos e implicações de se manter orcas em cativeiro, utilizadas, no contexto do documentário, para entretenimento pelo parque aquático SeaWorld.

<sup>4</sup> Apesar disso, há ainda as chamadas "fazendas de pele", nas quais guaxinins, raposas, chinchilas e outros animais são criados com o fim exclusivo de terem suas peles roubadas para a produção de casacos.

remédios e para pesquisas, ratos, coelhos, macacos e outras espécies passam por experimentos excruciantes como cobaias em determinados testes. Estima-se que entre 200 e 500 milhões de animais sejam executados anualmente em laboratórios experimentais de todo o mundo (HORTA, 2015, p. 49).

Na alimentação diária reforça-se também a tirania humana sobre os animais não humanos. Estima-se em 60 bilhões o número de animais mortos anualmente para consumo humano, sem contar os peixes, calculados em peso. “Isso significa 160 milhões de mortes por dia, 6 milhões por hora e 100 mil por minuto” (ZAMPIERI, 2016, p. 8-9). A crueldade não se resume aos números escandalosos. O *modus operandi* da indústria que os coisifica, tortura, assassina e esquarteja impõe-lhes enorme sofrimento que se estende por cada segundo de sua existência. Vacas, bezerros, porcos, galinhas, peixes, entre outros, encontram-se nesse cruel campo de exploração. Cada carne, ovo, leite, ou outro produto de origem animal que se opta adicionar ao prato está carregado por uma extensa e intensa cadeia de sofrimento.

### **As vozes dissonantes da tradição antropocêntrica**

A tradição teórica dominante no Ocidente que condicionou as relações modernas é antropocêntrica e patriarcal, e inclina-se a silenciar vozes dissonantes. Um dos primeiros pensadores a colocar o ser humano como centro foi Protágoras (565 - 497 a. C.), afirmando o homem como a medida de todas as coisas. Em comunhão com essa posição, Aristóteles, que viveu entre 482 e 422 antes da nossa era, forjou as bases do antropocentrismo. Ele distinguiu três espécies de atividade da alma, sedimentando as bases para uma hierarquia na qual o ser humano encontra-se no topo.

distingue três espécies diferentes de atividade **animal** ou **alma**, conforme se traduz em português: a **vegetativo-nutritiva**, comum a plantas, animais não-humanos e a humanos; a **perceptivo-desiderativa**, comum a humanos e a animais sencientes; e a **racional**, típica da natureza humana, possível de ser encontrada em forma muito rudimentar em alguns, embora não em todos os animais (FELIPE, 2009, p. 5)

A primeira atividade da alma, vegetativo-nutritiva, permite os seres a permanecerem vivos e transmitirem adiante a sua bagagem genética, a fim de que possam assim preservar suas espécies. A segunda, chamada de perceptivo-desiderativa, comum tanto a humanos quanto a animais não humanos, possibilita a “percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si)” (FELIPE, 2009, p. 6).

Por fim, quanto à atividade racional da alma, Aristóteles admite que alguns animais não humanos apresentam uma racionalidade não verbal, enquanto mesmo em alguns humanos esta habilidade não se forma. Entretanto, apesar das semelhanças entre humanos e animais não humanos, o filósofo grego classifica estes últimos como inferiores, por não possuírem a racionalidade matemática. Por esse motivo são destinados a servir àqueles cujas capacidades alçam territórios cognitivos mais longínquos. Convém esclarecer que a ética antropocêntrica aristotélica não contempla todos os indivíduos da espécie humana, restringindo-se àqueles com certos atributos ou características.

Alguém do sexo masculino, nascido em Atenas, proprietário e livre para decidir o que diz respeito à sua propriedade e aos negócios públicos. Nesse sentido, não entram na comunidade moral aristotélica nem as plantas, nem os escravos, nem os animais, pois são destituídos da racionalidade que caracteriza a existência do homem. Apenas por via indireta, por representarem um valor patrimonial ou afetivo para os homens, plantas, animais e escravos devem ser preservados: para seu uso e benefício (FELIPE, 2007, p. 69).

Esse pensamento aristotélico, de caráter patriarcal e antropocêntrico, teria sedimentado as bases do pensamento ocidental. Construindo posições similares, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino sustentaram também uma superioridade humana e legitimaram a exploração dos animais não humanos. Descartes defendeu a natureza como um sistema lógico, concebido por um Deus racional. Sua função seria atender ao ser humano, inerentemente superior às demais espécies por ser detentor de uma racionalidade única.

O fato é que com o surgimento e evolução do chamado racionalismo moderno, as práticas vivisseccionistas chegaram a seu ápice, especialmente em meados do século XVII, quando René Descartes passou a realizar experiências e formulou a sua famosa teoria do “animal machine” (máquina animal), segundo a qual os animais seriam como máquinas, ou seja, destituídas, de sentimentos e incapazes de esboçar qualquer reação diante de atos que lhe causassem dor, medo ou prazer (MARTINS, 2012, p. 107).

Do mesmo modo, o filósofo Francis Bacon afirma que por Deus ter concedido aos humanos a faculdade da razão permitiu também a eles assumirem uma ética em que se pode subjugar a natureza, a fim de garantir o desenvolvimento da sociedade (MARIMOTO e SALVI, 2009).

As posições históricas legitimadores da exploração animal reverberam ainda atualmente através dos rotineiros “brados” de sofrimento emitidos pelos animais não humanos, escravizados, torturados e assassinados para diversos fins. Faz-se necessário resgatar as vozes dissonantes e dar-lhes visibilidade, que também ecoam pelos séculos desde a antiguidade clássica. São essas vozes dissonantes que, conforme afirma Sônia Felipe, negaram-se a assinar o contrato da exploração animal.

Pitágoras (século VI e V antes da nossa era) foi um dos precursores de um pensamento não antropocêntrico. Reconheceu o parentesco entre todos os seres vivos, e defendeu que, a partir da morte do corpo biológico, aquilo que não é matéria perecível migra para outras formas de expressão de vida, humanas ou não humanas. As consequências desse pensamento apontam inevitavelmente para uma postura de empatia por todas as formas de vida: maltratar seres vivos de quaisquer espécies equivale a maltratar um ser humano, perspectiva próxima ao Budismo. “A concepção ética de Pitágoras nos teria levado ao domínio não-tirânico sobre outras espécies vivas” (FELIPE, 2009, p. 3).

Sêneca, que viveu, estimadamente, entre os anos 4 e 65 de nossa era, reafirma o que defendia Pitágoras. Assumiu a posição de que todos os seres estão inter-relacionados, e que a alma não morre ou cessa sua função senão por um pequeno intervalo de tempo até que passe de um corpo a outro. Plutarco, que viveu em Roma entre os anos 56 e 120 de nossa era, por outro lado, não defendeu a ideia de transmigração de almas. Mas inaugurou uma ideia até então inédita na filosofia ocidental: “a de que a crueldade contra os animais brutaliza o ser humano em sua



estruturação emocional e espiritual para relacionar-se com outros humanos” (FELIPE, 2009, p. 8).

Também Porfírio, filósofo que viveu em Atenas e Roma entre os anos 232-233 e 304 de nossa era, sustentou posições adversas à exploração animal. Afirmou que os animais não humanos, ainda que não tenham uma razão externa perfeita, porquanto não podem expressá-la através da fala, possuem uma razão interna perfeita. A capacidade humana da linguagem ou da racionalidade não representa, assim, qualquer nível de superioridade, mas apenas uma diferença que distingue a espécie humana das demais.

Na Idade Média, Francisco de Assis (1181-1182 a 1226) encarnou uma nova possibilidade de relação com os animais não humanos. Elevou-os à condição de irmãos e irmãs, e estabeleceu com eles relação de cuidado e genuíno afeto. Há relatos, por exemplo, de que removia minhocas das estradas para que não fossem pisoteadas pelas rodas das carroças, e exemplos similares ocorrem com peixes, cordeiros, aves, lebres, entre tantos outros (CORBISIER, 1973).

Já na Idade Moderna, Humphrey Primatt, em 1776, publicou na Inglaterra um ensaio sobre a condição animal, defendendo a inclusão dos animais não humanos no âmbito da justiça, já que podem também sofrer, assim como os humanos. Jeremy Bentham, em 1789, escreveu o “primeiro texto de ética no qual aparece explicitamente o apelo ao aperfeiçoamento moral do homem através da inclusão, na comunidade moral humana, dos interesses de todos os animais” (FELIPE, 2003, p. 74). Para ele, a racionalidade e a linguagem não consistem critério válido para inclusão de um grupo na comunidade moral, critério este que deveria ser pautado pela capacidade de sofrer.

A conclusão de Bentham, ao observar como os franceses declararam a igualdade a todos os seres humanos, embora os ingleses ainda mantivessem naquele momento o regime de escravidão destinado a fazer com que os africanos continuassem a serviço da economia britânica e europeia colonial, é que chegara o momento de libertar também os animais dos interesses vorazes humanos aos quais estavam submetidos (FELIPE, 2003, p. 88).

O resgate dessas vozes dissonantes permite desnaturalizar uma visão de

mundo antropocêntrica, e assim inaugurar novas relações com a natureza e os animais não humanos. Essa tarefa faz-se urgente especialmente na atualidade, visto a relação íntima entre exploração animal e crise climática.

### **Contribuições à ecologia**

Os mesmos mecanismos que escravizam, torturam e matam os animais não humanos prejudicam gravemente a saúde do planeta. Os danos ambientais incluem gastos dispendiosos de recursos hídricos, utilização de vasta extensão territorial para pastagem do gado bovino e para a produção de grãos para alimentar animais não humanos, enorme geração de excrementos e urina, e ampla emissão de gases tóxicos para o meio ambiente, incluindo gás carbônico e gás metano. O renomado WorldWatch Institute defendeu no relatório de 2010 que comer principalmente vegetais trará “benefícios ecológicos consideráveis” (WORLDWATCH INSTITUTE, 2010, p. 51).

A pecuária ocupa aproximadamente 91% da área desmatada da floresta amazônica (FOER, 2020, p. 103), e é responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil (WELLE, 2014). Dentre todas as terras férteis no planeta hoje, 59%, ou seja, aproximadamente dois terços, são utilizadas para o plantio de alimentos destinados a gado. (JOY, 2014, p. 85; FOER, 2020, p. 89). A pegada hídrica dos produtos de origem animal é também exorbitante. Para cada quilo de carne bovina, utilizam-se aproximadamente 15 mil litros de água; para 1 quilo de carne ovina, 9 mil litros de água; para 1 quilo de carne suína, 6 mil litros de água; e para 1 quilo de carne de aves, 4 mil litros de água (WORLDWATCH INSTITUTE, 2015, p. 78).

Além disso, a indústria animal contribui significativamente para o aquecimento global através da constante emissão de gases tóxicos. A Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) calcula que a pecuária é responsável por 14,5% das emissões globais anuais de CO<sub>2</sub>. No cálculo, inclui-se o CO<sub>2</sub> emitido quando florestas são derrubadas para plantação destinada à ração animal e pasto, mas não considera o CO<sub>2</sub> que essas florestas deixam de absorver, ou mesmo o CO<sub>2</sub> exalado pelos animais não humanos criados. Quando esses cálculos foram incluídos pelos pesquisadores do Worldwatch Institute, a porcentagem das

emissões globais anuais de CO<sub>2</sub> pelas quais a pecuária é responsável elevou-se a 51%, "mais que todos os carros, aviões, prédios, usinas de energia elétrica e a indústria juntos. (...) Não é possível enfrentar a mudança climática sem confrontar a agricultura animal" (FOER, 2020, p. 105-106).

As estatísticas apontam claramente que a escassez de recursos hídricos e a crise ambiental estão intimamente interconectadas à exploração animal. Repensar as opções alimentares, portanto, torna-se uma decisão ética e um ato de potencial realmente revolucionário, visto as enormes consequências que uma alimentação desprovida de ingredientes de origem animal pode trazer.

### **Conclusões abertas**

O resgate das vozes dissonantes da tradição antropocêntrica contribui de modo significativo para desnaturalizar uma relação de exploração com os animais não humanos. Nesse horizonte, a Terra e os seres humanos se beneficiam diretamente pela libertação animal, visto que existe uma relação patente entre a atual exploração dos animais não humanos e a crise ambiental que atualmente assola toda a comunidade de vida.

### **Referências**

CORBISIER, Roland (coord.). **São Francisco**. São Paulo: Editora Três, 1973. (Grandes Personagens de Todos os Tempos, 06).

FELIPE, Sônia T. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2003.

FELIPE, Sônia T. Agência e Paciência Moral: Razão e Vulnerabilidade na Constituição da Comunidade Moral. **Ethic@**, v. 6, n. 4, Florianópolis, p. 69-82, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24542/21801>>. Acessado 24/10/2021.

FELIPE, Sônia T. Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 1, n. 1, 2009

FOER, Jonathan Safran. **Nós somos o clima**: salvar o planeta começa no café da manhã. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista**: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte: 2015.

MARTINS, Natália Luiza Alves. **A proteção jurídica dos animais no direito brasileiro**: por uma nova percepção do antropocentrismo. Dissertação (Mestrado em Direito). UNIFOR, Fortaleza, 2012.

MORIMOTO, Clayson e SALVI, Rosana Figueiredo. As percepções do homem sobre a natureza. In: **Encuentro de Geógrafos de América Latina**, 12., 2009, Montevideu. SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros**: ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Transformando culturas: do Consumismo à Sustentabilidade. 2010. Disponível em <[http://wwiuma.org.br/estado\\_2010.pdf](http://wwiuma.org.br/estado_2010.pdf)>. Acessado em 04/12/17.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do mundo**. Ameaças veladas à sustentabilidade: como enfrentar. 2015. Disponível em <[http://wwiuma.org.br/ESTADO\\_DO\\_MUNDO\\_2015.pdf](http://wwiuma.org.br/ESTADO_DO_MUNDO_2015.pdf)>. Acessado em 04/12/17.

WELLE, Deutsche. Agropecuária é responsável por 90% do desmatamento ilegal no Brasil. 2014. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/agropecu%C3%A1ria-%C3%A9-respons%C3%A1vel-por-90-do-desmatamento-ilegal-no-brasil/a-17914393>>. Acessado em 07 set. 2021.

ZAMPIERI, Gilmar. A Encíclica Laudato Si' e os animais. In: **Cadernos Teologia Pública**, ano XII, v. 13, n. 110, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2016.

## 97. CRISE ECOLÓGICA E CRISTIANISMO: A NECESSIDADE DE UM DISCURSO INTEGRAL

*ECOLOGICAL CRISIS AND CHRISTIANITY: THE NEED FOR AN INTEGRAL SPEECH*

Marcos de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** A situação crítica de nosso planeta conduz à consciência que as questões ecológicas serão ampliadas nos próximos anos. A fúria dos ecossistemas maltratados é resultado da degradação do ecossistema. Há uma urgente necessidade de instrumentos eficazes que possam operar mais profundamente no interior do ser para levá-las a uma real conscientização de ação efetiva para a conservação do meio ambiente. A educação falhou pela ineficiência de uma pedagogia eficaz no campo da preservação e manutenção. A religião pode ser parte da solução frente a crescente crise ambiental. A espiritualidade pode ser parceira no diálogo com a ciência. O cristianismo tem como engajar os fiéis em relacionamentos bilaterais, inspirá-los a viver uma vida moral e uma tremenda capacidade de dar significado a vida.

Palavras-chave: Ecologia; Teologia; Ecoteologia; Espiritualidade; Ciência e fé.

**Abstract:** The critical situation of our planet leads to the awareness that ecological issues will be expanded in the next years. The fury of mistreated ecosystems is a result of ecosystem degradation. There is an urgent need for effective instruments that can operate more deeply within the being to bring them to a real awareness of effective action for the conservation of the environment. Education failed because of the inefficiency of an effective pedagogy in the field of preservation and maintenance. The challenge arises, to build a fair and environmentally healthy society. Spirituality can be a partner in the dialogue with science. Christianity can engage believers in bilateral relationships, inspire them to live a moral life and a tremendous capacity to give meaning to life.

Keywords: Ecology; Theology; Ecotheology; Spirituality; Science and faith.

### Introdução

A situação crítica de nosso planeta nos leva a uma reflexão importante, que a insustentabilidade vigente, invisível aos olhares distraídos, será ampliada nos próximos anos e todos os habitantes do planeta terra testemunharão a fúria dos

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. prmarcos.ibec@gmail.com

ecossistemas maltratados. As desgraças sofridas pela natureza estão sendo veiculadas nos últimos anos nos meios de comunicação, porém a leitura que o mundo faz certamente não os está levando a uma ação efetiva e interessada pela situação do meio ambiente.

O problema da degradação do ecossistema é gerado pelas pessoas, por isso, há necessidade de instrumentos eficazes que possam operar mais profundamente no interior das pessoas para levá-las a conscientização de ação efetiva para a conservação do meio ambiente.

Nestas últimas décadas, a sociedade humana foi programada por um sistema selvagem para um consumismo e individualismo sem precedentes. O pior é que a educação caminhou no sentido de ignorar as conseqüências que estas ações operam na natureza. Ao invés da cooperação para uma manutenção e convivência aceitável, a humanidade enveredou pelo caminho da competição, resultando assim, numa desconexão com a vida. O ser está alienado racionalmente da condição natural do seu próprio lar. A educação falhou, no sentido da ineficiência de uma pedagogia eficaz no campo da preservação e manutenção.

O livro de Gênesis dá o imperativo para que os homens cresçam, se multipliquem e cuidem da terra. O cristianismo em sua proposta de religar, deve ser parte da solução frente a crescente crise ambiental. O desafio é construir uma sociedade justa e ambientalmente saudável. Para isto, deve-se restabelecer a espiritualidade como parceira em um diálogo com a ciência.

A religião tem a capacidade de formar uma cosmovisão, a competência para estabelecer uma autoridade moral, a facilidade em estabelecer uma base ampla de membros, a coleta de recursos materiais significativos e a capacidade de desenvolvimento comunitário.

O cristianismo sabe como engajar os fiéis em relacionamentos bilaterais, como inspirá-los a viver uma vida moral e tem a capacidade de dar significado a vida. A religião pode ser fonte importante para levar mudanças internas de pessoas e conseqüentemente, de sociedades. O problema é a demora na percepção do atual problema: o planeta está morrendo. Conseqüentemente, a demora em se envolver nas questões ecológicas e efetivamente se engajar na promoção de um mundo sustentável.

## 1 O planeta em risco de morte

A crise ecológica revela um quadro significativo: o movimento da curva do extermínio, que passa da morte individual, para a eliminação de povos inteiros, chegando à probabilidade da extinção da espécie. O planeta está ameaçado. Estamos diante de uma tragédia global e, pela primeira vez, há esta possibilidade de não sobrar ninguém para contar a história.

A necessidade é de uma ética que contemple a integralidade global, diante da perspectiva de um desaparecimento completo da humanidade. Precisamos de um ensino global, uma pedagogia ética para todo o planeta. Há impedimentos para uma tomada de consciência planetária diante do humanicídio.

### 1.1 Descrença: visão turva

A descrença é um destes impedimentos, esse desejo não admitido de não enxergar a realidade. Conceber a idéia do fim certo, privar para sempre a possibilidade do ser participar do grande ciclo da vida é uma ação impensável que causa uma profunda resignação em quem quer que reflita sobre o tema crise generalizada, que pode levar à falência global. Daí surge uma urgência e um desafio: alertar a opinião pública. Genebaldo Freire Dias destaca que:

Todas as tentativas foram feitas: encontros internacionais sucessivos, desenvolvimento de legislações rigorosas, avanços tecnológicos em gestão ambiental e uma crescente mobilização internacional. Entretanto, a despeito de inegáveis avanços em prol da preservação e conservação do ambiente, nada disto está conseguindo deter a destruição generalizada dos sistemas que asseguram a vida na terra (DIAS, 2004, p. 99).

Como soar um alerta que realmente leve a uma ação efetiva? Eis o desafio! A crise ecológica é fruto da ação depredadora do ser humano. Há a necessidade de elementos que possam agir na profundidade do ser, para que a conscientização brote do coração e mente, e realize a ação efetiva para o cuidado do ambiente, que mantém a própria vida.

A pedagogia que deve ser realizada com clareza, fruto de estudo preciso e com rigor científico para que se encontrem as reais causas da morte de nosso planeta. Uma proposta levantada por Michael Lacroix (1996) é o catálogo da tanatologia planetária.

## **1.2 Desequilíbrio: concepção de limite**

Fernando Dias de Ávila-Pires (1999, p.11) diz que o conceito mais fundamental da ecologia é o da sua unidade funcional, o ecossistema. Ecologia é o estudo do inter-relacionamento de todos os sistemas vivos e não vivos entre si e com o seu meio ambiente.

Leonardo Boff (2004, p.105) diz a crise ecológica alcança um desequilíbrio em nível social. As espécies de vida estão ameaçadas. A crise significa em quebra de uma concepção de mundo, que tudo deveria gerar ao redor da idéia de progresso, se movendo entre dois infinitos: dos recursos da terra e do futuro. Pensava-se que ambos eram inesgotáveis, mas a crise reconhece que há limites.

A atitude do ser humano de se colocar sobre todas as coisas, aponta para o ponto central da atual crise: a utopia de melhorar a condição humana piorou a qualidade de vida, a volúpia de utilização dos recursos da terra levou à exaustão dos sistemas vitais.

O processo de mudança de paradigmas se faz necessário, como maneira organizada, sistemática e corrente de nos relacionarmos com nós mesmos e com tudo o resto à nossa volta. Necessitamos de uma nova visão, de uma nova forma de comunicação com a totalidade dos setores e de suas relações, com bases numa nova sensibilização. A humanidade precisa ser despertada para uma nova compaixão.

A terra tem identidade e autonomia como organismo dinâmico e complexo: ela nos sustenta e mantém. A urgência está na tarefa de ecologizar tudo o que fazemos e pensamos. A terra e a humanidade estão unidas numa relação de vida e morte. A implicação é que o nosso destino está intimamente ligado ao destino da terra e do cosmo.

A terra é uma entidade complexa que abrange a biosfera, atmosfera, oceanos e solo. Temos visto que o universo reage com violência a violência do homem. Ele



não necessita ser benevolente e pode irromper fomes crônicas, secas prolongadas etc. Tudo está interligado, numa solidariedade de origem e de destino como todos os demais seres do universo. Se todos nos pertencemos mutuamente, precisamos aprender que a reflexão deve suplantar em muito o egoísmo. A vida é um jogo de relações e interações, que se auto organiza.

Os redutos de civilização só foram possíveis ao preço de uma degradação do meio natural, ou seja, para montar sociedades complexas, foi necessário muito do estoque de energia livre do meio e devolver-lhe em energia ligada. As belas realizações humanas não passam de parcelas artificiais num contexto geral de decadência certa. Somos incapazes de impedir o curso natural e evitar esse fatal desfecho, mas poderíamos adiá-lo, inventando uma economia menos destrutiva, reduzindo nossas retiradas do ecossistema.

### **1.3 Dependência: realidade de ser**

A autêntica obrigação moral está no alto significado ético aos comportamentos dependentes do mero instinto biológico de conservação. A prioridade absoluta não é melhorar a qualidade de vida, mas simplesmente que a humanidade viva. Um dos maiores perigos é a banalização da possibilidade da extinção da raça humana. O maior bem é a própria vida, a sobrevivência da espécie. Daí a necessidade de uma mobilização global. O caráter é soteriológico, o realçar de uma coloração religiosa da situação: a salvação do planeta, e, portanto, um kérigma da mobilização.

A exortação é clara: seguir com o crescimento econômico, ignorando a crise global, leva à morte coletiva. A confiança está em nosso poder de autor reforma frente a essa morte preparada, deliberada, evitável. Há um postulado básico: a humanidade é uma e indivisível. A humanidade é capaz de agir como uma entidade única. É necessário ultrapassar barreiras lingüísticas, religiosas, geográficas, políticas e ideológicas, no sentido de reunir os membros separados e hostis da humanidade numa força única, com uma única missão.

A sorte do planeta não pode ser deixada para iniciativas meramente individuais. Há um grito de reconciliação de todas as formas atuais de pensamento

em favor do mundo. Como diz Lacroix (1996, p.33): Para problemas mundiais, soluções mundiais. Neste sentido temos presenciado o nascimento de um novo gênero literário, a literatura dos projetos globais-ecológicos. O sacrifício implica em subordinação das pessoas a uma moral global, uma mudança de mentalidade. O tempo é de gerenciar o planeta.

## **2 Cristianismo: a necessidade de um discurso integral**

### **2.1 Do caos para a ordem**

O texto do Gênesis mostra Deus criando os céus e a terra, os animais e as plantas. Deus criou e deu o domínio para a humanidade e os colocou para guardar do jardim com regras específicas (Gn 2.18-25).

O relacionamento entre homem e Deus qualificava o paraíso e mantinha a ordem neste meio ambiente equilibrado. Porém havia proibições. A quebra de uma ordem específica foi a causa da corrupção generalizada sobre a terra (Gn 6).

O cuidado de Deus pela natureza e a ordem que estabeleceu é visto nas leis reguladoras que criou, quando as fez "segundo a sua espécie". Deus não viola as leis, e as trata com integridade. Cada coisa tem sua própria ordem. O homem deveria tratar da mesma forma, respeitando o equilíbrio de seu meio e resolvendo seus problemas ecológicos (SCHAEFFER, 2003, P.12).

Deus colocou ordem no caos e o ser humano foi da ordem para o caos. A criação está passível de suas ações destruidoras. A questão da preservação do meio ambiente ligada à responsabilidade social, está nas mãos desta geração. O respeito a todas as coisas criadas devem ser exercidas de modo consciente e com honestidade.

Schaeffer (2003, p.49) afirma que ao homem foi determinado o domínio sobre a criação. Depois da queda, ele tem exercido este domínio de maneira incorreta. O ser é rebelde, se posicionou de modo autônomo no centro do universo e explora as coisas criadas.

O profeta Isaías descortinou a situação de caos relacionado à ecologia: "Na verdade a terra está contaminada por causa dos moradores; porque transgridem as

leis, mudam os estatutos, e quebram a aliança eterna" (24.5). O mundo morre porque o homem é desobediente. A Bíblia afirma que o salário do pecado é a morte (Rm 6.23).

A natureza estará equilibrada quando as leis de Deus forem observadas e para isso faz-se necessário alcançar a dimensão do sagrado: criação, revelação e redenção. A humanidade deveria obedecer aos preceitos de Deus, que são bons e produzem saúde.

## 2.2 Sinergismo na obra da manutenção

As causas da corrupção e destruição da criação estão enraizadas na natureza decaída do homem. O pecado como princípio corruptor, trouxe todo o transtorno à ordem criada. A contribuição de Jesus para a manutenção e restauração de todas as coisas é a vitória sobre este pecado. Isto é cristianismo: Cristo opera a obra de restauração, que não se limita apenas à nova vida dada ao indivíduo, mas abrange a restauração de todo o universo.

A única esperança para a criação, para o universo todo, bem como para o homem, está no caráter de Deus, e da seguinte maneira: a glória de Deus e a honra de Deus impedem-no de deixar que o mundo se perpetue como está. Se Deus é Deus, o grande criador, se Deus é Todo-poderoso, tendo sob seu comando todo governo e autoridade, então o próprio caráter de Deus torna completamente impossível que Ele deixe a criação como esta se encontra no tempo presente. Ele não pode deixá-la nesta condição de vaidade, nesta condição em que "geme" e "sofre dores de parto" (LLOYD-JONES, 2002, p. 81).

Deus tem interesse que sua criação saia do estado atual. É incoerente com o caráter de Deus imaginar que o cosmos deva permanecer neste estado permanente. Deus não abandonou a Terra, mas deu esperança de livramento. O ser humano tem papel fundamental e deve compreender que está ativamente envolvido num sinergismo com o próprio criador.

O sinergismo: De um lado temos Deus, sustentado todas as coisas pela palavra de seu poder, de outro temos os cristãos agindo de maneira eficaz em obediência a esta palavra. O homem deve ter uma função indicativa na relação com a natureza, não somente apanhando frutos para o consumo, mas agindo

efetivamente. Este deveria trabalhar e comer do suor do seu rosto e manter, constantemente sob controle, os espinhos e ervas daninhas.

Llyd-Jones (2002, p.87) afirma que a criação está atada ao homem e o que acontece com o homem inevitavelmente é forçoso que aconteça com a criação. Há a possibilidade de manutenção até que todas as coisas recebam a glorificação, e, portanto, que o Seu povo assuma a responsabilidade de cuidar do meio ambiente para a preservação da vida.

### **2.3 O papel do cristianismo no meio ambiente**

Lopes (s/data, p. 9), citando Calvino, afirma que se Cristo é Senhor de toda a existência humana, então o cristianismo dar atenção à responsável pelo cuidado do ser e do meio, pois tem papel fundamental na propagação de um discurso integral. O evangelho é o poder de Deus para salvar o mundo.

A influência gnóstica e mensagem distorcida da escatologia tende a empurrar para longe o problema da ecologia no cristianismo. Muitos apenas aguardam a vinda de Jesus, em constante fuga deste mundo tenebroso. O momento chegará, mas não se pode ficar de braços cruzados. Temos responsabilidade social como todo mundo. João A. de Souza Filho (1992, p.81) diz que mesmo não negando o céu e a volta de Jesus, podemos viver um escapismo escatológico que nos aliena das questões da terra.

A comunidade da fé que andar em harmonia com Deus, observará seus preceitos e promoverá mudanças profundas na sociedade. O comissionamento vem do criador do planeta. A lei suprema do Senhor tem o poder de libertar tudo e todos desta destruição sem limites, a saber, o amor. O amor pode mudar o comportamento e mudar o próprio homem. A experiência que o cristianismo tem serve para dar bases para novas questões de extrema importância, pois sabe como engajar os fiéis em relacionamentos bilaterais, inspirá-los a viver uma vida moral e uma tremenda capacidade de dar significado a vida.

A religião é fonte importante para levar mudanças internas de pessoas e conseqüentemente, de sociedades. O problema é a demora na percepção do atual problema: o planeta está morrendo. Conseqüentemente, uma absurda demora em se

envolver nas questões ecológicas e efetivamente se engajar na promoção de um mundo sustentável.

## **2.4 Despertando a consciência cristã**

O cristão este deve cumprir seu papel de vice-governador do planeta. Gênesis 1.12: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra".

O homem deve ter a consciência de que recebeu capacitação especial para o governo e sabedoria para o cuidado e recursos do criador para a manutenção. Sem o propósito salvífico de Deus, não há qualquer esperança para o homem e para toda a criação.

O cristão não pode entrar em reclusão em seu meio eclesiástico, de modo a focar seus esforços apenas nas questões espirituais. Este deve ter plena consciência de sua permanente interação com o meio onde vive. O Professor Rega (1992, p.30) diz que quando o homem polui o seu ambiente ele está automaticamente se autodestruindo.

A solução é uma questão de conscientização profunda e negação do egoísmo. Penã (1989, p.167) levanta a justa questão: Diante do quadro desolador atual, não seria demasiado tarde para alguma solução cabível? Será que não avançamos a ponto de não haver mais retorno?

Há necessidade de se reconhecer que, neste processo de submissão ilimitada ao meio ambiente natural, não é o homem vencedor. Refletir nas ideologias puramente humanas, e achar que estas poderão resolver os problemas que levantam, equivale a tornar absoluto as suas potencialidades. Como diz Penã, é como queimar a madeira dos vagões para alimentar a caldeira da locomotiva.

Há o dever e a consciência em se buscar uma solução para o meio ambiente. Porém, muito pouco se fala do Criador da natureza. Por isso, faz-se necessário um posicionamento cristão frente aos problemas éticos ecológicos, com estudos bíblicos em linguagem conceitual.

A catástrofe do meio ambiente pode ser detida a partir de um posicionamento ético que dirija e controle os programas tecnológicos e científicos. Esta ética deve também mobilizar a população mundial e motivar uma tomada de decisão que a situação exige. As autoridades estão conscientes desta necessidade.

O domínio sobre a natureza conduz ao esgotamento de forma egoísta numa ação fora dos valores éticos. Esta é uma postura maligna. O cristão tem condições de exercer domínio sem ser elemento de destruição.

O cristão deve ter consciência de sua posição importante na sociedade, pois quando o cristianismo coloca suas crenças em prática, na relação do homem com a natureza, existe cura substancial. A comunidade cristã deve ser uma exibição viva na verdade de que, em nossa situação presente, é possível ter curas substanciais. Os cristãos devem tratar a natureza com um respeito gigantesco. O cristianismo verdadeiramente bíblico tem uma resposta real para a crise, pois oferece uma atitude equilibrada e saudável para com a natureza, que surge da verdade de Deus.

Assim, o cristão deve ter a consciência sobre a compreensão renovada do domínio do homem sobre a natureza, um domínio sobre as ordens inferiores da natureza. Este deve compreender que não é soberano sobre elas. A saber, o homem deve utilizar a natureza como Deus quer que ele a utilize, pois somente Ele é o Senhor soberano.

## **Conclusão**

A criação está sofrendo diante das atrocidades da humanidade. Os cristãos, por vontade própria, não devem permanecer passivos diante deste quadro desolador. Todos sofrem com a situação alarmante que a natureza passa hoje. Esta é uma existência escravizada pela ausência de ética eficaz.

A cura vem pelo cuidado. Porém, há muitos cristãos que estão alienados e a implicação está na ausência de uma tomada de posição em relação à responsabilidade com o meio ambiente. Talvez, por pura ignorância. Se esta é uma realidade vigente, então, há uma lacuna a ser preenchida e trabalhada. Todos os seres humanos têm responsabilidades sociais iguais. Tomar uma postura bairrista só torna o cristão um escapista do mundo real.

Os cristãos tendem a uma preocupação apenas com o invisível enquanto o visível está sendo destruído pelo poder das ações irresponsáveis. A natureza está sendo assassinada aos poucos por puro anseio desenfreado de lucro rápido, por puro descaso daqueles que não refletem sobre seus atos. Os resultados podem ser irreversíveis para um futuro próximo. O destruidor se torna vítima de seus próprios atos.

A humanidade precisa ser transformada para trazer transformação. O poder transformador de todos os tempos vem da lei do amor, dada por Deus. Mas, os ouvidos estão fechados diante do gemido da criação. A comunidade cristã deve conduzir a um exercício concreto de cidadania humana, com base ética e exercício real no trato do meio ambiente. A comunidade da fé deve ter ciência de sua relação permanente com a criação e, ignorar isto é falhar na missão como Filhos do Altíssimo.

O cristianismo que ensina o respeito ao meio ambiente, forma um ser responsável que usa os recursos de modo criterioso. A ideologia responsabilmente ética levará mais a sério a missão de disciplinar a utilização dos recursos naturais, em que, ao mesmo tempo em que se utiliza, também se preserva e protege os recursos para que não se acabem, em vez de tomar medidas paliativas que apenas adiam por algum tempo o seu esgotamento final.

Portanto, o discurso do cristianismo deve ser integral. Este discurso integral irá gerar uma missão integral, que vê o homem todo em todo o seu contexto. A ação efetiva do cristão, frente a esta realidade, será ampla e próxima de uma realidade Bíblia. A consciência de que onde abundou o pecado superabundou a graça de Deus, certamente tirará da estagnação os cristãos sérios. Estes devem ter em mente a verdade, que, se o pecado tem abrangência cósmica, então a salvação deve ter tal abrangência e ainda mais. O cristão tem o potencial do cuidado, tendo em vista a grande diversidade de dons dispensado pelo próprio criador. Este pode, com certeza, trazer mudanças significativas ao planeta e ajudar em sua manutenção

### **Referência bibliográfica**

AVILA-PIRES, *Fernando Dias*. *Fundamentos históricos da Ecologia*. Ribeirão Preto:

Holos, 1999.

BAKKEN, Peter W., ENGEL, Joan Gibb, ENGEL, J. Ronald. *Ecology, Justice, and Christian Faith: A Critical Guide to the Literature*. Greenwood Press, 1995.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BROCKELMAN, Paul. WESTFALL, Mary. CARROLL, John Edward. *The Greening of Faith: God, the Environment and the Good Life*. UPNE, 1997.

CASTRO, Clovis Pinto (org). *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

CALVINO, João. *Romanos*. Tradução Valter Graciano Martins. São Paulo: Paracletos, 2001.

COBB, John B. *Is it too late? A theology of ecology*. 1972.

DIAS, Genebaldo Freire, *Fundamentos da educação ambiental*. Brasília: Universa, 2004.

FILHO, João A. de Souza. *Ecologia a luz da Bíblia: deve a igreja exercer uma ação prática no sentido de preservar o meio ambiente?* Florida: Deerfield; São Paulo: Vida, 1992.

HORTON, Michaels S. *O cristão e a cultura – nem separatismo, nem mundanismo*. Tradução Elizabeth C. Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 1998, pp.206.

LACROIX, MICHEL. *Por uma moral planetária: contra o humanicídio*. São Paulo: Paulinas, 1996.

LLOYD-JONES, Dr. Martín. *Romanos – Exposição sobre capítulo 8.17 – 38 – A preservação final dos santos*. Tradução Odayir Olivetti. São Paulo: PES, 2002, pp.591.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

SCHAEFFER, Francis A. *Poluição e a morte do homem – a resposta cristã à depredação humana do jardim de Deus*. Tradução Sachudeo Persaud. São Paulo: Cultura cristã, 2003, pp.95.

STTOT, John. *Romanos*. Tradução Sileda e Marcos D. S. Steuernagel. São Paulo: ABU, 2000, pp. 528.

BARTMANN, Bernardo. *Teologia dogmática*. São Paulo: Paulinas, 1962.



WIESES, Werner. *Dimensões da expectativa e esperança escatológica: Uma análise exegética de Romanos 8.18 – 27*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.



## 98. MISTANÁSIA, A MORTE PRECOCE DOS POBRES EM PERSPECTIVA SOCIOAMBIENTAL

### *MISTANASIA, THE EARLY DEATH OF THE POOR IN A SOCIO-ENVIRONMENTAL PERSPECTIVE*

Oton da Silva Araújo Júnior<sup>1</sup>

GT10 - Consciência planetária, religião e ecoteologia.

#### **Resumo**

O presente artigo parte de uma terminologia utilizada pela Bioética Social para refletir, de forma breve, como as questões climáticas têm interferido diretamente na vida e morte das pessoas. Mistanásia indica a morte precoce, infeliz, consequência de mal gerenciamento de recursos e, neste caso, de uma degradação ambiental sem precedentes. Centenas de famílias mundo a fora se veem forçadas a deixar sua pátria para se enveredarem no desconhecido, imersos nas vicissitudes do descaso e do preconceito. Para a Bioética, estender o olhar para além das questões médico-laboratoriais ajudará a perceber que as situações reais da maioria da população não estão nas descobertas científicas mais avançadas tecnicamente, mas passam por questões muito mais elementares, como água, moradia, falta de acesso à medicação, alimentação, higiene, omissão dos responsáveis, enfim. Em decorrência das questões climáticas, esse cenário se torna ainda mais desafiador, uma vez que toda a segurança que, mesmo precária, ainda havia, agora se vê estilhaçada. O artigo demonstrará que a volta do Brasil ao mapa da fome e todo o drama da migração encontram uma raiz na falta de investimento em questões fundamentais da existência. Como indicava o Documento de Aparecida, os desejos mais belos e sinceros da vida não encontram resposta em meio aos ídolos do lucro e da eficácia, da insensibilidade frente ao sofrimento alheio (cf. DAp 468). Em nome do capital, os recursos visam atender aos mercados internacionais, num direcionamento que enriquecerá a alguns e deixará a maior parte sujeita a terem suas vidas e a de suas famílias alvo da mistanásia.

Palavras-Chave: Bioética. Mistanásia. Papa Francisco. Refugiados climáticos. Fome.

#### **Abstract**

This article takes a terminology used by Social Bioethics to reflect, briefly, on how climate issues have directly interfered with people's lives and deaths. Mistanasia indicates an early, unfortunate death, resulting from mismanagement of resources and, in this case, from an unprecedented environmental degradation. Hundreds of families around the world are forced to leave their homeland to go into the unknown, immersed in the vicissitudes of disregard and prejudice. For Bioethics, extending the view beyond medical-laboratorial issues will help to realize that the real situations of the majority of the population do not lie in the most technically advanced scientific

---

<sup>1</sup> ISTA. Doutor em Teologia Moral pela PUL, Roma. freioton@gmail.com

discoveries, but go through much more elementary issues, such as water, housing, lack of access to medication, food, hygiene, omission of those in charge, and so on. Due to climate issues, this scenario becomes even more challenging, since all the security that, even if precarious, still existed, is now shattered. The article will demonstrate that the return of Brazil to the hunger map and the whole drama of migration find a root in the lack of investment in fundamental issues of existence. As indicated in the Aparecida Document, the most beautiful and sincere desires of life do not find an answer in the midst of the idols of profit and efficiency, of insensitivity to the suffering of others (cf. DAp 468). On behalf of the capital, the resources aim to meet the international markets, in a direction that will enrich a few and leave the majority of people vulnerable to have their lives and those of their families targeted by *mistanasia*.

Keywords: Bioethics. *Mistanasia*. Pope Francis. Climate refugees. Hunger.

## **Introdução**

A presente reflexão almeja dialogar com a epistemologia bioética com os dramas socioambientais a que está submetida a população mais vulnerável. Se a “ética da vida” almeja que esta se dê de forma livre, responsável, com capacidade de usufruir qualitativamente do avanço técnico, não poucas vezes, boa parte da população se vê privada de tais oportunidades, seja pela má distribuição de renda, ou mesmo por não poder se defender das vicissitudes ambientais, ocasionando não só um mal-estar, mas até mesmo a morte precoce de tantos.

Se os termos mais conhecidos da Bioética relativos à terminalidade da vida são eutanásia, distanásia e ortotanásia, eis que uma nova nomenclatura se impõe nessa discussão: o termo ‘*mistanásia*’, que representa a morte precoce, advinda pela falta de recursos, de oportunidades, da violência sofrida, de questões socioambientais mal gerenciadas.

## **A Mistanásia e os vulnerados ambientais**

O termo *mistanásia* é pouco conhecido, mas direciona o olhar para diversas populações vulneráveis, e sobre o agir (ou não agir) político sobre esse tipo de situação, em cravadas pela injustiça, pelo descarte humano e pela privação de direitos de diversas populações: refugiados, encarcerados, pessoas em situação de ruas, entre outros. A cultura do descarte vai de mãos dadas com a *mistanásia*, que

olha para o ser humano vulnerável como um refugio que deve ser removido para longe de seus olhos. A ideia de *mistanásia* vem para contribuir na defesa e promoção da vida humana, sobretudo vulnerada, exposta a uma morte precoce e evitável. Dessa forma, *mistanásia* é entendida como uma morte infeliz (do grego, *mys* = infeliz; *thanathos* = morte): é a vida banalizada que acaba antes do tempo, e em nosso contexto, esses números são alarmantes.

Leonard M. Martin afirma que três categorias diferentes podem ser consideradas ao considerarmos a *mistanásia*. A primeira refere-se à massa de doentes que, por motivos políticos, sociais e econômicos, sequer chegam a ser pacientes pois não conseguem ingressar no sistema de atendimento médico; a segunda reflete a realidade dos que, apesar de se tornarem pacientes, são vítimas de erro médico; e a terceira diz respeito aos pacientes que acabam sendo vítimas de más práticas por motivos econômicos, científicos ou sociopolíticos.<sup>2</sup>

Para exemplificarmos contextos concretos da *mistanásia* ligada à questão ambiental, elegemos três temáticas: os refugiados climáticos, a volta do Brasil ao mapa da fome e a falta de acesso a água.

### Os refugiados climáticos

Para além das questões hospitalares, a *mistanásia* deixa suas digitais em ambientes muito mais amplos, como é o caso de famílias forçadas a deixar sua terra natal em busca do desconhecido, vítimas da degradação ambiental, como constata o Papa Francisco ao se referir aos migrantes:

Muitos pobres vivem em lugares particularmente afetados por fenômenos relacionados com o aquecimento, e os seus meios de subsistência dependem fortemente das reservas naturais e dos chamados serviços do ecossistema como a agricultura, a pesca e os recursos florestais (...). É trágico o aumento de emigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa. (FRANCISCO, 2015, n. 25)

---

<sup>2</sup> <https://jus.com.br/artigos/68102/mistanasia-uma-breve-analise-sobre-a-dignidade-humana-no-sistemcomo-a-unico-de-saude-no-brasil> (27.08.21).

Em sua primeira locução aos participantes no VII Congresso Mundial para a Pastoral dos Migrantes (21.11.14), Francisco elencou algumas causas dos eventos migratórios contemporâneos, sendo elas: as desigualdades, a pobreza, o aumento demográfico, a necessidade crescente de emprego, as calamidades causadas pelas mudanças climáticas, as guerras e as perseguições, o desejo que as novas gerações de novas oportunidades.<sup>3</sup>

Em sua encíclica sobre a fraternidade e a amizade social, disse: "Muitos migrantes fugiram da guerra, perseguição e catástrofes naturais. Outros, com razão, procuram oportunidades para si e para suas famílias. Eles sonham com um futuro melhor e querem criar as condições para alcançá-lo" (FRANCISCO, 2020, p.37).

Como exemplificação de tantos episódios, podem ser lembrados os refugiados sírios, numa questão política iniciada pela má gestão ambiental, que resultou num gravíssimo problema humanitário:

Entre 2006 e 2011, a Síria viveu a mais longa seca e a maior perda de colheita já registrada desde as primeiras civilizações do Crescente Fértil. Dos 22 milhões de pessoas que habitavam então o país, quase um milhão e meio foi afetado pela desertificação, o que causou migração em massa de agricultores, criadores de gado e suas famílias para as cidades.<sup>4</sup>

Trata-se dos denominados "refugiados climáticos", uma terminologia só recentemente utilizada pela ONU (2020). Até então, julgava-se difícil individualizar tal situação, uma vez que não havia um ator definido como causador de tal migração, como é o caso de perseguidos políticos, por exemplo. "A decisão [de considerar o refúgio climático] reconhece uma base legal para a proteção de refugiados para aqueles cujas vidas são iminentemente ameaçadas pelas mudanças climáticas", esclarece a pesquisadora em Ciência Política e pesquisadora de Desenvolvimento Internacional na Universidade de Guelph, Canadá, a chinesa Yvonne Su. A reportagem do site G1, que está sendo citada, conclui: "Vai ser assim, cada vez

---

<sup>3</sup> [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141121\\_congresso-pastorale-migranti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141121_congresso-pastorale-migranti.html) (27.08.21).

<sup>4</sup> <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/guerras-climaticas-a-nova-ameaca/#sdendnote2c> (27.09.21)

mais. De alguma forma, os líderes mundiais vão ser pressionados a tomarem medidas que melhorem a qualidade de vida das pessoas, considerando as questões climáticas como um problema real".<sup>5</sup>

Para Francisco, a forma como os países têm lidado com a questão migratória serve de termômetro para averiguar nossa própria humanidade:

Não é só deles que se trata, mas de todos nós, do presente e do futuro da família humana. Os migrantes, especialmente os mais vulneráveis, ajudam-nos a ler os sinais dos tempos. Através deles, o Senhor chama-nos a uma conversão, a libertar-nos dos exclusivismos, da indiferença e da cultura do descarte.<sup>6</sup>

A mistanásia é associada à morte do pobre, resultado de uma vida precária e com pouca ou nenhuma qualidade. É uma morte indireta, causada pelo abandono, pela omissão ou negligência social e pessoal. Se comparada com a eugénética, os resultados são menos cruentos, porém quantitativamente maiores e injustos (cf. RICCI, 2017, p. 29).

## **O Brasil de volta ao mapa da fome**

No amplo terreno em que podemos perceber as mortes mistanásicas, saltam aos olhos os que morrem de inanição, sendo que, nos últimos anos, o Brasil acaba de voltar ao mapa da fome, e faz lembrar, de modo geral, a morte do empobrecido, amargado pelo abandono e pela falta de recursos mesmo que primários (cf. RICCI, 2017, p. 28). O Brasil tem 19 milhões em tal situação e 119 milhões em insegurança alimentar, informa a Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede Penssan).<sup>7</sup> Em setembro de 1993, o sociólogo Herbert José de Sousa (1935-1997), o Betinho, já concluía a este respeito num artigo no *Jornal do Brasil*: "A fome é exclusão da terra, da renda, do emprego, do salário, da educação, da economia, da vida e da cidadania. Quando uma pessoa chega a não ter

<sup>5</sup> <https://g1.globo.com/natureza/blog/amelia-gonzalez/post/2020/01/31.ghtml> (reportagem de 31.01.20. Acesso: 27.08.21)

<sup>6</sup> <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/.html> (07.11.19. Acesso: 15.10.21).

<sup>7</sup> <http://www.fao.org/family-farming/detail/fr/c/1392789/> (27.09.21)

o que comer, é porque tudo o mais já lhe foi negado".<sup>8</sup>

No entanto, na contramão dessa penúria, os dados referentes ao agronegócio apontam faturamentos expressivos: Em junho de 2021, o agronegócio bateu mais um recorde ao faturar 12,11 bilhões de dólares com a venda de produtos agropecuários para o exterior. A cifra é 25% maior que os 9,69 bilhões de dólares registrados no mesmo mês do ano passado. A marca recorde também fora superada nos meses de abril e maio.<sup>9</sup>

O professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), o geógrafo Ricardo Gilson, analisa este fenômeno criticamente:

Como uma economia capitalista agrícola globalizada que produz *commodities*, o agronegócio vende para qualquer mercado que puder comprar. Hoje, a população não consegue comprar arroz porque o compromisso econômico do agronegócio é com o mercado internacional.<sup>10</sup>

### **A falta de acesso a água**

Há uma perversidade no discurso ecológico que muitas vezes penaliza as vítimas da degradação, jogando a conta para que seja paga igualmente por todos. Todos somos responsáveis (por economizar água, repensar no descarte do lixo, pelo desmatamento, em procurar formas alternativas de energia...), mas convenhamos: uns são mais responsáveis que outros! (ARAÚJO Jr, 2019, p.37). Segundo a Agência Nacional de Águas (ANA) e pelo Fundo das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) de cada 100 litros de água no Brasil, 70 são gastos pelo agronegócio (agricultura e pecuária); 12% são utilizados pela indústria e mineração e apenas 4% pelo consumo humano.<sup>11</sup> Se abrirmos o leque para considerar como estes 4% são gastos no território nacional veríamos ainda quão injusta é esta divisão: A população com acesso a abastecimento de água, coleta e tratamento de esgoto

---

<sup>8</sup> <https://coepbrasil.org.br/memorias-coletivas/mapa-da-fome/> (27.08.21)

<sup>9</sup> <https://www.dw.com/pt-br/a-contradi%C3%A7%C3%A3o-entre-recordes-no-agroneg%C3%B3cio-e-fome-no-brasil/a-58779493> (27.08.21)

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> <https://www.huffpostbrasil.com/2015/03/02/maior-consumidor-de-agua-no-brasil/> (reportagem de 01.11.19. Acesso: 15.10.21)



ganha um salário 85% maior do que quem mora em locais sem esses serviços. Tais privações estão diretamente relacionadas a graves doenças, como diarreias, verminoses, hepatite A, leptospirose e esquistossomose. Por conta dessas doenças, foi gasto cerca de R\$ 1,1 bilhão com internações entre 2010 e 2017 (R\$ 140 milhões por ano). Atualmente no Brasil, 35 milhões de brasileiros não têm acesso à água tratada, mais de 100 milhões não têm coleta de esgoto e apenas 44,92% dos esgotos do país são tratados.<sup>12</sup>

### **Considerações finais**

Sem a pretensão de concluir esta reflexão, retomamos brevemente algumas ideias que julgamos importantes:

Reter a Bioética, a ética da vida, somente às questões médico-laboratoriais, em contextos como o brasileiro é limitar muito o arco de visão, uma vez que boa parte da população não usufrui das descobertas *top* da ciência, mas padece de uma precariedade elementar;

Se o termo *mistanásia* é entendido como a morte precoce da população vulnerável, tais ameaças à vida, com muita frequência, têm a ver com as mudanças climáticas e à degradação ambiental;

A fome e a sede, categorias vitais de primeira grandeza, se veem aguçadas, na contramão de um sistema econômico que lucra diariamente graças à exploração ambiental;

A vida como um todo está ligada às questões ambientais, mas no caso dos pobres, os desequilíbrios no ambiente os impactam sobremaneira, podendo inclusive ter a vida ceifada pelo mal gerenciamento das questões ambientais. Como recordou Francisco: "O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social" (FRANCISCO, 2015, n.48).

---

<sup>12</sup> <https://observatorio3setor.org.br/noticias/35-milhoes-de-brasileiros-nao-tem-acesso-a-uma-rede-de-agua-potavel/> (reportagem de 01.11.19. Acesso: 15.10.21)

## Referências

ARAÚJO Jr, Oton da Silva, *Bioética e ecologia integral: ouvir o grito da terra e o grito dos pobres*, in: BARCHIFONTAINE, C.P. e TRINDADE, M.E., *A Bioética Social e suas implicações filosóficas*, São Paulo: O Gênio Criador, 2019, p.3-44.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, *Documento de Aparecida*, São Paulo: Paulinas, 2007.

FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*, 2020.

FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato si: sobre o cuidado da Casa Comum*, 2015.

RICCI, Luiz Antonio Lopes. *A morte social: mistanásia e bioética*. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Ethos).

<https://jus.com.br/artigos/68102/mistanasia-uma-breve-analise-sobre-a-dignidade-humana-no-sistemcomo-a-unico-de-saude-no-brasil> (27.08.21).

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/s/papa-francesco\\_20141121\\_congresso-pastorale-migranti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/s/papa-francesco_20141121_congresso-pastorale-migranti.html) (27.08.21).

<https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerrea/guerras-climaticas-a-nova-ameaca/#sdendnote2anc> (27.09.21)

<https://g1.globo.com/natureza/blog/amelia-gonzalez/post/2020/01/31/onu-reconhece-pela-primeira-vez-que-existem-refugiados-climaticos.ghtml> (27.08.21 - reportagem de 31.01.20)

[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20190527\\_world-migrants-day-2019.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html) (acesso:15.10.21).

<http://www.fao.org/family-farming/detail/fr/c/1392789/> (27.09.21)

## 99.PORQUE DEUS AMOU O MUNDO: "IGREJA & ODS"

*BECAUSE GOD LOVED THE WORLD: "CHURCH & ODS"*

*Jorge Henrique Barro<sup>1</sup>*

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

### **Resumo**

O livro organizado por Jorge Henrique Barro, Júlio P. T. Zabatiero e Welinton Silva, tem um foco prioritário (mas não exclusivo) no *eclesial*, ou seja, nas comunidades, organizações e lideranças cristãs do Brasil. No decorrer da Rio +20, em 2012, foi iniciado o processo de criação Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS, antes ODM), por meio da *Agenda 2030*. Os 193 países que participaram do processo, destacando que o Brasil deixou uma forte impressão digital nessa Agenda, em 2015 tornaram-se signatários daquele que se tornaria o grande desafio mundial pelos 15 anos seguintes: a *Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável*. Destaca-se a existência das *169 metas* internacionais dos ODS. Objetiva-se aproximar as comunidades, organizações e lideranças cristãs do Brasil para um diálogo dinâmico e fecundo, visando uma participação consciente da Agenda 2030, em busca de um mundo melhor para todos. Há um código moral, que é um imperativo por detrás da AGENDA 2030: "Ninguém deve ser deixado para trás".

Palavras-chave: Igreja. Agenda 2030. Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Teologia Pública. Sustentabilidade.

### **Abstract**

The book edited by Jorge Henrique Barro, Júlio P. T. Zabatiero and Welinton Silva, has a priority (but not exclusive) focus on the *ecclesial*, that is, on communities, organizations and Christian leaders in Brazil. During Rio+20, in 2012, the process of creating Sustainable Development Goals (SDGs, formerly MDGs) was initiated through the 2030 Agenda. The 193 countries that participated in the process, highlighting that Brazil left a strong fingerprint in this Agenda, in 2015 they became signatories of what would become the greatest global challenge for the next 15 years: the 2030 Agenda for Sustainable Development. The existence of the 169 international goals of the SDGs is highlighted. The aim is to bring communities, organizations and Christian leaders in Brazil closer together for a dynamic and fruitful dialogue, aiming at a conscious participation in the 2030 Agenda, in search of a better world for all. There is a moral code, which is an imperative behind AGENDA 2030: "No one should be left behind".

Keywords: Church. 2030 Agenda. Sustainable Development Goals (SDGs). Public Theology. Sustainability.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. E-mail: jorge@ftsa.edu.br

## Como surgiu esse projeto

Particpei de uma reunião em Belo Horizonte/BH, na sede da organização *ChildFund Brasil*, que trabalha com crianças que vivem na extrema miséria do Brasil na perspectiva desenvolvimento local sustentável. Fui positivamente influenciado por Gérson Pacheco (na época diretor da *ChildFund Brasil* naquela época) sobre a Agenda 2030 e pensar em como as organizações cristãs poderiam participar desse movimento global. Foi aí que comecei a investigar e me colocar a par dos 17 ODS. Ao perceber a relevância e importância da Agenda 2030, esbocei uma tentativa para que os docentes da *Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA)*, na cidade de Londrina/Paraná, pudessem participar na pesquisa e produção dos 17 capítulos, 1 para cada ODS. O propósito era que a própria FTSA, como uma instituição de ensino superior (IES), pudesse contribuir para o fomento da Agenda 2030, via uma *reflexão bíblico-teológica-missiológica* de cada ODS, visando encorajar pessoas, comunidades, organizações e lideranças cristãs-religiosas do Brasil.

Paralelamente um grupo de pessoas e organizações também se reuniu com o objetivo de formar uma *coalisão* para fomentar a Agenda 2030. No dia 23 de janeiro de 2018 várias pessoas<sup>2</sup> se reuniram em Belo Horizonte/MG, na mesma sede do *ChildFund Brasil*, com várias organizações ali representadas<sup>3</sup>. André Lara Resende, da *BAANKO*, foi convidado para conduzir um processo utilizando a metodologia *Canvas Social*, voltado para o *Terceiro Setor*. Surge assim a chamada *Coalizão Igreja & ODS*, tendo sido constituído um Comitê com as organizações presentes. E foi neste encontro que eu apresentei ao grupo o projeto do livro que estava organizando pela FTSA. Houve uma reação positiva imediata de que a proposta do livro passasse a ser um projeto não exclusivo da FTSA, mas sim da *Coalizão Igreja & ODS* que ali estava nascendo. E foi exatamente isso que aconteceu!

Dada a complexidade e abrangência desse projeto, convidei dois colegas para

---

<sup>2</sup> Elias Fatur, Roberto Costa, André Lara Resende, Jairton Melo, Téo Elias, Serguem Silva, Christian Gillis, Welinton Pereira, Jorge Barro, Wilson Costa, Silas Tostes, Gerson Pacheco, Gerhard Fuchs, Priscila Souza, Levy Araújo.

<sup>3</sup> SEPAL, IGREJA PRESBITERIANA DE NITERÓI, TEARFUND, RENAS, VISÃO MUNDIAL, ALIANÇA EVANGÉLICA, FTSA, IGREJA BATISTA DA ÁGUA BRANCA, REDE MIQUEIAS, IGREJA BATISTA DA REDENÇÃO.

serem também organizadores do livro: Júlio Zabatiero, professor da FTSA e Welinton Pereira da Silva, Diretor Adjunto e de Advocacy da *Visão Mundial*.

Por termos várias pessoas da coalisão influentes no cenário nacional, várias iniciativas começaram a surgir, dentre elas, uma aproximação com a *Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*<sup>4</sup>, criada por meio do DECRETO Nº 8.892, DE 27 DE OUTUBRO DE 2016. O livro foi lançado no dia 12 de dezembro de 2018, em Brasília, quando da reunião desta Comissão, estando presente alguns que coautores e Welinton Silva e eu como organizadores.

Esse projeto foi realizado contando com a colaboração de 30 coautores(as), sendo 13 mulheres, 17 homens) e 13 organizações<sup>5</sup>. Ou seja, o livro em sua gênese atendeu os ODS 5 (*Igualdade de Gênero*, com a presença das mulheres) e ODS 17 (*Parcerias e Meios de Implementação*, com as organizações representadas).

### **Estrutura e propósitos do livro**

Assim, o livro tem o **Porque Deus amou o mundo: Igreja & ODS** tem a seguinte estrutura para cada capítulo:

1. O significado do objetivo tratado;
2. Análise crítica do objetivo;
3. Perspectivas bíblicas e teológicas do objetivo;
4. Desafios e práxis missionais.

É um desafio aproximar as comunidades, organizações e lideranças visando ações e projetos comuns por meio de um diálogo dinâmico e fecundo, visando uma participação consciente da Agenda 2030, em busca de um mundo melhor para todos. As comunidades, organizações e lideranças cristãs possuem uma longa e rica história no Brasil como construtoras e promotoras de uma sociedade mais justa e solidária. Escolas, faculdades, universidades, hospitais, creches, cuidado com as crianças, jovens e adolescentes, lares para idosos, programas e instituições para a recuperação de dependentes químicos, construção de poços artesianos, as

---

<sup>4</sup> Extinta, infelizmente, pelo Governo atual, em função de questões ideológicas e políticos, especialmente contra a ONU.

<sup>5</sup> ALIANÇA EVANGÉLICA, CADI, CHILDFUND BRASIL, EXÉRCITO DE SALVAÇÃO, FTSA, IBAB, REDE MIQUÉIAS, RENAS, SEPAL, TEARFUND, VISÃO MUNDIAL, IGREJA BATISTA DA REDENÇÃO, A ROCHA.

capelarias carcerária, hospitalar, escolar, militares, advocacy, ação social das mais variadas, assistência em tempos de catástrofe, cuidado do meio ambiente, alfabetização, barcos consultórios-hospitais nas regiões ribeirinhas e tantas outras. Certamente essa lista é muito grande revelando o quanto comunidades, organizações e lideranças cristãs se interessam pelo bem-estar do nosso país e nosso povo. Isso implica, necessariamente, reconhecer que *comunidades, organizações e lideranças cristãs* possuem uma ampla participação na esfera pública, contribuindo para a transformação de várias situações e realidades do Brasil. Se as mesmas não existissem, certamente o Brasil estaria muito pior e mais pobre!

Esse livro surgiu na esperança de que, por meio das *comunidades, organizações e lideranças cristãs*, o Brasil venha a ser ainda melhor por meio da contribuição na participação responsável da *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*, como também por meio do *Evangelho do Reino de Deus*, encarnado na pessoa e ministério de Jesus Cristo que, de modo impressionante, resumiu assim a práxis cristã: "Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes" (Mt 12:30-32).

*O mundo é objeto do amor de Deus – "porque Deus amou o mundo"* (Jo 3:16). É dever de todo cristão simplesmente amar o que Deus ama! E quem ama cuida, se importa e busca sua sustentabilidade, porque não ama apenas si mesmo, mas também aqueles que ainda virão. Deus não criou o mundo para que ele entrasse em colapso e tudo o que criou é seguido do Seu próprio veredito, ao afirmar: "*e viu Deus que era bom*"!

Porque Deus amou o mundo, a ponto de sacrificar seu único Filho, Jesus Cristo, é que também nós, *comunidades, organizações e lideranças cristãs*, nos comprometemos a amar o que Ele ama: *o mundo*! Nosso compromisso é com um mundo *justo, equitativo, solidário, inclusivo e sustentável*. Nesse sentido, entendemos que os 17 ODS são expressões de cuidado que a Bíblia tem princípios a oferecer a todos e, em alguns deles, (apenas um exemplo), como a *Erradicação da Pobreza* (ODS 1), é notório a existência de um tratamento extensivo e sistemático na Bíblia para que tal injustiça seja eliminada da terra.

*Uma breve história da Agenda 2030.* Em 2000 foram criados os ODM - *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio*, tendo uma forte participação do Brasil e foi no *Rio +20*, em 2012, que foi iniciado o processo de criação do próximo passo, muito maior e mais ousado: os *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*, uma agenda global que trouxe, pela primeira vez na história, um objetivo específico de governança.

Os 193 países que participaram do processo, destacando que o Brasil deixou uma forte impressão digital nessa Agenda, em 2015 tornaram-se signatários daquele que se tornaria o grande desafio mundial pelos 15 anos seguintes: a *Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável*. Muitos países, em alguma medida, iniciaram seus trabalhos e processos visando a Agenda 2030. O Brasil vinha sendo modelo para a América Latina nessas iniciativas. A linha de ação brasileira foi a criação de uma *Comissão Nacional* paritária entre Governo e Sociedade Civil, para criar um plano de ação nacional e fomentar a implementação dos 17 ODS em todo o país. Contudo, um retrocesso infelizmente aconteceu na gestão do atual governo, extinguindo a Comissão Nacional por questões políticas-ideológicas.

É importante mencionar a existência das 169 metas internacionais dos ODS, que diferentemente dos ODMs, vem com indicadores de verificabilidade das metas:

N.	OBETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL - ODSs	NÚMERO DE METAS	N.	OBETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL - ODSs	NÚMERO DE METAS
01	Erradicação da Pobreza	8	10	Redução das Desigualdades	10
02	Fome Zero e Agricultura Sustentável	13	11	Cidades e Comunidades Sustentáveis	11
03	Saúde e Bem-Estar	10	12	Consumo e Produção Responsáveis	5
04	Educação de Qualidade	9	13	Ação contra a Mudança Global do Clima	10
05	Igualdade de Gênero	8	14	Vida na Água	12
06	Água Potável e Saneamento	5	15	Vida Terrestre	12
07	Energia Limpa e Acessível	12	16	Paz, Justiça e Instituições Eficazes	19
08	Trabalho Decente e Crescimento Econômico	8	17	Parcerias e Meios de Implementação	8
09	Indústria, Inovação e Infraestrutura	10	<b>Total</b>		<b>169</b>

ONU BRASIL, sobre a Agenda 2030<sup>6</sup>, estrutura os ODSs debaixo de 5 Os, sendo:

<sup>6</sup> <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030>



### **Pessoas**

Estamos determinados a acabar com a pobreza e a fome, em todas as suas formas e dimensões, e garantir que todos os seres humanos possam realizar o seu potencial em dignidade e igualdade, em um ambiente saudável.

### **Planeta**

Estamos determinados a proteger o planeta da degradação, sobretudo por meio do consumo e da produção sustentáveis, da gestão sustentável dos seus recursos naturais e tomando medidas urgentes sobre a mudança climática, para que ele possa suportar as necessidades das gerações presentes e futuras.

### **Prosperidade**

Estamos determinados a assegurar que todos os seres humanos possam desfrutar de uma vida próspera e de plena realização pessoal, e que o progresso econômico, social e tecnológico ocorra em harmonia com a natureza.

### **Paz**

Estamos determinados a promover sociedades pacíficas, justas e inclusivas que estão livres do medo e da violência. Não pode haver desenvolvimento sustentável sem paz e não há paz sem desenvolvimento sustentável.

### **Parceria**

Estamos determinados a mobilizar os meios necessários para implementar esta Agenda por meio de uma Parceria Global para o Desenvolvimento Sustentável revitalizada, com base num espírito de solidariedade global reforçada, concentrada em especial nas necessidades dos mais pobres e mais vulneráveis e com a participação de todos os países, todas as partes interessadas e todas as pessoas.

Os vínculos e a natureza integrada dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável são de importância crucial para assegurar que o propósito da nova Agenda seja realizado. Se realizarmos as nossas ambições em toda a extensão da Agenda, a vida de todos será profundamente melhorada e nosso mundo será transformado para melhor.

Diante de uma agenda global, que não pertence a partidos ou ideologias políticas ou nem mesmo a um governo, mas que deve ser uma caminhada de Estado, com temas e situações que interessam cada ser humano, cada sociedade e cada



país, como as *comunidades, organizações e lideranças cristãs* não podem ficar de fora! Há um código moral, que é um imperativo, por detrás da Agenda 2030: “Ninguém deve ser deixado para trás”. Essa frase foi dita pelo vice-secretário-geral das Nações Unidas, Jan Eliasson, em um fórum para os Estados-membros da ONU, sobre ética para o desenvolvimento. Ele disse<sup>7</sup>:

Os princípios fundamentais que sustentam os novos objetivos são interdependência, universalidade e solidariedade. Eles devem ser implementados por todos os segmentos de todas as sociedades, trabalhando em conjunto. *Ninguém deve ser deixado para trás*. Aquelas pessoas, mais difíceis de alcançar, devem ter prioridade.

## O ODS 11: cidades e comunidades sustentáveis

Fiquei responsável pelo Capítulo 11 que trata o *ODS 11: cidades e comunidades sustentáveis*. É inegável que a população das cidades está crescendo mais rápido do que as infraestruturas e as instituições podem dar conta, nos países pobres. Como já falava Darcy Ribeiro, *a urbanização caótica*<sup>8</sup>. É notório no Brasil que o desenvolvimento de bens sociais básicos-comuns, como estradas, sistemas de esgoto, serviços de saúde e escolas, não acompanha o crescimento populacional. O resultado é pobreza e favelas em expansão. Não podemos erradicar a pobreza no mundo sem levar a sério os desafios das cidades<sup>9</sup>. O ODS 11 afirma que os países devem tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis. Isso significa tornar as cidades ecologicamente corretas e confortáveis para os residentes. Não menos importante, isso se aplica a grupos vulneráveis, como pessoas com deficiência. *“Ninguém deve ser deixado para trás”*. E quantos pessoas não são deixadas para trás nas cidades do Brasil! Pensar a cidade é pensar as pessoas. Pensar como elas utilizam os meios de transporte que não agredam o meio ambiente, bons sistemas de gestão de resíduos, pulmões verdes,

<sup>7</sup> <https://nacoesunidas.org/ninguem-sera-deixado-para-tras-e-um-imperativo-etico-na-agenda-2030-afirma-representante-da-onu>.

<sup>8</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>9</sup> Recomendo o documentário *A cidade no Brasil*, inspirado no livro *A Cidade no Brasil*, de Antonio Risério (<https://sesctv.org.br/programas-e-series/acidadenobrasil>).

moradia segura e serviços de bem-estar. Pensar as pessoas é pensar no amanhã as outras pessoas, um planejamento de longo prazo, que garanta que o desenvolvimento urbano sustentável que acompanhe o crescimento populacional. Pensar as pessoas é levar em consideração como elas se envolvam em seus ambientes locais e como constroem suas comunidades. Cidades e comunidades boas e sustentáveis devem ser criadas em cooperação entre as autoridades e cada cidadão.

Duas coisas me impressionam quando leio a Bíblia: A *primeira* é a *centralidade da cidade* na narrativa bíblica desde Gênesis a Apocalipse. A cidade é sem dúvida um dos temas mais centrais da Bíblia, do Jardim do Éden à Nova Jerusalém! A *segunda* é a não percepção da maioria das pessoas da *não-presença das cidades na Bíblia*. Isso, por si só, é uma denúncia da visão que foi formada nas pessoas das igrejas em relação à cidade, via um dualismo entre *sagrado e profano*. A Bíblia contém uma visão ambivalente sobre a cidade, muitas vezes apresentando-a como um lugar de injustiça e pecado, porque é na cidade que as diferenças entre as pessoas são acentuadas, onde os poderosos exploram os mais pobres e não tem misericórdia daqueles que consideram descaráveis e dispensáveis. Não sem razão que as primeiras cidades na Bíblia foram fundadas e fortificadas pelo espírito sanguinário de Caim, que assassinou seu irmão, sendo o fundador da primeira cidade (Gn 4:17). Como também do sanguinário Ninrode (Gn 10:8-9; 1 Cr 1:10). A opressão do mais fortes contra os mais fracos está na gênese das primeiras cidades da Bíblia, traça uma linha de Sodoma em Gênesis até Babilônia em seu último livro, Apocalipse. Mas esse mal não prevalecerá, porque “não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, diz o SENHOR” (Is 65:25). Se a Babilônia é a *cidade do mal*, a Bíblia elogia Jerusalém, como a *cidade da paz e justiça*. O compromisso de Deus é com a paz e justiça porque ““Ele julgará entre os povos e corrigirá muitas nações; estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra. Vinde, ó casa de Jacó, e andemos na luz do SENHOR” (Is 2:4). Jerusalém, como também a maioria das cidades das nações hoje, longe estão de serem pacificadores e justas, cidades onde o mal reina. Por isso, é fundamental a presença dos profetas, cuja voz se levanta para condenar as cidades cujos “príncipes são rebeldes e

companheiros de ladrões; cada um deles ama o suborno e corre atrás de recompensas. Não defendem o direito do órfão, e não chega perante eles a causa das viúvas" (Is 1:21-23). Esse tipo de "cidade "há de ser punida" porque "só opressão há no meio dela" (Jr 6:6-8). Contudo, não é o espírito de Babilônia que triunfará, porque Apocalipse não descreve apenas a Babilônia como símbolo da metrópole ávida pelo poder espalhando medo e destruição, mas também sobre a nova Jerusalém, uma cidade com portões sempre abertos dando a todos acesso à sua beleza e riquezas (Ap 21:9-27). Um dia esse império Babilônia cairá: "Caiu, caiu a grande Babilônia que tem dado a beber a todas as nações do vinho da fúria da sua prostituição" (Ap 14:8; 18:2). É *não de Deus* a máquina opressora do mal; mas também o *sim de Deus* com a Nova Jerusalém que será sustentável e permanecerá para sempre!

## Teologia e ODS

Sendo este livro um projeto organizado entre colegas, é justo concluir com algumas ideias da conclusão do livro feita por Júlio Zabatiero, indicando que este livro fornece orientação para a ação, para a correção de rumos, para a edificação da igreja, para a renovação da vida. Júlio Zabatiero convida o(a) leitor(a) aos seguintes movimentos teológicos. *Primeiro*, que *Teologia é um convite a ir em direção dos ODS como uma espécie de confissão de pecados*, sejam estes (1) estruturais e históricos da humanidade; (2) falta de solidariedade com a natureza; (3) o egoísmo acumulador, que gera desigualdades de todo tipo, alienação no trabalho, consumismo (4) individualismo; (5) idolatria. *Segundo*, que a *Teologia, nos faz aproximar dos ODS a partir do outro lado*, como um *projeto missionário*. A Escritura judaico-cristã não propõe a existência de um povo de Deus voltado para si mesmo, fechado em seus próprios interesses, dedicado à sua própria perpetuação... antes, voltado para fora de si mesmo – para construir uma nova humanidade em um novo planeta, sendo primícias da nova criação divina que já está presente entre nós e é a nossa utopia sempre próxima, como o Reino de Deus que sempre está próximo. *Terceiro*, que a *Teologia convida a ler e interpretar os ODS como uma peça litúrgica*. Um chamado como povo de Deus a *glorificar a Deus, Criador e Salvador*, um chamado litúrgico que é um convite a *confessar nossos próprios pecados*, exorcizando também nossas

atitudes idólatras, injustas e desumanas para com toda as criaturas e criação. *Finalmente, que a Teologia convida a ler e interpretar os ODS como um novo mapa para o fazer teológico, pensar na teologia como um ministério, um serviço carismático para a edificação do povo de Deus e para a libertação do mundo criado por Deus. Portanto, o livro é um **convite** para afinarmos nossas agendas, não para construir uma única *superagenda*, mas para subordinarmos nossas agendas particulares ao *propósito universal de Deus* – reunir todas as coisas debaixo de um único senhorio – o do Messias Jesus, não o do cristianismo, não o da ONU, ou qualquer outro. Há um só Senhor que nos chama para andarmos com Ele e nEle, para vivermos por Ele e para Ele. Um convite para abrir a mente e o coração, para reposicionarmos o nosso corpo, para reavivarmos o nosso fervor. Um convite, enfim, para glorificarmos tão somente a Deus!*

*Soli Deo Gloria!*

## 100. CRISE DA MODERNIDADE E ECOLOGIA À LUZ DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA

### *CRISIS OF MODERNITY AND ECOLOGY IN LIGHT OF THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CATHOLIC CHURCH*

*Sérgio Gonçalves Mendes<sup>1</sup>*

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

#### **Resumo**

A crise pela qual passamos na pós-modernidade, tem manifestado recentemente uma de suas faces mais inauditas: o regresso à barbárie violenta, à intolerância e à "ignorância(s) eletiva". Esses três aspectos manifestam respectivamente a ruína de três pilares erguidos pela modernidade e que se julgava firmemente estabelecidos: a busca incansável da paz, a defesa da união dos povos e o primado da razão discursiva (diálogo). Apesar de a ruína desse tríptico pilar provocar drásticas consequências para a política, a economia, a cultura e tantas outras áreas da vida social, interessa-nos refletir apenas sobre sua repercussão para a questão socioambiental. Nosso objetivo, portanto, é mostrar como essa desconstrução de grandes valores da modernidade está diretamente relacionada à crise socioambiental. Para isso, faremos metodologicamente uma análise da Encíclica *Laudato Sí* do Papa Francisco e de outros textos da Doutrina Social da Igreja Católica. Estamos convencidos de que um resultado importante dessa reflexão é o de ressaltar a interdependência cada vez mais evidente entre política, economia, cultura, religião e meio-ambiente. Por fim, concluiremos que a conversão ética instada pelo pontífice como meio mais eficaz para o estabelecimento de uma nova relação com a nossa casa comum se apoia nos princípios da Doutrina Social da Igreja.

Palavras-chave: Ética socioambiental. Papa Francisco. Doutrina Social da Igreja. Pós-modernidade.

#### **Abstract**

The crisis we are going through in post-modernity has recently manifested one of its most unheard of faces: the return to violent barbarism, intolerance and "(s)elective ignorance". These three aspects manifest, respectively, the ruin of three pillars erected by modernity, which were believed to be firmly established: the tireless pursuit of peace, the defense of the union of peoples, and the primacy of discursive reason (dialogue). Although the ruin of this triple pillar causes drastic consequences for politics, economy, culture and so many other areas of social life, we are interested in reflecting only on its repercussions for the socio-environmental issue. Our goal, therefore, is to show how this deconstruction of the great values of modernity is

---

<sup>1</sup> PUC-Rio. Doutor em Teologia pela PUC-Rio. sergiomendes@puc-rio.br

directly related to the socio-environmental crisis. To this end, we will methodologically conduct an analysis of Pope Francis' Encyclical *Laudato Sí* and other texts of the Social Doctrine of the Catholic Church. We are convinced that an important result of this reflection is to highlight the increasingly evident interdependence between politics, economy, culture, religion and the environment. Finally, we will conclude that the ethical conversion urged by the pontiff as the most effective means for establishing a new relationship with our common home, is based on the principles of the Social Doctrine of the Church.

Keywords: Social and environmental ethics. Pope Francis. Social Doctrine of the Church. Post-modernity.

## **Introdução**

Na modernidade encontramos as raízes da crise socioambiental denunciada pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Sí*. Após analisar essa crise a partir de três pilares fundamentais, nos debruçamos sobre a encíclica e sua relação como os princípios da Doutrina Social da Igreja, que são balizas irrenunciáveis no itinerário para uma verdadeira conversão ecológica.

## **Ascensão e declínio da Modernidade**

A modernidade se constituiu como afirmação da emancipação da razão, da técnica e da ciência frente ao controle tutelar da Igreja, de modo mais expressivo a partir do Iluminismo. Da modernidade decorre um humanismo, uma exaltação da liberdade política e intelectual e uma crença otimista e até ingênua de que a razão tecnocientífica, desvencilhada dos grilhões da ignorância religiosa, conduziria a humanidade ao paraíso terrestre. (OLMOS, 1997; CORTÉS, 2012)

No contexto de nascimento do capitalismo, os avanços da razão tecnocientífica possibilitaram uma nova forma de domínio e exploração da natureza que passa a ser vista como fonte inesgotável de matéria-prima para o incremento vertiginoso da produção (ECHEVERRÍA, 2009, p. 8-12).

Mas não tardou a que esse otimismo da Ilustração acerca das possibilidades da razão experimentasse a contradição da Segunda Guerra Mundial e da bomba atômica. No entanto, dos escombros dessa tragédia perpetrada pela razão tecnocientífica, o humanismo remanescente ainda possibilitou a Declaração

Universal dos Direitos Humanos (DUDH, 1948), ampliando a consciência acerca de temas como a liberdade individual (política, religiosa, de expressão, etc.), tolerância, igualdade racial e de gênero, secularização do poder civil, e cidadania (CORTÉS, 2012), a despeito de alguns resquícios de proteção colonialista em expressões como "território sob tutela" ou com alguma "limitação de soberania" (SALVADOR, 2014, p. 14).

Importa-nos aqui salientar que a razão moderna por detrás da DUDH chega à clareza da importância da busca da paz em todo o mundo (Preâmbulo, §26), através da união dos "povos das Nações Unidas" (Preâmbulo), porque afinal todo ser humano é dotado de "razão e consciência" (§1) (CHINCHILLA, 2019, p. 33-34). Afirma-se, portanto, o tripé paz-união-razão.

## **A pós-modernidade**

A pós-modernidade não se apresenta como uma ruptura da modernidade, mas seu aprofundamento. Lipovetsky (2006, p. 57), a propósito, defende que a pós-modernidade (que ele prefere chamar de hipermodernidade) acentua três componentes axiomáticos da modernidade: o mercado, a eficácia técnica e o indivíduo.

Mas o mercado e a técnica estão a serviço da produção de bens, não apenas para suprir as necessidades do indivíduo. Por força da voracidade do próprio capitalismo, é necessário criar necessidades dentro de um horizonte de crescimento econômico infinito, como se a matéria-prima também fosse infinita.

Desde a Revolução Industrial, sob a égide do carvão e do vapor, inicia-se uma capacidade de ação humana que interfere rápida e progressivamente nos limites do equilíbrio da biosfera planetária. A dúvida que os estudiosos ainda têm é se chamamos essa nova fase de antropoceno ou capitaloceno. Em ambas permanece inquestionável que o modelo de exploração da natureza dos últimos séculos marca uma nova e desastrosa relação do ser humano com o cosmos e com seus semelhantes (MOORE, 2020, p. 201-225).

Ainda com relação ao indivíduo, ele se torna, na pós-modernidade, o critério último de valoração da religião, da moral e da própria verdade.

No lugar da gnosiologia kantiana da verdade, situada entre as tentativas racionalistas e empiristas, faz-se, hoje, a opção pelo relativismo das verdades: verdade é aquilo que é útil, vantajoso ou funciona (visão utilitarista); ou aquilo que acho interessante, atraente (visão estética); ou aquilo que me faz sentir bem (visão emocional); ou ainda que não há verdade, ou que tudo é verdade (visão nihilista).

Ora, nesse cenário, é fácil perceber por qual razão, na pós-modernidade, a busca pela paz, a união dos povos e razão dialogante almejadas pela modernidade decresceram. Em seu lugar vemos ressurgir a barbárie violenta, a intolerância e a "ignorância (s)eletiva". Dizemos ignorância "(s)eletiva" porque seleciona o que deseja descrever e elege o que deseja crer. Descortina-se assim o palco da crise socioambiental, no qual se ouvem dois gritos, como afirma o Papa Francisco, o da terra e o dos pobres.

### **Laudato Sí e as pistas para a superação de alguns dilemas da pós-modernidade**

A Laudato Sí se situa no horizonte das quatro prioridades elencadas pelo Papa Francisco desde a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (MANUEL, 2018):

**O tempo é maior que o espaço** (EG 222-225): por isso as pessoas deveriam estar mais preocupadas em usar os dons dados por Deus para servir aos demais, do que focadas em ganhos pessoais, conforto, dinheiro e outras coisas materiais. **A unidade sobrepõe-se ao conflito** (EG 226-230): O papa convida à solução dos muitos conflitos existentes no mundo atualmente através do diálogo honesto, identificando as causas reais do conflito e buscando solucioná-las. **As realidades são mais importantes que ideias** (EG 231-233): A encarnação de Cristo revela que Deus se manifesta na história mais do que nas ideias. Aqui se encontra também a clara opção preferencial pelos pobres. **O todo é maior que a parte** (EG 234-237): Necessidade de promover a solidariedade e uma maior conjugação entre o local e o regional. Trata-se do movimento "glocal". (MANUEL, 2018) É nesse horizonte que se compreende a concepção de *fraternidade* de Francisco, que vai bem mais além do sentido estritamente filantrópico, aproximando-a de uma cultura global da solidariedade, em oposição à "globalização da indiferença" (PAPA FRANCISCO, 2014). Como vimos anteriormente, a DUDH constituiu-se sobre três pilares da modernidade, que são



retomados pela encíclica *Laudato Sí* do Papa Francisco. Vejamos:

### **A busca pela paz**

O Papa Francisco defende a inseparabilidade entre preocupação pela natureza, justiça para com os pobres, empenhamento na sociedade e a paz (LS, n. 10, 92, 157), como reflexo da práxis de Jesus (LS, n. 82). Segundo o pontífice, justiça, paz e ecologia são realidades interdependentes porque “tudo está conectado”.

### **A união dos povos**

O papa faz veemente defesa dos direitos dos povos e das culturas e de seu legítimo e necessário protagonismo (LS, n. 144). Defende ainda que face à lógica dominante da razão instrumental faz-se necessária a constituição de redes comunitárias que lhe façam oposição.

### **A razão dialogal**

Logo na abertura de sua encíclica Francisco se propõe “entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum” (LS, n. 3). E vê no diálogo entre as pessoas um caminho para verdadeira sabedoria (LS, n. 47), uma expressão de nossa capacidade de transcendência (LS, n. 81), e uma forma de vencer a “espiral de autodestruição” em que nos encontramos (LS, n. 163). Contudo, reconhece que o diálogo requer “paciência, ascese e generosidade” (LS, n. 163-201).

### **A conversão ecológica (LS, 216-221)**

Consciente dos desafios socioambientais e das muitas dificuldades para enfrentá-los, o Papa Francisco defende a necessidade de uma conversão comunitária e ecológica que compreende quatro níveis distintos: a *conversão religiosa* capaz de superar imagens equivocadas de Deus que levam à distorção de nossas relações com nossos semelhantes e com toda a natureza; a *conversão moral*

como mudança de nossos estilos de vida e de consumo; a *conversão cultural* para mudar o paradigma tecnocrático dominante; a *conversão socioeconômica e política* que confronte nossas decisões políticas e economias do desperdício e do consumo excessivo (O`HARA, 2020, p. 209).

Ora, a defesa que o Papa faz da paz, da união dos povos e do diálogo dentro de um processo de verdadeira e ampla conversão ecológica expressa, por contraste, a consciência de que o grito da terra e o grito dos pobres (LS, n. 49, 16) é consequência do predomínio da barbárie violenta, da intolerância e da ignorância. Por isso em sua trama textual o papa reiteradamente denuncia o individualismo, o consumismo, a acumulação de prazeres egoístas, o desperdício, a cultura do descarte, a degradação social e ambiental, as guerras, as injustiças, a exploração selvagem da natureza, a ignorância, etc. Tudo isso têm colaborado para opor o ser humano não apenas ao seu semelhante, mas também ao próprio planeta.

### **Laudato sí no horizonte da DSI**

A defesa da *ecologia integral* feita pelo Papa Francisco é fruto de um progressivo desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja (cf. LS, n. 15) ao tratar de conceitos como “desenvolvimento humano integral”, “dignidade humana” e “justiça” (PONTIFÍCIO, 2004, n. 82, 98, 335, 373, 483, 494); e principalmente das diversas reflexões do magistério sobre a questão ambiental (PONTIFÍCIO, 2004, n. 166, 465, 466, 467, 470). Mais particularmente, a *Laudato Sí* é uma aplicação dos seis princípios fundamentais da Doutrina Social da Igreja: a dignidade humana, o bem comum, a destinação universal dos bens, a subsidiariedade, a participação e a solidariedade.

Com efeito, o Papa Francisco defende que o clima, o meio ambiente e a própria terra são um bem comum (LS, n. 23, 93, 95); que o cuidado deste bem (LS, n. 156-159) exige o princípio da subsidiariedade, a fim de garantir a participação de todos (LS, n. 157, 144), e o princípio da solidariedade, associando-o à opção preferencial pelos pobres (LS, n. 158-159). Pobres que têm sua dignidade humana constantemente negada (LS, n. 30, 65, 94)

Com relação ao princípio da destinação universal dos bens, que é um

desenvolvimento do princípio do bem comum (PONTIFÍCIO, 2004, n. 171), o Papa Francisco também recorda a finalidade social de toda propriedade privada (LS, n. 93-95).

Logo, a encíclica *Laudato Sí* se situa legitimamente dentro da tradição da Doutrina Social da Igreja, da qual utiliza os seis princípios fundamentais para compreender e enfrentar a crise socioambiental.

## **Conclusão**

Na encíclica *Laudato Sí*, o Papa se propõe a dialogar com todas as pessoas de boa vontade. Por isso, vale-se de argumentos científicos, filosóficos, éticos, políticos, econômicos e também religiosos.

Seu apelo a uma conversão ecológica que se desdobra em vários níveis percebe lucidamente que o mais importante é criar consensos, ampliar redes, reconhecer interdependências. Afinal, por detrás da crise ambiental há justamente a violência, a injustiça, a intolerância, a ganância e tantas outras formas de ignorância que nos desumanizam e nos afastam de nossa identidade cósmico-terrenal.

Seria lamentável entender o apelo à conversão feito pelo Papa Francisco como mera manifestação de um líder religioso. Na verdade, esse apelo traduz de forma atualizada uma verdade antropológica que é desvelada pela sabedoria de várias religiões: somos feitos da terra, somos terrenos. A conversão ecológica nada mais é do que a recuperação de nossa condição mais fundamental: somos parte da teia de interdependências que possibilitou e possibilita a existência da vida.

Por essa razão, os princípios da Doutrina Social da Igreja que são resgatados aqui por Francisco se apresentam como um programa fundamental para que a conversão ecológica não seja apenas um apelo emocional. Tais princípios indicam o itinerário de uma verdadeira conversão ecológica pela defesa e promoção da dignidade humana, do bem comum, da destinação universal dos bens, da subsidiariedade, da participação e da solidariedade.

## Referências

CHINCHILLA, Carolina Mora. *Los derechos humanos: Multiculturalidad y ciudadanía en un mundo globalizado*. San Jose (Costa Rica): UCR, 2019.

CORTÉS, Sergio Pérez (Coord). *Itinerarios de la razón en la modernidad*. México: Siglo XXI Editores, 2012. (Edição digital para Kindle. Não paginado.)

ECHEVERRÍA, Bolívar. *¿Que és la modernidad?* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006.

MANUEL, Paul Christopher. How the Theological Priorities of Pope Francis Inform His Policy Goals. In: LYON, Alynna J. et. al. (Ed.) *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. Palgrave Macmillan: New York, 2018, p. 23-40.

MOORE, Jason W. *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

O'HARA, Dennis et al. (Ed.) *Integral Ecology for a More Sustainable World: Dialogues with Laudato Sí*. Lanham: Lexington Books, 2020.

OLMOS, A. Prior. Modernidad. In: VILLA, M. Moreno (Dir.). *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. Madrid: San Pablo, 1997. (Versão eletrônica para e-Sword. Não paginado.)

PAPA FRANCISCO. *Mensagem para a Celebração do XLVII Dia Mundial da Paz*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

SALVADOR, Bartolomé Clavero. *Derecho global: Por una historia verosímil de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.

## 101. O ANTROPOCENTRISMO MODERNO/COLONIAL

### MODERN/COLONIAL ANTHROPOCENTRISM

Sinivaldo S. Tavares<sup>1</sup>

GT 10 - Consciência Planetária, Religião e Ecoteologia

#### Resumo

A dificuldade maior do antropocentrismo talvez seja a de delimitar um "centro" com bordas tão bem definidas a ponto de deixar todo o resto fora. A monte da separação entre "humano" e "não-humano" encontra-se a separação, contraposição e hierarquização entre cultura e natureza, considerada uma das bases de sustentação do projeto moderno-colonial da exploração extenuante e violenta de corpos e territórios. De um lado, *desanimou-se* uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e, enquanto privada de toda e qualquer atividade, reduzida a mero cenário; de outro, outra seção foi *superanimada*, declarada subjetiva e, portanto, dotada de admiráveis capacidades de ação, a saber: liberdade, consciência, reflexão, senso moral. Essa repartição clara e distinta de papéis entre ambas as seções se encontra na base da "visão tecnocientífica do mundo" responsável, entre outras operações, por retirar historicidade e narratividade interiores intrínsecas ao mundo, inviabilizando assim toda e qualquer experiência humana de "ser com o mundo". Acontece que, nos últimos anos, temos nos dado conta de uma espécie de revolução posto que o que considerávamos antes mero "pano de fundo" tem assumido o primeiro plano de nossas tramas. E a razão desta radical reviravolta parecer ser o que Bruno Latour tem afirmado de forma contundente, a saber: "Os organismos fazem seu ambiente, não se adaptam a ele". Nesse contexto, em alternativa à oposição "*mononaturalismo*" versus "*multiculturalismo*", Viveiros de Castro propõe o "*multinaturalismo*", sustentando que haveria "mundos de visão" em vez de "visões de mundo".

Palavras-chave: Antropocentrismo. Cultura. Natureza. Multinaturalismo.

#### Abstract

The greatest difficulty of anthropocentrism is perhaps that of delimiting a "centre" with borders so well defined as to leave everything else out. A lot of the separation between "human" and "non-human" is the separation, opposition and hierarchy between culture and nature, considered one of the bases of support of the modern-colonial project of strenuous and violent exploration of bodies and territories. On the one hand, a section of the world, declared objective and inert and, while deprived of all activity, reduced to mere scenery, became discouraged; on the other, another section was over-animated, declared subjective, and therefore endowed with admirable capacities for action, namely: freedom, conscience, reflection, moral sense. This clear and distinct division of roles between both sections is at the base of the "techno-scientific view of the world" responsible, among other operations, for

---

<sup>1</sup> FAJE. Doutor em Pontificia Università Antonianum. freisinivaldo@gmail.com

removing the interior historicity and narrativity intrinsic to the world, thus making impossible any and all human experience of "being with the world". It so happens that, in recent years, we have become aware of a kind of revolution, since what we previously considered a mere "background" has taken over the foreground of our plots. And the reason for this radical turnaround seems to be what Bruno Latour has strongly asserted, namely: "Organisms make their environment, they don't adapt to it". In this context, as an alternative to the opposition "mononaturalism" versus "multiculturalism", Viveiros de Castro proposes "multinaturalism", arguing that there would be "worlds of vision" instead of "worldviews".

Keywords: Anthropocentrism. Culture. Nature. Multinaturalism.

## Introdução

O problema mais crítico do antropocentrismo talvez seja o de delimitar o que se convencionou chamar de "centro" instituindo bordas tão definidas a ponto de deixar de fora todos os outros seres. Na origem do antropocentrismo se encontra a oposição entre "humano" e "não-humano", uma das bases de sustentação da modernidade/colonialidade em seu projeto de exploração extenuante e violenta de corpos e territórios. A tal propósito, Bruno Latour deflagra uma apropriação indevida do adjetivo "humano-a" por parte do sujeito moderno. Remetendo-nos à etimologia latina do termo, Latour insiste que "humano", oriundo de *humus*, significaria "terrestre" e, portanto, relativo a todos os seres que vivem no planeta. E, conclui, de forma contundente: "*Dizer 'Nós somos terrestres em meio a outros terrestres' não supõe de forma alguma a mesma política de 'Nós somos humanos na natureza'. Os dois não são farinha do mesmo saco; ou mais precisamente, não provêm da mesma lama*" (LATOURE, 2020a, p. 105).

### **"Natureza" versus "culturas" – "humano" versus "não-humano"**

A invenção do par de termos "Natureza/cultura" tem se revelado um dos binômios constitutivos da modernidade/colonialidade. "Natureza" seria uma espécie de tela de fundo, neutra, sobre a qual se destacariam, mediante técnicas de relevo, todas aquelas atividades consideradas próprias do âmbito da "cultura", da "sociedade", da "civilização". Daí a razão de se definir o ser humano como ser "cultural", "social", "civilizado" mediante processos cada vez mais sofisticados e

sutis de separação, contraposição e hierarquização com respeito a tudo o que se repute "natural", "primitivo", "selvagem". Em suma, "Natureza" e seus derivados corresponderiam a uma espécie de fundo indistinto sobre o qual se destacaria sempre mais o ser humano com suas respectivas atribuições culturais: criativas, sociais e morais. É, com base nessa pressuposição, portanto, que a noção de "Natureza" postularia o rango de evidência universal e, portanto, inquestionável e definitiva.

Trata-se, em suma, de uma invenção artificiosa de um par de termos reciprocamente dependentes, posto que se inventa *para* um determinado sujeito um objeto específico e, simultaneamente, um sujeito próprio *para* um determinado objeto. Deflagra-se, neste sentido, uma operação que separa sujeito de objeto, conferindo-lhes menções não apenas distintas, mas, separadas, contrapostas e hierarquizadas. O desafio seria, então, indagar acerca desta operação anterior que, ao distribuir os papéis entre esses personagens inventados, estabelece que uma parte desempenhará o papel de "Natureza" (para o sujeito humano) e a outra metade, o papel da consciência (desse objeto "natural") (cf. LATOUR, 2020b, p. 34-35).

Essa operação artificiosa caracterizar-se-ia, para todos os efeitos, como um caso de invenção, dado que: de um lado, *desanimou-se* uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e, uma vez privada de toda e qualquer atividade, reduzida a mero cenário; de outro, *superanimou-se* a seção contraposta e superior, declarada subjetiva e, portanto, dotada de admiráveis capacidades de ação: liberdade, consciência, reflexão, senso moral, etc. (cf. LATOUR, 2020, 116; 142ss).

### **"Multinaturalismo" em vez de "Mononaturalismo"**

Talvez seja o caso, aqui, de nos remetermos às questões relativas à separação, contraposição e hierarquização entre *mononaturalismo* e *multiculturalismo* formuladas pelo antropólogo brasileiro, Viveiros de Castro, a propósito do que tem proposto como "perspectivismo ameríndio". No bojo da modernidade/colonialidade, os assim chamados "humanos" vêm se sentindo confortáveis com a divisão entre: "reino da necessidade" e "reino da liberdade". No primeiro caso, vigoraria o esquema

causa-consequência; no segundo, seriam contempladas as invenções legais, morais e artísticas, todas elas, fruto das atribuições próprias do “humano”, concebido como espírito e liberdade.

Em alternativa ao “*mononaturalismo*”, Viveiros de Castro propõe o que tem chamado de “*multinaturalismo*”. Em sua opinião, a ideologia hegemônica prefere recorrer à expressão “*relativismo cultural*” para se referir às várias opiniões sobre o mundo, o universo ou a “realidade”, em contraposição à visão verdadeira do mundo, essa “coisa lá fora”. Haveria, portanto, uma única opinião correta – a “verdade científica” – entre várias opiniões relativas. Todo o resto, conseqüentemente, seria “cultura”, isto é, superstições, visões exóticas – literalmente, “foras da ótica” – “fora da realidade”. A certeza de que Natureza, com N maiúsculo, seria uma só e que, portanto, não dependeria de nossas muitas e diversas opiniões – com exceção é claro da visão da “Ciência” que, neste caso, se trairia como uma espécie de “religião laica” – as opiniões e visões outras de mundo deveriam inclusive ser toleradas, posto que no fundo, conceber-se como “multiculturalistas” seria uma posição, de resto, “politicamente correta”. Escreve Viveiros de Castro:

“O que chamei de “*multinaturalismo*” ou de “*perspectivismo multinaturalista*”, para caracterizar as metafísicas indígenas, supõe a indissociabilidade radical, ou pressuposição recíproca, entre “mundo” e “visão”. Não existem “visões de mundo” (muitas visões de um só mundo), mas mundos de visão, mundos compostos de uma multiplicidade de visões eles próprios, onde cada ser, cada elemento do mundo é uma visão no mundo, do mundo – é mundo. Para este tipo de ontologia, o problema que se coloca não é o da “**tolerância**” (só os donos do poder são “tolerantes”), mas o da diplomacia ou negociação intermundos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2016).

Talvez seja o caso de, a tal propósito, também nos remetermos à posição que vem sustentando o filósofo chinês, Yuk Hui, ao propor o conceito de “*tecnodiversidade*”, ou seja: a necessidade de se reconhecer uma espécie de pluralismo de tecnologias (HUI, 2020). Pois, como, diz:

“A maneira como vemos a **tecnologia** enquanto força exclusivamente produtiva e mecanismo capitalista voltado ao aumento da mais-valia nos impede de enxergar seu



potencial descolonizador e de perceber a necessidade do desenvolvimento e da manutenção da tecnodiversidade" (IUK HUI, 2021).

Conceber o progresso tecnológico unicamente como progresso linear acumulativo não seria expressão apenas de um modo entre outros de se pensar a tecnologia? Portanto, ao se perguntar acerca do que aconteceria se, em vez de uma única tecnologia, dispuséssemos, ao contrário, de muitas cosmotécnicas, o filósofo Hui está pondo em questão a premissa universalista da modernidade/colonialidade (WIRTZ, 2021).

### **"Voltar aquém" do binômio "Natureza/culturas"**

Isso posto, o desafio seria, então, não propriamente "ir além" do binômio "Natureza/cultura", mas, ao contrário, "voltar aquém" para deflagrar o que se encontra implícito, posto que encoberto. Essa repartição clara e distinta de papéis entre ambas as seções se encontra na base da "visão científica do mundo", inviabilizando toda e qualquer experiência humana de "ser com o mundo" (Donna Haraway). O cenário seria considerado "exterior" e, portanto, "fora" da trama (LATOURE, 2020a, p. 104). Esta seria a pressuposição daqueles que insistem na noção de "meio-ambiente" como espaço exterior no qual se situa e age o ser humano, sujeito autônomo e desvinculado de seu inerte cenário.

Acontece que, nas últimas décadas, temos nos dado conta de uma espécie de revolução, pois o que considerávamos mero "pano de fundo" tem assumido o primeiro plano de nossas tramas. E a razão desta radical reviravolta parecer ser o que Bruno Latour tem afirmado de forma contundente, a saber: "Os organismos fazem seu ambiente, não se adaptam a ele" (LATOURE, 2020b, 162-167). Estaria, desta maneira, justificado falar não mais de História apenas, mas, sim, de Geo-História. Escreve Latour:

"Não há nada de inerte, nada de benevolente, nada de exterior nela. Se o clima e a vida evoluíram juntos, o espaço não é um quadro, nem mesmo um contexto: *o espaço é o filho do tempo*. Exatamente o oposto do que Galileu havia começado a implantar: estender o espaço para tudo a fim de colocar cada ator no interior, *partes extra partes*. Para Lovelock,

esse espaço não tem mais nenhum tipo de significação: o espaço em que vivemos, o da zona crítica, é exatamente o mesmo em que conspiramos; ele se estende tão longe quanto nós; duramos quanto aqueles que nos fazem respirar" (LATOURE, 2020b, 174).

Nesse sentido, enquanto capaz de reagir às nossas ações, a Terra, além de movimento, possui, para todos os efeitos, um comportamento. Emblemática, a propósito, a expressão "E ainda assim a Terra se move", formulada por Michel Serres ao se referir a quanto dito por Galileu Galilei no contexto de sua retratação pública: *Eppur si muove!* (SERRES, 1990; 2000).

Somos, segundo nos parece, obcecados pela ideia de nos considerarmos o centro de tudo quanto existe. Expulsos, historicamente, dessa posição central pela teoria do heliocentrismo, agarramo-nos impiedosamente ao antropocentrismo moderno/colonial. Séculos mais tarde, fomos novamente flagrados em nossa pretensa centralidade pela teoria evolucionista das espécies de Darwin e pelos estudos de Freud e Jung acerca da psique humana e, mais recentemente, pelas pesquisas de Turing em torno da infosfera. Assim que, atualmente, depois das quatro revoluções provocadas por Copérnico, Darwin, Freud e Turing, não nos situamos mais no centro do universo, do reino animal, da esfera mental e da infosfera.

## **Conclusão**

O antropocentrismo se constitui a partir de uma peculiar postura e mentalidade do ser humano em face das demais criaturas: afirma-se a identidade do ser humano em termos de superioridade mediante o processo de separação e oposição que lhe daria o direito de instrumentalizá-las segundo seus interesses próprios. Sendo assim, a identidade própria do ser humano se afirmaria em termos de superioridade, exterioridade e instrumentalidade. Isso posto, renunciar ao antropocentrismo não significa, como muitos pensam, perder-se num emaranhado onde todos os gatos pareçam pardos, mas, ao contrário, condição irrenunciável para se recuperar a singularidade do ser humano, isto é, sua diferença específica no conjunto plural de todos os seres. O reconhecimento da pluralidade intrínseca a todos os viventes não nos dá o direito de inventar nem de admitir centros, mas, ao

contrário, propicia a emergência de uma ciranda de singularidades e suas respectivas perspectivas peculiares.

Em alternativa às atitudes e mentalidades de exterioridade, superioridade e instrumentalidade típicas do antropocentrismo moderno/colonial, propomos relações de pertença, interação e cuidado para com todas as expressões de vida do planeta: com humanos, mas também com outros seres vivos e entes que povoam o cosmos. Isso implicaria em privilegiar relações e movimento, e não contornos bem delimitados, em um contínuo processo de composição entre organismos, espécies e coletivos.

Enfim, diríamos que, por incrível que pareça, talvez tenha sido justamente a grande e totalizante narrativa da emancipação, enquanto diferencial da modernidade/colonialidade, a nos incapacitar com relação a experiências de “pertença” e ao valor da territorialidade. E, por esta razão, em alternativa às atitudes e mentalidades de exterioridade, superioridade e instrumentalidade típicas do antropocentrismo moderno/colonial, propomos relações de pertença, interação e cuidado para com todas as expressões de vida do planeta: com humanos, mas também com outros seres vivos e entes que povoam o cosmos. Isso implicaria em privilegiar relações e movimento, e não contornos bem delimitados, em um contínuo processo de composição entre organismos, espécies e coletivos.

## Referências

HUI, Y. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

HUI, Y. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606797-em-yuk-hui-uma-filosofia-da-tecnodiversidade>, acesso em 09.09.2021

LATOUR, B. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.

LATOUR, B. *Diante de Gaia*. Oito conferências sobre natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu editora, 2020b.

SERRES, M. *Le Contrat naturel*. Paris: Bourin. 1990.

SERRES, M. *Retour au Contrat naturel*. Paris: BnF. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contr-os-indios>, acesso em 31.08.2021.

WIRTZ, F. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/612583-a-cosmotecnica-como-metodo-para-pensar-a-relacao-entre-tecnologia-e-cultura-entrevista-especial-com-fernando-wirtz>, acesso em 09.09.2021.

**GT 11 – RELIGIÃO, POLÍTICA E TEOLOGIA NO ESPAÇO PÚBLICO**



## 102. BUSCA OU PERSEGUIÇÃO? ANÁLISE GIRARDIANA SOBRE O CASO LÁZARO BARBOSA

### SEARCH OR PERSECUTION? GIRARDIAN ANALYSIS ON THE LÁZARO BARBOSA CASE

*Bianca Vicêncio Leis<sup>1</sup>*

GT 11 – Religião, política e teologia no espaço público

#### **Resumo**

O brasileiro Lázaro Barbosa de Sousa ficou conhecido nacionalmente após ser perseguido por agentes da segurança pública, suspeito de assassinato e outros diversos crimes. No dia 28 de junho, na cidade de Águas Lindas, em Goiás o foragido foi encontrado e morto com 38 tiros de armas policiais. O seu caso repercutiu em vários canais de telecomunicação e aplicativos, resultando em transtornos na comunidade da região em que estava sendo procurado. A partir dos elementos constatados em seu histórico e sua fuga, o objetivo da presente comunicação é, através do método comparativo bibliográfico, realizar uma análise do caso em viés a teoria desenvolvida pelo intelectual francês René Girard. Em suas obras, Girard constata que os seres humanos são movidos por desejos miméticos, imitativos, que resultam em conflitos triangulares. Para conter a violência a sociedade utiliza-se do fenômeno religioso como coerção social, impondo normas e regras que reprimem os desejos individuais. No entanto, para apaziguar-se a violência, é necessário externalizá-la, e, para isto, é aplicado o mecanismo do bode expiatório, determinando-se características como inapropriadas para a convivência em conjunto, as quais são transferidas para certas pessoas. A vítima expiatória, nas comunidades originais, é submetida a um ritual sacrificial, e com sua morte canaliza a violência social em latência. Já nas sociedades complexas, por meio de diversos estereótipos ocorre a seleção de indivíduos a bodes expiatórios. Em comparação entre a teoria girardiana e o caso Lázaro, identifica-se que o suspeito corresponde a bode expiatório que transgride as normas impostas socialmente. Com histórico de reclusão penitenciária, Lázaro é novamente procurado por crimes de assassinato e diversos outros. Como foragido, a perseguição que durou vários dias demonstra que o método punitivo de vingança é uma das práticas sociais para a libertação da violência internalizada que, a princípio, tem como objetivo, privar o culpado de sua liberdade, mas que, em casos como o de Lázaro, responde à violência do suspeito com a mesma intensidade violenta, resultando na perseguição enfática que visava a sua captura e morte.

Palavras-chave: René Girard. Bode expiatório. Lógica do sacrifício. Perseguição. Caso Lázaro Barbosa.

---

<sup>1</sup> PUC-CAMP. Mestranda em Ciências da Religião. Bolsista da CAPES. bianca.vccleis@hotmail.com

### **Abstract**

The Brazilian, Lázaro Barbosa de Sousa became known nationally after being chased by public security agents, suspect of murder and other various crimes. On June 28, in the city of Águas Lindas, Goiás, the fugitive was found and killed with 38 shots from police weapons. His case reverberated through various telecommunication channels and apps, resulting in disorders in the community in the region where he was being sought. From the elements verified in its history and its escape, the objective of this communication is, through the bibliographic comparative method, to carry out an analysis of the case in line with the theory developed by the French intellectual René Girard. In his works, Girard finds out that human beings are moved by mimetic, imitative desires, which result in triangular conflicts. To contain violence, Society uses the religious phenomenon as social coercion, imposing norms and rules that repress individual desires. However, to appease violence, it is necessary to externalize it, and for this, the scapegoat mechanism is applied, determining characteristics as inappropriate for living together, which are transferred to certain people. The expiatory victim, in the original communities, is subjected to a sacrificial ritual, and with his death he channels latent social violence. In complex societies, on the other hand, individuals are selected as scapegoats through different stereotypes. In comparison between the Girardian theory and the Lázaro case, it is identified that the suspect corresponds to a scapegoat that violates socially imposed norms. With a history of prison incarceration, Lázaro is again wanted for crimes of murder and several others. As an outlaw, the persecution that lasted several days demonstrates that the punitive method of revenge is one of the social practices for the liberation of internalized violence that, in principle, aims to deprive the guilty of their freedom, but which, in cases such as Lázaro, responds to the suspect's violence with the same violent intensity, resulting in emphatic persecution aimed at his capture and death. Keywords: René Girard. Scapegoat. Logic of sacrifice. Persecution. Lázaro Barbosa case.

### **Introdução**

Recentemente o Brasil presenciou a perseguição a um homem classificado pelos meios de comunicação como "assassino em série". Lázaro Barbosa de Sousa foi acusado de efetuar crimes que desestabilizaram a ordem social, permanecendo foragido durante 20 dias, o que resultou em uma intensa busca policial. As infrações cometidas por Lázaro foram divulgadas de forma exacerbada midiaticamente, relatando diariamente os processos das buscas realizadas pelas autoridades.

O caso Lázaro coincide com diversas características trabalhadas por René Girard, um pensador francês que se destacou no século XX por suas pesquisas acerca do simbolismo religioso e da antropologia da violência. No terreno da antropologia, Girard desenvolveu diversas interpretações de mitos bíblicos e gregos.



A comunicação presente tem como objetivo descrever os pontos semelhantes dos estudos de Girard com a perseguição a Lázaro, apresentando como a teoria girardiana é posta em prática na sociedade brasileira vingativa. O método aqui aplicado é o comparativo bibliográfico de caráter qualitativo, combinando obras do intelectual com matérias jornalísticas sobre Lázaro.

### **Os elementos girardianos sobre o caso Lázaro Barbosa**

Segundo Girard (2008), os seres humanos, quando em conjunto, produzem violência e são capazes de ultrapassar limites que os conduzem à morte. Através da leitura de mitos, descrições etnográficas e tramas literárias, o pensador procura compreender como surgem os conflitos sociais e como eles são solucionados, aprofundando-se sobre a violência.

É a partir de referências, como Lévi-Strauss e Dostoiévski, que Girard (2008) constata a manifestação de desejos imitativos nos indivíduos, denominados de desejos miméticos. Pois os sujeitos não são capazes de desejarem algo por si próprios, obtendo como necessidade observar o objeto de desejo de outro, resultando em relações triangulares que são compostas por um sujeito, um modelo e um objeto. Ao intensificar o contato e a admiração do sujeito por seu modelo, ambos se tornam rivais na disputa pelo objeto, ocasionando conflitos.

Para que as relações humanas não sejam conduzidas a disputas, Girard (1990) destaca que são necessários aparatos sociais responsáveis por determinar normas e regras, interferindo nas ações impulsivas dos sujeitos. Um dos principais instrumentos de coerção social é o fenômeno religioso, que influencia diretamente nas atitudes morais dos membros de uma comunidade.

Porém, devido às leis instauradas para a convivência harmoniosa da população, os indivíduos internalizam os seus desejos, reprimindo-os, produzindo violência. Para que a violência contida seja exterminada, apresenta-se como solução o mecanismo do bode expiatório, pelo qual se diferenciam seus membros. É sob este mecanismo que a sociedade determinará padrões sociais, e os indivíduos que não corresponderem a estas características passam a ser selecionados como bodes expiatórios.

Os perseguidores acabam sempre por se convencer de que um pequeno número de indivíduos ou até mesmo um só pode tornar-se extremamente nocivo para toda a sociedade, apesar de sua relativa fraqueza. É a acusação estereotipada que autoriza e facilita esta crença, desempenhando com toda evidência um papel mediador. (GIRARD, 2004, p. 23)

O bode expiatório é o sujeito que nas cerimônias religiosas ocupará o papel de vítima nos rituais de sacrifício, contribuindo para que a comunidade externalize a violência canalizada. Tanto que, após a libertação da violência, a vítima é idolatrada, evitando-se com sua morte uma guerra generalizada.

O método descrito é nomeado de curativo, estando presente em comunidades originais que determinam como bodes expiatórios os indivíduos, geralmente, com deficiência, irmãos gêmeos e estrangeiros. Já nas sociedades complexas, há uma maior quantidade de características atribuídas a bodes expiatórios, como a cor da pele, a sexualidade, o nível de escolaridade e a pobreza, entre outros. O método utilizado nestes conjuntos sociais corresponde ao punitivo que produz violência em forma de vingança, se manifestando de diversos modos, como a máquina judiciária do direito.

Não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. Ou esse princípio é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum. (GIRARD, 1990, p. 29)

Lázaro Barbosa de Sousa foi um dos brasileiros submetidos ao cárcere e à prática vingativa. Perante a perspectiva girardiana questiona-se primeiramente se o suspeito sempre esteve em condição de bode expiatório ou se ele foi associado a tal âmbito apenas após a acusação de atentados contra a ordem.

No histórico sobre a vida de Lázaro, consta que o suspeito nasceu no ano de 1988, no centro do estado da Bahia, uma cidade em que habitam apenas 13 mil moradores. Filho de caseiros, Lázaro obtinha em suas características o perfil correspondente a bode expiatório (DIAS, 2021). Entretanto, a sua imagem abandona apenas o perfil de vítima expiatória ao estar associado a diversos crimes,

modificando-se para bode expiatório em potência, por realizar atos violentos contra pessoas de sua região.

A primeira transgressão de Lázaro ocorreu em 2007, aos seus 19 anos, assassinando duas pessoas de sua terra natal. O acusado é levado ao cárcere, mas consegue fugir após dez dias de sua entrada. Lázaro permanece foragido durante dois anos, mas é encontrado após um estupro e ao flagrante de porte de armas, retornando ao presídio em 2009. Seu julgamento ocorre em 2011, concedendo-se o direito de o réu frequentar o regime aberto em 2014, mesmo com os profissionais alertando que Lázaro era desequilibrado e tinha uma excessiva preocupação sexual. No ano de 2016, o acusado foge novamente ao ser concedida a saída no feriado da semana Santa. Por fim, em 2018 é capturado e encarcerado novamente, realizando uma nova fuga junto aos seus companheiros de cela ao perfurar o teto da penitenciária (DIAS, 2021).

O caso Lázaro, no viés a teoria de Girard (2008), demonstra como a violência se manifesta nas sociedades complexas através de instituições responsáveis pela segurança pública. Pois, com o objetivo de conter os transgressores da ordem, as práticas institucionais empregam o método vingativo, empenhando-se em reprimir a violência utilizando-se dela mesma.

No Brasil, indivíduos como Lázaro representam uma parcela da população por conta da desigualdade socioeconômica. A figura criminosa de um indivíduo que tem sucesso em sua fuga, desestabiliza a ordem social pelos meios de comunicação que diariamente informam a população sobre as buscas sem resultados dos agentes públicos, intensificando o medo coletivo. A mídia, nestes casos reproduz o que Girard (1990) intitula por "duplo monstruoso", uma cegueira coletiva que visa apenas uma solução: a morte do suspeito.

Girard (2008) afirma que é necessário que se estabeleça a diferença nas comunidades, pois em um estado de indiferenciação os indivíduos estariam submetidos a uma guerra de todos contra todos. A diferença é precisa para que a violência se manifeste em apenas uma vítima, entretanto, nas sociedades complexas a quantidade de características postas que determinam os indivíduos a bodes expiatórios absorve uma parcela considerável dos cidadãos. Desta forma, todos os sujeitos que conferem os estereótipos selecionados estão submetidos a bodes

expiatórios. Porém, algumas destas vítimas obtêm destaques sociais, dependendo do contexto em que se inserem e/ou protagonizam, como Lázaro, atraindo visibilidade jornalística.

Os bodes expiatórios, quando sacrificados, como nas comunidades originais, salvam a todos de um caos social, o que se diferencia nas sociedades complexas, que ao não libertarem a violência contida pelo ritual sacrificial, a manifestam por meio das instituições de vingança. A perseguição à figura de Lázaro é resultado de uma sociedade baseada nos princípios da vingança, tornando-se necessário destacar indivíduos como ele para demonstrar o estado de desordem social que geram, os diferenciando socialmente como um perigo para a segurança pública. Não se pode permitir que a figura de Lázaro adquira admiração social, para que não se produza indivíduos à sua imagem e semelhança.

Como essa vítima parece capaz de causar, em primeiro lugar, as piores desordens e, em seguida, restabelecer a ordem ou instaurar uma ordem nova, é a essa vítima que irão se remeter dali em diante para decidir o que se deve fazer e não fazer, o rito e o interdito, a resolução e a crise. (GIRARD, 2008, P. 63)

Seres humanos manifestantes da violência em sua forma pura, como Lázaro, são atribuídos como terrores sociais para que esteja visivelmente destacada a diferença entre os cidadãos morais e os descumpridores das normas aplicadas. Pois, sob a luz do pensamento girardiano, se a população relevar os crimes de Lázaro e sua parcela marginalizada vir a ter admiração por seus atos, a comunidade entraria no estado de indiferenciação, resultando em uma eterna crise sacrificial.

Consequentemente, por um mecanismo operatório simples e fundamental é engendrada tanto a ordem quanto a desordem, tanto a estrutura de diferença quanto a estrutura indiferenciada, a Razão e a Loucura. É isso que torna nossa condição humana tão excepcional e tão precária. (GIRARD, 2008, p. 365).

A perseguição intensa a Lázaro corresponde a esta diferença e também à violência nua e crua, rompendo com as diretrizes instituídas por normas morais e os direitos de todo cidadão, seja ele criminoso ou não. A forma como se determinou o

fim de Lázaro, representa o sangue derramado do bode expiatório, pois não foram obtidas respostas sobre as razões de seus crimes, se foi por vontade própria ou a mando de alguém. Com Lázaro morto não é possível identificar se havia um superior no comando dos assassinatos, estagnando-se as investigações sobre os motivos de morte das vítimas de Lázaro. O próprio acusado observa a violência imposta pelas autoridades em sua captura: "tem muita coisa que tão querendo botar pra mim, e eles tão me caçando como caça viado, [...] eu só quero que eles não cheguem perto de mim que são muitos e tão só pra matar." (transcrita por DIOGO, 2021).

O fim da perseguição à Lázaro, é obtido quando policiais encontram o esconderijo em que o suspeito estava abrigado, disparando 38 tiros em seu corpo. A imagem de seu corpo perfurado é divulgada por diversos aplicativos de comunicação, junto aos vídeos de celebração dos policiais. A captura de Lázaro é comemorada por diversos telejornais e programas televisivos, pois a vingança foi cumprida, demonstrando que nem sempre todos os casos são resolvidos com o método punitivo. As autoridades, quando submetidas à violência exacerbada de um indivíduo, manifestam-se igualmente, e só se satisfazem ao matarem o suspeito.

A figura violenta de Lázaro denuncia a desigualdade social, a seletividade de bodes expiatórios, as decorrências de uma sociedade baseada nos princípios da vingança e as consequências da inexistência dos rituais de sacrifício.

### **Considerações finais**

O caso Lázaro apresenta a teoria de Girard posta na prática acerca da violência nas sociedades complexas. O intelectual francês constata a violência mimética ao interpretar mitos e realizar a leitura de obras literárias e etnográficas, e a representação de suas interpretações corresponde a acontecimentos ainda atuais, denunciando a reciprocidade da violência. A comunicação condiz a uma breve análise da prática violenta da vingança em contexto brasileiro sob o viés das percepções de Girard.

## Referências

DIAS, Elder. *Crimes, caçada e morte: as reflexões que a trajetória de Lázaro Barbosa traz*. Goiânia (GO): Jornal Opção, 04 jun. 2021. Disponível em: <Crimes, caçada e morte: as reflexões que a trajetória de Lázaro Barbosa traz (jornalopcao.com.br)>. Acesso em: 27 de set. 2021.

DIOGO, Darcianne; MANSUR, Ana Isabel. *Em carta, Lázaro disse estar sem munições e que não se entregaria à polícia*. Brasília (DF): Correio Braziliense, 5 de jul. 2021. Disponível em: <Em carta, Lázaro disse estar sem munições e que não se entregaria à polícia (correio braziliense.com.br).> Acesso em: 27 de set. 2021.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Ed. UNESP, 1990.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

## 103. CRISTO NO MUNDO: A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO

*CHRIST IN THE WORLD: THE HISTORICITY OF SALVATION*

*Célio de Almeida Garcia Junior*<sup>1</sup>

GT 11 – Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

Esse artigo tem por finalidade trazer contribuições a partir da teologia de Ignacio Ellacuría e Dietrich Bonhoeffer. Essas teobiografias demonstram algumas aproximações que contribuem para a teologia no espaço público, como a historicidade da salvação apresentada por Ellacuría, a salvação de Deus na história descrita no Antigo Testamento e no Novo Testamento, e Bonhoeffer com a teologia sobre Cristo no mundo, presente através da sua igreja, onde cada cristão é um membro desse corpo. Para tal, se utilizará da revisão bibliográfica como método, buscando como resposta uma teologia que estimule a ação do ser humano no mundo, como representantes de Deus na sociedade em defesa dos pobres e oprimidos. O trabalho se divide em três partes: primeiramente iremos expor a teoria da historicidade da salvação, utopia e profetismo. Na sequência, vamos apresentar a teologia sobre Cristo no mundo. E, por último, traremos a proposta de uma espiritualidade ativa que se vive e se manifesta no mundo através da defesa dos pobres que mais têm sofrido atualmente. Dessa forma, a conclusão que se pretende é de apresentar uma teologia da salvação nesse mundo e não metafísico, como escapismo ou omissão da responsabilidade que se tem na sociedade atual que precisa vê Deus atuando através da sua igreja.

Palavras-chave: Historicidade. Salvação. Cristo. Mundo.

### **Abstract**

This article aims to bring contributions from the theology of Ignacio Ellacuría and Dietrich Bonhoeffer. These theobiographies demonstrate some approaches that contribute to theology in the public space, such as the historicity of salvation presented by Ellacuría, the salvation of God in the history described in the Old Testament and the New Testament, and Bonhoeffer with theology about Christ in the world, present through his church, where every Christian is a member of this body. To this end, the bibliographic review will be used as a method, seeking as an answer a theology that stimulates the action of the human being in the world, as representatives of God in society in defense of the poor and oppressed. The work is divided into three parts: first we will expose the theory of the historicity of salvation, utopia and prophesy. Next, we will present theology about Christ in the world. And finally, we will bring the proposal of an active spirituality that is lived and manifested in the world through the defense of the poor who have suffered the most today. Thus,

---

<sup>1</sup> PUC Rio. Doutorando em Teologia. [celiogarcia.educador@hotmail.com](mailto:celiogarcia.educador@hotmail.com)

the conclusion that is intended is to present a theology of salvation in this world and not metaphysical, as escapism or omission of the responsibility that one has in today's society that needs to see God acting through his church.

Keywords: Historicity. Salvation. Christ. World.

## Introdução

Em tempos de desigualdade social, opressão e sofrimento, se faz necessário responder à pergunta: Onde está Deus atualmente? Em uma perspectiva Teísta, Deus criou, sempre esteve e está no mundo.<sup>2</sup> Essa resposta traz refrigério e esperança para todos, independente da classe social. A presença de Deus no mundo traz implicações para a salvação de todos que têm vivido as consequências da falta de amor e responsabilidade social do atual governo federal brasileiro durante a pandemia ocasionada pela Covid-19. E ao mesmo tempo traz responsabilidade e compromisso social, ético e político da igreja na sociedade. Deus está no mundo quando a sua igreja age, falando e fazendo pelo poder do Espírito Santo. Quando a igreja se omite, Deus não é visto no mundo e é intensificada a injustiça, a pobreza, a desigualdade e o sofrimento.

Nessa realidade, a busca pela vida, nos remonta a Deus e a sua historicidade da salvação, tanto no Antigo Testamento (AT), como no Novo Testamento (NT) e consequentemente como Deus salva hoje. Para isso, buscou-se no campo da Teologia as respostas que são necessárias nessa realidade. Passando pela escatologia performática, eclesiologia, cristologia e pneumatologia.

Esse estudo foi organizado, apresentando na sua introdução a necessidade urgente de ações que venham minimizar as consequências aos oprimidos e principalmente os pobres que têm sofrido com a pandemia da Covid-19, em seguida apresenta-se as teorias de Ignacio Ellacurria sobre a historicidade da salvação,

---

<sup>2</sup> GRUDEN, Wayne. Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 202, 203. Teísmo. A Bíblia ensina que Deus é distinto da sua criação. Não faz parte dela, pois ele a fez e a governa. O termo muitas vezes usado para dizer que Deus é muito maior do que a criação é transcendente. Simplificando bastante, isso significa que Deus está bem "acima" da criação, no sentido de que é maior do que a criação e independente dela. Deus está também sobremaneira envolvido na criação, pois ela continuamente depende dele para existir e manter-se em atividade. O termo técnico usado para exprimir o envolvimento de Deus na criação é imanente, que significa "permanecer dentro" da criação. O Deus da Bíblia não é uma divindade abstrata distante e desinteressada da sua criação. A Bíblia é a história do envolvimento de Deus com a sua criação, especialmente com as pessoas.



utopia e profetismo, logo após a presença de Deus hoje, através da teologia "Cristo no mundo" desenvolvida por Dietrich Bonhoeffer e, por último a conclusão.

### **A Historicidade da Salvação, Utopia e profetismo**

Um dos maiores problemas da historicidade da salvação é a falta de compreensão da prática da fé cristã.<sup>3</sup> A fé deve se manifestar em ações práticas na história.

Ignacio Ellacuría escreve que a historicidade da salvação cristã é vista tanto na transcendência histórica do Antigo Testamento, como no Novo Testamento. A Bíblia mostra os atos de salvação de Deus na história do seu povo. Por último, a ênfase recai na história como um todo, se tornando um convite para a vivência da salvação. Tanto o AT, como o NT, mostra que os atos de Deus de salvação ocorreram na história, se tornando modelo para o povo de Deus hoje. Sendo assim, a história da salvação se torna relato de esperança, a valorização do tempo presente e não somente do porvir e a corporificação da ética do Reino de Deus, o testemunho das experiências, a encarnação de Cristo.

A luta contra a pobreza injusta é o enfrentamento pela salvação daqueles que não possuem voz, é confronto pelos pobres. Essa batalha humana é da vontade de Deus, como se lê nas Escrituras Sagradas. As manifestações de Deus na história, dos profetas e dos apóstolos sempre foram em direção aos oprimidos, aos pobres. Logo, ser cristão é ser "boca, mãos e pernas de Deus" contra qualquer injustiça, é se posicionar contra a desigualdade, é a luta por um mundo mais justo, é a busca de se parecer mais com Cristo e menos com o mundo materialista e injusto.

A partir do contexto histórico da América Latina, Ellacuría apresenta a profecia como um método e a utopia como um horizonte. Tudo isso em uma perspectiva cristã, tanto se referindo à profecia como quando se trata de utopia. Com isso, o autor mostra o Reino de Deus sendo vivido na história e aponta para a importância de se situar na mesma, vivendo a esperança que tem rosto, lutando pelos processos de

---

<sup>3</sup> ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 323, T. I.

libertação dos oprimidos, das minorias, dos pobres, dos marginalizados.<sup>4</sup>

Utopia e profecia devem andar juntas para não perder a sua eficácia histórica, para não se tornar escapismo idealista. Juntas possuem força renovadora e libertadora. A utopia é a esperança, o sonho que dias melhores virão, é o caminho para que se encontre a força para lutar, para suportar, para perseverar. Porém, sem a profecia, que é a ação, a voz de denúncia, o se posicionar, o se colocar no meio, se torna ineficaz. Por isso, a esperança da utopia com a atitude da profecia, precisam caminhar juntas em busca da salvação de todos aqueles que estão sem expectativa.

Sem profecia não há possibilidade de fazer uma concretude cristã da utopia e, conseqüentemente, uma realização histórica do reino de Deus.

O reino de Deus é uma história transcendente ou um significado histórico em paralelo rigoroso com o que é a vida; é a pessoa de Jesus, mas de tal forma, que leva à transcendência, certamente porque a transcendência de Deus se tornou história, desde o início da criação.

Esta plenitude e projeção do reino de Deus, deve ser contrastado com uma certa situação histórica. E para tornar histórica, a transcendência do reino encontra-se no apelo histórico-transcendente do Espírito, que faz apresentar a utopia já oferecida e contrasta com os sinais dos tempos. É assim, que eles alimentam uns aos outros. Profecia e utopia, história e transcendência são históricos, e ambos são transcendentais, mas nenhum deles se torna o que deve ser, se não for em relação ao outro.

É válido ressaltar que a salvação na história e não somente metafísica aponta para uma escatologia performática, encarnada, histórica, trazendo esperança para aqueles que estão sendo oprimidos, injustiçados e até mesmo que se encontram sem sentido de vida.

Logo após Ignacio Ellacuría finalizar o esboço da transcendência histórica cristã, ele aponta para a necessidade de pesquisas que venham tratar sobre a igreja como forma privilegiada de mostrar o significado histórico cristão<sup>5</sup> e esse é o tema

---

<sup>4</sup> \_\_. Utopia y profetismo. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 393-442, T. I.

<sup>5</sup> ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 371, T. I.

que se discute em seguida.

## **A presença de Cristo no Mundo**

A historicidade da salvação aponta para uma ação de Deus na história e pensando nessa ação hoje, Dietrich Bonhoeffer desenvolve no ano de 1937 no seu livro mais lido no Brasil, "Discipulado" a teoria da presença de Deus no mundo, através da presença do corpo de Cristo, a igreja. Três pensamentos são apresentados por Bonhoeffer. O primeiro é que Deus está presente no mundo, assim como Ellacurria pensava; a segunda é que Deus está presente através do Corpo de Cristo; a terceira é que o corpo de Cristo é a igreja.

Jesus Cristo é ele próprio e, ao mesmo tempo, a igreja (1 Co 12.12). Desde o Pentecostes, Jesus Cristo vive na terra na forma de seu corpo, na forma da igreja. Essa é seu corpo, o corpo crucificado e ressurreto, essa é a humanidade por ele assumida.<sup>6</sup>

Dessa forma, Bonhoeffer evita utilizar o termo a "presença do Reino de Deus" e prefere "a presença da igreja, o corpo de Cristo" como a manifestação de Deus hoje. É claro que Dietrich não foge do tema "Reino de Deus", ele investe escrevendo metade do seu livro Discipulado comentando sobre os capítulos 5, 6 e 7 de Mateus para desenvolver uma ética do Reino de Deus, trazendo temas como: as bem aventuranças, a igreja visível, a justiça de Cristo, o irmão, a mulher, a veracidade, a vingança, o inimigo, a justiça oculta, a abscondicidade da oração, das práticas piedosas, a singeleza da vida despreocupada, os discípulos e os descrentes, a grande separação, o final, a ceifa, os apóstolos, o trabalho, o sofrimento dos mensageiros, a decisão, o fruto, todos esses temas tirados do sermão do monte para dizer que a ética do Reino de Deus é para ser vivida pela igreja no Mundo. Com isso, Dietrich se mantém no tema que perpassa toda a sua produção teológica a igreja na sociedade<sup>7</sup>.

A igreja como organismo vivo e não organização é Cristo presente mundo, é a manifestação corporal de Cristo na Terra, é a ocupação de Deus através do "corpo de

---

<sup>6</sup> BONHOEFFER, Dietrich. Discipulado. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2016, p. 153.

<sup>7</sup> A Igreja deve viver para o outro assim como Cristo viveu por ela. Dessa forma, Bonhoeffer estava preparando os seus alunos para uma resistência política e intervenção na sociedade.

Cristo". A igreja é uma "pessoa" que sente, pensa e age no mundo.

Após a ascensão, o espaço que Jesus Cristo ocupava no mundo passou a ser ocupado por seu corpo, a igreja. A igreja é o próprio Cristo presente. Com isso, recupera-se um aspecto muito negligenciado no conceito de igreja. Acostumamo-nos a ver na igreja uma instituição. No entanto, deve-se ver na igreja uma pessoa corporal, uma pessoa muito singular, é claro.<sup>8</sup>

A igreja dá continuidade a missão de Deus de salvar a todos através do seu corpo presente, a comunidade de seus membros. Todo corpo ocupa um lugar, assim como o Corpo de Cristo na terra. Qual o rosto que a igreja tem transmitido de Cristo no mundo? Eis o privilégio, está aí a sua responsabilidade social, a sua missão.

### **Considerações Finais**

Dessa forma, algumas implicações são nítidas na historicidade da salvação e na compreensão que somos a presença de Cristo no mundo.

A primeira é que a salvação deve ser histórica, isso mostra, uma continuidade na interpretação bíblica. A segunda é que a presença de Deus no mundo ocorre através da sua igreja vivendo a ética do Reino de Deus. A terceira é que a igreja deve se envolver na sociedade e viver a salvação na história, lutando pela salvação dos pobres e oprimidos. E a última, é que a ética cristã deve se importar com os pobres e dar voz a eles. Uma ética que não se importa com as minorias, não é uma ética cristã bíblica.

Conclui-se que não é somente o martírio de Ellacurria e Bonhoeffer pela intervenção social em defesa dos oprimidos que lhes aproximam. Ambos pensam que o cristão vive no mundo e deve se manifestar nele. Ellacuria através da transcendência histórica do Reino de Deus e Bonhoeffer através de Cristo no mundo, a Igreja. Dessa forma, uma verdade pode-se retirar dessas teobiografias, o cristão deve intervir na sociedade não aceitando a injustiça social, a opressão, vivendo uma escatologia performática.

---

<sup>8</sup> BONHOEFFER, Dietrich. 2016, p. 153

## Referências Bibliográficas

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2016.

BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2019.

ELLACURÍA, I. **Historicidad de la salvación cristiana**. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 323-372, T. I.

—. **Utopia y profetismo**. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 393-442, T. I.

GRUDEN, Wayne. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HAYNES, Stephen R.; HALE, Lori Brandt Hale. **Bonhoeffer para todos**. Viçosa – MG: Ultimato, 2020.



## 104. O NEGACIONISMO RELIGIOSO EM CONTEXTO DE PANDEMIA COVID-19: CRISE DE CONFIANÇA EM COMUNIDADE DE SENTIDO

*RELIGIOUS NEGATIONISM IN THE CONTEXT OF PANDEMIC COVID-19: CRISIS OF TRUST IN A COMMUNITY OF MEANING*

*Drance Elias da Silva<sup>1</sup>*

GT 11 – Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

O Brasil é um dos países no qual o vírus Covid-19 chegou e se alastrou, alimentando-se da ignorância de indivíduos e instituições que buscaram vias de combate no mínimo não científicas e, mais ainda, descompromissadas com a vida humana. A política e a religião não ficaram de fora desse processo de combate, porém, se apresentando como atores negacionistas se posicionando política e cientificamente equivocados. Nosso objetivo é fazer uma reflexão crítica de cunho político e sociológico, sobretudo quanto às posturas religiosas, que influenciaram atitudes e ações de fiéis e líderes religiosos que, somados às correntes políticas de extrema direita, impactaram negativamente, o comportamento dos brasileiros frente a pandemia de Covid-19 e, com isso, enfraquecendo laços de confiança geradores de uma sociedade mais coesa quanto à defesa de seus interesses pela vida. Uma comunidade religiosa, sabemos, é uma comunidade de sentido; seus alicerces são as relações de reciprocidade, 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, faremos a crítica devida às fraquezas dos laços sociais ora presentes em nossa sociedade em contexto de pandemia.

Palavras-Chave: Religião. Pandemia. Negacionismo. Comunidade.

### **Abstract**

Brazil is one of the countries in which the Covid-19 virus arrived and spread, feeding on the ignorance of individuals and institutions that sought ways to combat it that were, to say the least, unscientific, and even more uncommitted to human life. Politics and religion were not left out of this combat process, however, presenting themselves as negationist actors, positioning themselves politically and scientifically wrong. Our goal is to make a critical reflection of political and sociological nature, especially regarding the religious stances that have influenced attitudes and actions of believers and religious leaders who, together with extreme right-wing political currents, have negatively impacted the behavior of Brazilians facing the Covid-19 pandemic and, therefore, weakening the bonds of trust that generate a more cohesive society in the defense of their interests for life. A religious community, as we know, is a community of meaning; its foundations are the relations of reciprocity, so well analyzed by Marcel

---

<sup>1</sup> UNICAP. Doutor em Sociologia pela UFPE. dranceelias1991@gmail.com

Mauss in his Essay on the Gift. The movement of gifts and contradictions, whose circulation is governed by the principle of giving/receiving/returning, is the foundation of the social alliances that are characteristic of communities. From this perspective, then, we will make the due criticism of the weaknesses of the social ties now present in our society in a pandemic context.

Keywords: Religion. Pandemic. Negationism. Community

## **Introdução**

O negacionismo religioso seja ele cristão ou não, do tipo vivido nesse contexto de pandemia Covid-19, desde março de 2020, expressa a impossibilidade de nos mantermos em laços de confiança. O sentido da nossa existência em realidade como esta é encontrar colaboração para resistir e superar a dor que aflige. A negação corta o sentido de comunidade e sua coesão social. Isso vale para o âmbito das vivências religiosas porque nelas não há outro sentido senão manter-se sob a força de laços em prol da vida.

Numa perspectiva religiosa libertária, na experiência da pessoa que crer, toda a realidade pessoal, comunitária, social e cósmica é perpassada pela presença divina, assim como inserida em um contexto de projeto histórico libertador. A adesão a um Deus de libertação, que inspira uma mística de abertura ao "outro", não fica restrita ao pertencimento no espaço do religioso e eclesial. A busca pela justiça de Deus está posta sob a inspiração de exprimir o desejo: a transformação do mundo. Os ideais sociais modernos, por exemplo, a liberdade, a participação, a fraternidade, a solidariedade, o respeito à diferença, à dignidade das pessoas, o cuidado com o outro... estão colocados como pressupostos da mensagem cristã.

Na concepção da uma espiritualidade libertária, um Deus de amor age e fala na coragem dos que são capazes de questionar e se opor à situação de morte de milhões de pessoas, no anúncio dos que proclamam a esperança e nas propostas alternativas dos que se preocupam com a vida e a natureza. O amor não desconhece o conflito da história humana e assim deve ser vivido, propondo uma superação pelo afrontamento real, aceitando, na luta, o desafio e o julgamento da história.

A atitude religiosa negacionista fundamentalista e de desamor, carece, profundamente, do viver sob a dinâmica da reciprocidade, pois, esta 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.

No início desse tempo pandêmico, grupos de pessoas como a família, se deparou com a pressão das exigências econômicas advindas das necessidades criadas por uma sociedade, que reduz, a relação de troca ao estritamente econômico. Orientações como "fique em casa", "use máscara", "distanciamento social", "higienização das mãos" ...E mais. "Fechamento do comércio", "redução de circulação dos transportes públicos", "confinamento", "fechamento total" (lockdown) ... Soavam como contrários à vida econômica! Proteger-se do vírus enfraquecendo-o por meio de medidas que restringiam a circulação de pessoas, o encontro, a aglomeração ... tudo parecia menos importante do que a economia! As medidas sanitárias, as falas dos cientistas foram entendidas como contrários a vida, contra o progresso e o desenvolvimento. O capitalismo e o lucro como sua razão de ser ficaram atônitos, e caíram em campo através de seus agentes financeiros, para nos fazer lembrar que a mola da vida é o dinheiro. Líderes religiosos conservadores não sabiam o que fazer com seus templos fechados, pois arrecadação financeira e suas metas ficaram comprometidas. Os discursos religiosos agressivos contra o fechamento desses espaços de culto, ecoaram expressando um campo de pressão contra as medidas sanitárias restritivas em favor e preservação da vida:

A disputa pela manutenção dos templos abertos começou logo nos primeiros dias da quarentena, como mostrou matéria da Agência Pública. Líderes religiosos como Edir Macedo e Silas Malafaia diziam que resistiriam com as portas abertas e que a fé seria suficiente para curar 'a praga'. O líder máximo da Universal também publicou uma desastrada mensagem nas redes sociais em que afirmou que o coronavírus era uma "tática de satanás" e não passava de uma simples gripe, não devendo causar preocupação aos fiéis. [...] Fora do Congresso, o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, tem sido o principal crítico do isolamento social. No dia 18 de março, ele desafiava pelo Twitter: "Querem fechar as igrejas que sou pastor? Recorram à Justiça". A publicação tinha críticas diretas aos protocolos estabelecidos pelos governos de Santa Catarina e Pernambuco. A manutenção dos cultos presenciais, contudo, também contraria orientações do Ministério da Saúde contra aglomerações. Malafaia tentou barrar o esvaziamento dos seus templos, mas a Justiça do Rio de Janeiro terminou proibindo os cultos por lá. As 116 igrejas que ele comanda no país suspenderam então

as cerimônias presenciais no dia 20 de março, mas continuam abertas para atendimentos individuais dos fiéis. Com o passar dos dias e as determinações de muitos estados para o fechamento das igrejas, a maioria dos bispos e pastores foi mudando o tom. [...]. Mesmo Silas Malafaia, que continua atacando as medidas de isolamento social em suas redes sociais, tem obedecido às determinações dos estados onde tem igrejas e realizado seus cultos online, a portas fechadas. [...]. As contas das igrejas, no entanto, não param de chegar, como têm enfatizado bispos e pastores nas redes sociais, em lives e em cultos gravados. 'Continuamos pagando milhares de aluguéis, de parcelas de imóveis adquiridos, de funcionários', lamentou Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus, em um culto. <sup>2</sup>

Uma comunidade que se pensa formada na base de regras e regulamentos, tem grandes dificuldades de encontrar motivos para acreditarem uns nos outros; sob a base dos interesses econômicos mesquinhos, não parecem unidas pela confiança.

### **Revisitando o sentido de comunidade**

Tomando como referência a segunda metade do século XIX, época da emergência da sociedade moderna, urbana e industrial, percebe-se que o tema da **comunidade** começa a constituir um contraponto societário à modernização. A reflexão sociológica desse período analisa a comunidade sob uma tipologia social marcada em geral, por pequenos grupos que estabelece 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 em comum" e do associativismo. Nessas duas décadas do século XXI, o referido tema mais do que nunca, continua a demonstrar importância e atualidade em todos os âmbitos de sociabilidade.

A vida comunitária se expressa como um espaço fundamental de experiência. É na vida comunitária que se busca partilhar a prática social, os projetos, os fracassos, a afetividade, as diferenças e também a esperança. A vida comunitária é parte constitutiva da concepção pedagógica presente em várias formas de

---

<sup>2</sup> Cf. PÚBLICA – Agência de Jornalismo Investigativo em: <https://apublica.org/2020/04/o-lobby-dos-evangelicos-contr-a-fechamento-das-igrejas/> - Acesso 04\08\2021.

organização social, e percebemos que nessas experiências isso tem o propósito de impulsionar o espírito de vida como eixo de vivência e de transformação da consciência individual e coletiva.

A vida comunitária anima (dá vida, dá alma, dá sentido), revifica, encoraja para a luta, para um compromisso efetivo com a transformação e, fundamentalmente, garante o espaço de celebração de todas as dimensões da vida. A vida comunitária é a vida que se organiza, e que se mantém pela força da criação e da manutenção dos laços.

Os alicerces de qualquer comunidade são as relações de reciprocidade, 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.

Posto isso, cabe perguntar: por que o tema da comunidade bem como da reciprocidade, se faz importante como crítica ao negacionismo religioso em contexto de pandemia de Covid-19?

### **Sufrimento, doença e o convívio humano**

Sufrir por causa de uma doença é entendê-la como algo que diz respeito a sua inter-relação com a sociedade. A sociedade, em seus processos diversos de desenvolvimento, opta, neste momento histórico, por caminhos não curadores dos males que afligem o corpo, mas fazedores desses males, fazedores de doenças, na medida em que a qualidade de vida é, para uns, ter acesso, de fato, a todo um conjunto de bens e técnicas que favoreçam a cura e o prolongamento da vida; enquanto outros, percebem além da impossibilidade desse acesso por falta de condições econômicas e de pertencimento social diferenciado, também, a condição de estarem sendo relegados, em definitivo, à exclusão social.

A sociedade de hoje e sua atual opção na forma de ser não são de inclusão de todos agora nem no amanhã. Isso explica a avalanche de pessoas que sempre se dirigiram às grandes concentrações religiosas de massa, levando doentes de todo tipo

para receberem a cura, por estarem, previamente, desenganados e sobretudo, fora do acesso a um sistema público de saúde mais digno e respeitoso da pessoa humana.

O fim da dor e do sofrimento sempre significou na visão religiosa, a vitória do Bem contra o Mal. Observa Hervieu-Léger (1997, p. 41) que, "dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação. Max Weber (1963), em *The Sociology of Religion*, tratou a questão do sofrimento na perspectiva religiosa, ao investigar a ideia de teodiceia no capítulo IX intitulado *Theodicy, Salvation, and Rebirth* e enfaticamente reflete: "quanto mais o desenvolvimento tende em direção das concepções de um deus unitário transcendental que é universal, mais há um aumento do problema de como o poder extraordinário de tal deus pode ser reconciliado com a imperfeição do mundo que ele criou e governa" (p.138/139). Assim, segundo Erp (2006, p. 139), em análise do capítulo acima aponta que,

De acordo com Weber, a religião funciona na sociedade, por um lado, como explicação insuficiente ou convincente do sofrimento, enquanto que, por outro, mostra que diferentes sistemas de crença criam diferentes sociedades através da explicação que dão do sofrimento. O sofrimento enquanto experiência social é o fundamento e função da religião na sociedade.

A força do negacionismo religioso que perpassa esse período de pandemia de Covid-19 desarticula as experiências de fé como sinônimo de confiança como algo que sempre lhes fora inerente. Desarticula sua vinculação social de um grupo fundamental de referência, e com isso, se percebe que aos poucos, se desfaz (essa força negacionista também paira sob o vínculo social familiar e a perturba). Há muito sabemos que a conversão ou adesão a uma experiência religiosa revela, quase sempre, a necessidade de pertencer, isto é, de manter vínculos. Nesse sentido, afirmamos, a pessoa sofre por causa do enfraquecimento do vínculo social seja de tipo religioso ou não.

Segundo Hellinger (1998, p. 25), em nossa vida de relacionamentos tão diversos, há necessidades fundamentais em permanente atuação: a necessidade de pertencer ou de vinculação, a de preservar o equilíbrio entre o dar e o receber e a de ordem. A necessidade do pertencimento ou da vinculação (HELLINGER, 1998) perpassa todos esses níveis de relacionamentos. Certa "perturbação" na vida de uma pessoa revela,

entre outras coisas, sofrimento na ordem do afeto. Sofrer, por exemplo, por causa do enfraquecimento da referência comunitária fundamental, ou seja, das relações familiares ou da amizade, decorre do afeto: contato, a escuta do outro, a atenção, o sentir-se pessoa, o sentir-se existir, o tocar, o dar e o receber. Tudo isso são faces ou expressões do vínculo social. Sofrer por causa do afeto significa estar 'cercado de demônios', ou seja, cercado de desafetos, de tendências que separam ao invés de unir. Há urgência em recompor vidas assim. A necessidade do afeto reclama, em favor da pessoa, compreensão, assistência, ajuda, nas dificuldades.

### **Covid-19: enfraquecimento do vínculo, perda da confiança**

Diversas expressões religiosas no Brasil, através de grupos ou movimentos, neste contexto de pandemia de Covid-19, têm proclamado pela via do negacionismo, certa proibição de acesso real a superação da dor, da doença. Por essa atitude eles se deixam corroer já de antemão, pela própria descrença que os fundamentam porque passam a ignorar as conquistas do mundo moderno: a negação da vacina é a corrosão para a descrença assim como uma saída à extrema direita.

A tão propalada hidroxicloroquina é o preço barato do negacionismo; compre essa droga e não tareis nenhuma cura, senão, o conforto do ópio ou nenhuma felicidade. O negacionismo do tipo que se apresenta seja ele religioso, político ou médico científico, integra o projeto estético do fascismo na forma atual, e isola o desesperado distanciando-o da real felicidade face a situação pandêmica.

### **Referências**

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ERP, Stephan van. Para uma teologia da saúde e da medicina. *Revista Internacional de Teologia – CONCILIUM*, n. 315, 2006/2.

HERVIEU-LEGÉR, Daniele. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Revista Religião & Sociedade*, v.18, n. 1, p. 31-48, 1997.

HELLINGER, Bert. *A simetria oculta do amor*. São Paulo: Cultrix, 1998.

WEBER, Max. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press, 1963.

## 105. A INOVAÇÃO SINODAL E PASTORAL NA IGREJA PARTICULAR DE BELO HORIZONTE

*SYNODAL AND PASTORAL INNOVATION IN PRIVATE CHURCH IN BELO HORIZONTE*

*Evaldo Apolinário<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

A práxis sinodal numa arquidiocese não acontece automaticamente. Ela é um processo de desenvolvimento, de práticas pastorais, que vai sendo construído a partir dos planos pastorais em conjunto, de participação e comunhão entre as paróquias. Ela aponta para a necessidade da Igreja particular se organizar na sua execução mediante suas ações pastorais. A Arquidiocese de Belo Horizonte, na busca para dinamizar sua renovação pastoral procurou desenvolver ações que vão ao encontro das orientações conciliares, sugerindo um bom relacionamento adulto, dialogal e integrado entre padre e leigo, numa perspectiva de serviço à comunidade, com trabalho de equipe e poder descentralizados, dando autonomia aos leigos nas decisões. É a partir desse contexto que a presente comunicação objetiva apresentar a sinodalidade como base da prática pastoral na Igreja. Procura-se enfatizar como a Arquidiocese de Belo Horizonte experimenta e desenvolve projetos pastorais diversificados na estruturação do serviço de evangelização. A reorganização pastoral da Igreja particular de Belo Horizonte com suas inovações pastorais como presença pública, na luta contra as injustiças sociais. Utilizaremos como metodologia para desenvolver esta comunicação pesquisas em arquivos e bibliografia. A relevância dessa comunicação consiste em mostrar a inovação sinodal da Igreja particular de Belo Horizonte, com seus projetos pastorais na conscientização das pessoas dos problemas sociais e sua inserção na vida pública.

Palavras-chave: Sinodalidade. Arquidiocese de Belo Horizonte. Presença Pública. Pastoral. Política.

### **Abstract**

Synodal praxis in an archdiocese does not happen automatically. It is a process of development, of pastoral practices, which is built from joint pastoral plans, of participation and communion among parishes. It points the necessity of particular Church to organize itself in its execution through pastoral actions. The Archdiocese of Belo Horizonte, in the search to dynamize its pastoral renewal, sought to develop actions that meet the conciliar guidelines, suggesting a good adult, dialogic and integrated relationship between priest and layperson, in a perspective of service to community, with teamwork and decentralized power, giving autonomy to layperson in decisions. It is from this context that communication aims to present synodality as

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutorando em Ciências da Religião. apolinario20@hotmail.com

the basis of pastoral practice in Church. It seeks emphasize how the Archdiocese of Belo Horizonte experiences and develops diverse pastoral projects in structuring the evangelization service. The pastoral reorganization of private Church of Belo Horizonte with its pastoral innovations as a public presence in fight against social injustices. The study will use research in archives and bibliography as a methodology to develop this communication. The relevance of this communication is show the synodal innovation of private Church of Belo Horizonte, with its pastoral projects in making people aware of social problems and its insertion in public life.

Keywords: Synodality. Archdiocese of Belo Horizonte. Public Presence. Pastoral. Policy.

## **Introdução**

A sinodalidade é o modo específico de viver da Igreja que o povo de Deus deve expressar pela comunhão, pelo caminhar juntos, através da escuta e do participar efetivamente na missão evangelizadora que envolve todos os seus membros. Como ressalta o papa Francisco<sup>2</sup>, "uma Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de que escutar é mais do que ouvir" (VATICANO, 2015). Só seremos capazes de edificar essa Igreja sinodal exercitando a arte da escuta (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 171).

A Igreja de Belo Horizonte é relevante no cenário nacional, com suas ações evangelizadoras e com a inovação pela criação de seu Projeto Pastoral Construir a Esperança (PPCE). Esse projeto pastoral apresentou propostas para aperfeiçoar a construção de uma Igreja mais missionária e participativa. Ofereceu as paróquias um novo modelo pastoral para que elas pudessem desenvolver pautado pela corresponsabilidade e participação de todos.

## **Projeto Pastoral Construir a Esperança: estruturação, organização e fundamentos pastorais**

O PPCE teve início em 1990, a partir da proposta submetida pelo arcebispo dom Serafim Fernandes de Araújo à Assembleia do Clero da Arquidiocese. O objetivo dessa proposta foi elaborar um projeto pastoral que apresentasse uma nova

---

<sup>2</sup> Discurso por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015.



orientação pastoral, para que a Igreja desse mais abertura aos leigos, e, ao mesmo tempo, tivesse mais presença na sociedade, nas questões urbanas, éticas e sociais. O PPCE propôs um caminho novo para atender os anseios das pessoas, relacionando fé e vida. Além disso, o projeto trouxe a ideia de fazer da liturgia das missas dominicais um acontecimento de alegria, de festa, como salienta dom Serafim, “fazer com que o povo tivesse alegria de ter fé” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1998, p. 9).

A estrutura e organização do PPCE contou com comissões especializadas: comissão de assessoria, secretariado executivo, secretário adjunto para as pastorais (cargo ocupado por leigos), secretários adjuntos para as regiões episcopais que eram três, além de três coordenadores dos leigos e mais três representantes dos religiosos. Nota-se que, na organização da comissão do projeto, já se destacava a estrutura com a abrangência da sinodalidade, com a inclusão de leigos e com a presença de um representante de cada região episcopal.

Foi um projeto de ação, que visava renovar a vida cristã e a transformar os católicos em portadores de esperança para toda a cidade. Ele era um lugar de buscas. “Busca de como ser uma boa-nova no tempo e espaço que vivemos: modernidade e realidade urbana” (ANTONIAZZI; CALIMAN, 1994, p. 44). Tudo isso se desenvolveu na linha de três objetivos: presença pública da Igreja na cidade, rede de comunidades e busca de uma nova espiritualidade, adequada à necessidade pastoral que a Igreja belo-horizontina precisa desenvolver.

No que se refere à presença pública, o projeto colaborou com a Igreja particular de Belo Horizonte na orientação dos fiéis na luta contra as injustiças sociais, a prestar serviços e participar na transformação da sociedade para o bem dos mais pobres. Ajudou a Arquidiocese de Belo Horizonte a ser mais presente na visão da ética social cristã e da opção pelos pobres. Colaborou também para que a Igreja pudesse defender uma ordem política-jurídica em que os direitos humanos fossem cada vez mais respeitados.

Em relação à rede de comunidades, queria incentivar para que nas paróquias fossem criadas as pequenas comunidades, como o lugar ideal para que o cristão pudesse estar vitalmente inserido na Igreja e recebesse o alimento necessário a sua vivência espiritual e apostólica. Isso implicou essencialmente em descentralização

da paróquia e multiplicação das comunidades menores. que poderiam favorecer a vivência da fé de uma forma mais específica.

Quanto à busca de uma nova espiritualidade, o projeto ofereceu à Igreja de Belo Horizonte oportunidades de se viver uma experiência de comunhão com Deus e com o outro. Trata-se de "superar devocionismos ou práticas religiosas isoladas e datadas" (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 8). Favoreceu o desenvolvimento de uma espiritualidade<sup>3</sup> cristã adequada ao nosso tempo. Procurou incentivar o cristão a viver sua fé ativamente na sua inserção no mundo. Conforme ressalta Rosinha Borges Dias (1994, p. 15), "só uma profunda experiência pessoal de encontro com Deus Pai/Mãe amorosos, poderá oferecer um novo olhar que recupera o sentido da existência num mundo complexo e fragmentado como o nosso". A nova espiritualidade é feita de mística e de ética. É a experiência de Deus e a comunhão com o outro pelo respeito e compaixão.

Ao lado desse esforço de crescimento pastoral mais amplo, nota-se o desenvolvimento da práxis sinodal na Igreja de Belo Horizonte, que procurou acolher todos os movimentos e grupos de pastorais. Isso se tornou mais claro com a proposta que o PPCE apresentou à Igreja de Belo Horizonte que precisava "ouvir as pessoas e grupos a respeito dos problemas, aspirações e propostas, a fim de melhor responder aos desafios evangelizadores do momento atual" (FRAGOSO FILHO, 1994, p. 36).

### **Assembleias do Povo de Deus da Igreja de Belo Horizonte preparação e realização**

O arcebispo dom Serafim Fernandes de Araújo faz a convocação da I Assembleia Arquidiocesana do Povo de Deus para os dias 12 e 13 de outubro de 1996, ano em que a Arquidiocese de Belo Horizonte completava 75 anos. A expectativa foi de um momento forte de comunhão eclesial, por propiciar a reunião entre bispos, padres, religiosos(as), leigos(as) e organismos pastorais, na esperança que

---

<sup>3</sup> Espiritualidade aqui é entendida como a dimensão própria do ser humano, não como algo próprio de uma religião. A espiritualidade está relacionada com "aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem a felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros" (BOFF, 2001, p. 17).

conjuntamente possam assumir sua missão enquanto Igreja.

A Igreja de Belo Horizonte alegra-se enormemente [...] com uma tomada de consciência de toda nossa Igreja 'ser Povo de Deus', sobretudo através da participação e organização dos fiéis leigos. A própria Assembleia propiciará, sem dúvida, uma experiência intensa de trabalho conjunto no esforço de definir os critérios e as prioridades do Projeto de Evangelização da Arquidiocese, incentivando a continuidade da organização e participação do Povo de Deus (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 83).

Com a realização da I ADP, a arquidiocese passou intensificar os trabalhos em comunhão com todo o povo. Essa ação pastoral de dom Serafim sinalizou para o avanço da práxis sinodal na Igreja de Belo Horizonte. Um aspecto de grande relevância é a abertura para que os fiéis leigos fossem ouvidos e pudessem colaborar na construção do Projeto de Evangelização da Arquidiocese.

A I Assembleia apresenta o empenho da Igreja da capital mineira em aprimorar sua ação evangelizadora, busca melhorar a articulação das frentes de pastoral. Além disso, colaborar para a conscientização dos problemas sociais e para a inserção na vida pública. Uma abertura maior para que o leigo assuma um papel de decisão na igreja. Com a I Assembleia, iniciou-se um novo processo eclesial nessa Igreja particular.

O período de transição da I APD para a II APD foi marcado pelo surgimento de novos desafios pastorais. Sendo assim, foi preciso que a Igreja da capital mineira se preparasse para sua II Assembleia arquidiocesana, com a proposta de incentivar a comunhão e a participação de todo Povo de Deus. A II APD teve como intuito central pensar a Igreja em sua atuação e prática, respondendo aos sinais dos tempos. Para a realização da II APD, três linhas de direcionamento foram pensadas: espiritualidade; vida comunitária e questões sociais (MITRA ARQUIDIOCESANA DE BELO HORIZONTE, 2003).

A II APD, com suas propostas pastorais, contribuiu de forma indispensável para que as paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte renovassem sua ação missionária e abandonassem as ultrapassadas estruturas que já não favoreciam a transmissão da fé. Desse modo, a II APD foi uma resposta da Igreja da capital mineira à convocação missionária do Vaticano II a se abrir ao diálogo para comunhão,

participação o desenvolvimento da práxis sinodal.

### **As opções e diretrizes pastorais das Assembleias do Povo de Deus e o exercício da sinodalidade**

Com as contribuições recebidas da II APD, iniciou-se uma nova fase pastoral na Arquidiocese de Belo Horizonte. Elas serviram de base para o período de 2004 a 2008 como diretrizes fundamentais para a reflexão e atuação da Igreja da capital mineira. Elas revelaram esses três grandes anseios mais evidentes, para o que a Igreja Povo de Deus precisava ser e viver: a vivência de uma espiritualidade mais encarnada; de mais compromisso com as questões sociais; uma Igreja que se colocou mais próxima dos pobres e buscava enfrentar os desafios atuais.

Sendo assim, a II APD, ao definir as diretrizes para Arquidiocese de Belo Horizonte, as desenvolveu em sintonia com as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, que apresentou seis exigências para evangelização nas dimensões: comunitária e participativa; missionária; bíblico-catequética; litúrgica; ecumênica e do diálogo inter-religioso e sociotransformador (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2000).

Entende-se, assim, o desenvolvimento dessa ação pastoral da Igreja de Belo Horizonte no favorecimento da práxis sinodal. Uma participação decisiva da comunidade nesse caminho sinodal é a prática da oração, como ressaltou o papa Francisco em seu discurso aos padres na abertura dos trabalhos sinodais. "A oração confiante é a ação do coração quando se abre para Deus, quando se fazem calar todos os nossos humores para escutar a suave voz de Deus que fala no silêncio" (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 1137).

A II APD ampliou as perspectivas da Arquidiocese de Belo Horizonte para o crescimento no caminho sinodal, que dependeu, em grande medida, de conversão sinodal, de atitudes e estilos, que respeitassem as condições diferenciadas de todos os membros do Povo de Deus como plenos sujeitos eclesiais. Elas proporcionaram o amadurecimento da vida cristã na comunidade e estimularam o compromisso social de todos. Colaborou para que fossem superadas as atitudes de clericalismo que dificultavam a participação mais efetiva dos leigos nos trabalhos pastorais. Segundo

o papa Francisco, o clericalismo é um dos fatores que inibem o crescimento da participação dos leigos (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 102). As diretrizes da II APD apontaram o caminho para chegar aos fundamentos da transformação que, há um bom tempo, já vinham sendo gestados pelas forças vivas na arquidiocese.

## Conclusão

O presente artigo procurou demonstrar a colaboração das APDs 1996-2003, para prática da sinodalidade na Igreja de Belo Horizonte. Mostrou também como as orientações do Projeto Construir a Esperança contribuíram com essa realização. A Igreja local de Belo Horizonte, com a iniciativa das APDs, desenvolveu uma ação pastoral que abriu novas vias rumo a uma Igreja sinodal. Essa ação no envolvimento dos leigos nas discussões e decisões dos encaminhamentos pastorais fez surgir os mecanismos da vida sinodal pelo diálogo e escuta. As APDs mobilizaram os segmentos da comunidade eclesial numa comunhão de reflexão e discernimento sobre os caminhos da Igreja de Belo Horizonte, na busca de sua identidade, definição de seu rosto, construção das estruturas e orientações das dinâmicas de pastoral.

## Referências

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). *A presença da Igreja na cidade, I*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. *A presença da Igreja Católica na capital centenária*. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1998.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. PRIMEIRA ASSEMBLEIA DO POVO DE DEUS. Belo Horizonte, MG. *Anais da I Assembleia do Povo de Deus da Arquidiocese de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996.

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Rumo ao novo milênio: projeto de evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande Jubileu do Ano 2000*. São Paulo: Paulinas, 2000.

DIAS, Rosinha Borges. Projeto pastoral construir a esperança. In: ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). *A presença da Igreja na cidade, I*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 38.

MITRA ARQUIDIOCESANA DE BELO HORIZONTE. *Arquidiocese em notícias*. Caixa 961, out. 2003.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual*. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em:

[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 20 out. 2021.

PAPA FRANCISCO. *Discurso do Santo Padre Francisco: comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos*. Vaticano, 2015. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html). Acesso em: 20 out. 2021.

VATICANO. *Acta Apostolicae Sedis*. Vaticano, 31 dez. 2015. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2015/aas-indice2015.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

## 106. A AÇÃO DOS PURITANOS COMO GRUPO DE PRESSÃO PARA IMPLANTAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA

### THE ACTION OF THE PURITANS AS A PRESSURE GROUP FOR THE IMPLEMENTATION OF MODERN DEMOCRACY

*Fábio José Barbosa Correia*<sup>1</sup>

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

#### **Resumo**

O puritanismo da Inglaterra do século XVII foi um movimento eminentemente religioso e com razões primordialmente religiosas. Porém, não é raro encontrá-lo sendo classificado, também, como um movimento político popular. Os puritanos queriam uma reforma mais ampla na igreja da Inglaterra, mas logo perceberam que isso não seria possível sem engajamento político, visto que a igreja era estatal e, portanto, governada, de certa forma, pelo político monarca. Responsáveis diretos por provocarem duas importantes revoluções, a saber: a revolução puritana (1642) e a revolução gloriosa (1688), tendo participação direta na prisão e decapitação do Rei Carlos I, o que prefiguraria o fim de governantes escolhidos pelo "sangue" e pelo "berço" e o início de um governo cujos representantes seriam escolhidos pelo povo. Ainda que por pouco tempo, os puritanos, de fato, conseguiram implementar uma reforma na igreja da Inglaterra, aproximando-a de conceitos reformados/calvinistas, especialmente no que diz respeito à sua eclesiologia. A igreja deixou de ser governada por bispos e passou a ser governada por oficiais, eleitos pelo povo. Em meio à essa "guerra religiosa" para reformar a então igreja estatal episcopal, que flertava constantemente com o romanismo, os puritanos ganharam projeção e força política e passaram a atuar e a fazer pressão para que sua forma de governo eclesiástico se estendesse ao governo secular. Assim, os puritanos, partindo de um conceito religioso, acabaram por contribuir para o surgimento da democracia moderna, também chamada de democracia representativa.

Palavras-chave: Puritanos. Democracia. Representantes.

#### **Abstract**

The Puritanism of seventeenth-century England was an eminently religious movement with primarily religious reasons. However, it is not unusual to find it also classified as a popular political movement. The Puritans wanted wider reform in the Church of England, but soon realized that this would not be possible without political engagement, since the church was state-owned and therefore ruled, in a sense, by the political monarch. They were directly responsible for provoking two important

---

<sup>1</sup> UNICAP. Doutorando em Ciências da Religião da Unicap. [fabiojbarbosa@hotmail.com](mailto:fabiojbarbosa@hotmail.com)

revolutions, namely: the Puritan revolution (1640) and the Glorious revolution (1688), having direct participation in the arrest and beheading of King Charles I, which would foreshadow the end of rulers chosen by "blood" and "cradle" and the beginning of a government whose representatives would be chosen by the people. Although for a short time, the Puritans, in fact, managed to implement a reform in the Church of England, bringing it closer to Reformed/Calvinist concepts, especially regarding its ecclesiology. The church stopped being governed by bishops and started being governed by officials, elected by the people. In the midst of this "religious war" to reform the episcopal state church, which had always flirted with Romanism, the Puritans gained political projection and strength and began to act and to lobby for their form of ecclesiastical government to be extended to the secular government. Thus, the Puritans, starting from a religious concept, ended up contributing to the emergence of modern democracy, also called representative democracy.

Keywords: Puritans. Democracy. Representatives.

## Introdução

O mesmo *Sola Scriptura* que serviu de combustível para Lutero, Calvino e tantos outros reformadores foi, também, o principal combustível que moveu os puritanos. Por esse princípio suas forças eram potencializadas. O tamanho, importância e poder dos que se colocavam do outro lado da trincheira eram, simplesmente, desconsiderados. Eles só temiam a Deus.

Nunca é demais lembrar que o protestantismo já nasceu numa situação de confronto, pressão, embates intensos e discordância com o establishment religioso e político.

O movimento Puritano, que foi um movimento eminentemente religioso, de matriz Calvinista e que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XVI, alcançando seu apogeu no século XVII, especialmente na Inglaterra, sendo estendido até a formação e independência da "Nova Inglaterra", em meados do século XVIII.

Historicamente o Puritanismo está localizado nesses três séculos; seu espírito, porém, permanece vivo até hoje. Sua influência, sobretudo na teologia, tem alcançado muitas nações, inclusive o Brasil.

O puritanismo surgiu por volta de 1560. A designação "puritano" tinha, na verdade, uma conotação pejorativa, referindo-se àquelas pessoas que estendiam sua fé a todas as áreas de sua vida e que tratavam as coisas com austeridade, buscando em primeiro lugar a glória de Deus. "O termo sugeria alguém que era dado a



picuinhas, um grupo composto daqueles que se consideravam mais santos ou mais puros do que os demais" (BEEKE, 2021, p.11). Mas, como conclui Beeke, essa "certamente não era o que se podia chamar de uma descrição justa" (BEEKE, 2021, p.11).

Não é raro, também, encontrarmos o puritanismo sendo classificado como um movimento político popular.

Ryken, em sua famosa obra "Santos no mundo", afirma: "o puritanismo foi, finalmente, um movimento político e econômico" (RYKEN, 2013, p.46).

E ainda:

A palavra "puritano" tornou-se também sinônimo de "descontentamento, motivado pela religião [...]. Mais tarde, a palavra ganhou a conotação política adicional de ser contra a monarquia dos Stuart e a favor de algum tipo de republicanismo" (RYKEN, 2013, p.9).

Martyn Lloyd-Jones, sobre o século XVII e sobre o movimento puritano também afirmou: "foi principalmente uma revolução política" (LLOYD-JONES, 2016, p.348).

Os puritanos ingleses queriam uma reforma mais ampla na igreja da Inglaterra, mas logo perceberam que isso não seria possível sem engajamento político, visto que a igreja era estatal e, portanto, governada, de certa forma, pelo político monarca.

O ministro anglicano, Lloyd-Jones, reconhece que a relação igreja-estado sempre foi uma relação tempestuosa e negativa tanto para um quanto para o outro:

O que [...] causou maior confusão através dos séculos, foi a ideia de uma Igreja-Estado. Essa tem sido a maior maldição da história da Igreja e do mundo [...]. O meu parecer é que essa associação entre a Igreja e o Estado foi responsável por muitas calamidades, diretamente, e também foi a causa das violentas reações que elas produziram (LLOYD-Jones, 2016, p.342).

De fato, Lloyd-Jones tinha razão. Essa relação igreja-estado teve responsabilidade direta pela ocorrência da revolução puritana, na Inglaterra do século XVII.

## Os puritanos e a democracia moderna

Não é exagero afirmar que a democracia antiga, também chamada de democracia direta, foi extinta tão logo o Estado começou a estender suas fronteiras e a ficar mais populoso, tornando o auto-governo absolutamente impossível, dando lugar, principalmente, às monarquias e até a outras formas de despotismo.

Sartori escrevendo sobre o fim da democracia direta afirma: “o colapso das democracias antigas foi tão conclusivo quanto memorável” (SARTORI, 1965, p.278). A partir daí temos um verdadeiro hiato no que diz respeito ao governo do povo.

A democracia só vai reaparecer no século XVII, modificada. A principal mudança que ocorreu na chamada “democracia moderna” e que a distingue da “democracia dos antigos”, é que o povo exerce seu poder político por meio de representantes e não mais diretamente, como ocorria na concepção dos gregos (século V).

Por conta disso, Bobbio reconhece: “a democracia representativa [...] é o único governo popular possível num grande Estado” (BOBBIO, 2007, p.32).

A questão que se impõe é: a partir de quando se dá o início da chamada democracia moderna?

Estudiosos têm sugerido pelo menos três momentos: a) Inglaterra do século XVII, com as revoluções puritanas, principalmente, e a revolução gloriosa; b) Formação e independência das 13 colônias americanas (século XVIII); c) Revolução francesa (século XVIII).

Defendemos que a gênese da democracia moderna, também chamada de democracia representativa, ocorre na Inglaterra do século XVII e que os puritanos deram importante contribuição para o estabelecimento dessa novíssima forma de governar.

Por conta da perseguição imposta pela dinastia dos Stuartes e pelos bispos da igreja Anglicana, muitos pastores puritanos foram mortos, tiveram seus ministérios suprimidos e a maioria fugiu para o continente, retornando depois de um tempo. Eles realmente davam trabalho aos seus perseguidores. Passividade não era uma característica muito forte deles. Era um grupo que empreendia forte pressão por mudanças na igreja e isso desagradava quem estava no poder. Eles queriam uma

reforma mais profunda na igreja da Inglaterra.

Essa fuga para o continente acabou possibilitando que tivessem contato direto com igrejas reformadas da Holanda, principalmente, onde os preceitos da Reforma Protestante já estavam completamente incorporados. Ali, puderam ter a experiência real do funcionamento de igrejas que eram governadas por meio de representantes leigos, eleitos pelos membros da igreja. Isso conflitava diretamente com o regime de governo eclesiástico adotado pela igreja estatal inglesa, anglicana, que era regida de forma episcopal, cuja característica tem similaridades com a monarquia.

Obviamente que a literatura de Calvino já era conhecida entre eles, por volta de 1640. Portanto, eles também conheciam o regime de governo eclesiástico defendido pelo Reformador Genebrino, o presbiterial ou representativo. Mas, certamente, esse contato mais próximo com as igrejas do continente só aumentou o desejo de aprofundar a reforma na igreja da Inglaterra e isso passava, necessariamente, pela questão da mudança do governo eclesiástico.

Porém, os puritanos se depararam com uma grande dificuldade: a igreja era estatal. Portanto, governada em grande medida pelo Rei e pelos seus comissionados políticos, muitos deles bispos.

Eles, então, começaram seu envolvimento com a política, na expectativa que isso pudesse criar um ambiente favorável à implementação de uma reforma mais profunda na igreja inglesa. Em pouco tempo já eram maioria no parlamento. Vale salientar que antes da revolução Puritana (1642) o parlamento não era um órgão permanente da política inglesa, mas apenas um órgão de aconselhamento do então Rei, que era absolutista, Carlos I.

O historiador Marxista, Christophe Hill chega a comentar sobre "membros puritanos no parlamento" (HILL, 2001, p.24). Ele ainda confirma que os presbiterianos, puritanos, "eram maioria na Câmara dos comuns (HILL, 2001, p.92).

Depois de dissolver o parlamento e convocá-lo várias vezes, finalmente o parlamento, que contava com um número cada vez maior de puritanos, resolveu agir contra o despotismo do Rei Carlos I, dando início à guerra civil, que ficou conhecida como "Revolução Puritana", liderada por Oliver Crowel, contra os apoiadores do Rei, os anglicanos e católicos. O Rei, então, foi preso e decapitado.

Esse acontecimento, a Revolução Puritana, marcou o fim dos governos

absolutistas e é considerado o marco zero da democracia moderna ou representativa.

Sobre essa revolução Bobbio comenta o seguinte:

Naquele cadinho de ideias, naquele pulular de seitas religiosas e de movimentos políticos que foi o movimento puritano, abriram caminho todas as ideias de liberdade pessoal, de religião, de opinião e de imprensa destinadas a se tornarem o patrimônio duradouro do pensamento liberal. Em seu êxito sangrento se havia afirmado a superioridade do parlamento sobre o rei [...], terminaria por impor o Estado representativo como forma ideal de constituição, cuja eficácia ainda subsiste (BOBBIO, 2007, p.50).

Sartori confirmando a importância dos puritanos na construção da nova democracia, da democracia representativa, afirma:

A gênese ideal de nossas democracias [...] ganhou corpo com o surgir da Reforma, após o século XVII [...]. E não nego que a experiência das seitas Puritanas marque um degrau importante nessa direção (SARTORI, 1965, p.280).

Por fim, suportando o que temos defendido, Hill menciona a importância da revolução puritana (1642-1649) para o estabelecimento de um governo representativo, característica principal da democracia moderna.

Apenas na Inglaterra ocorreu uma ruptura decisiva no século XVII. As decisões tomadas durante esse século garantiram [...] que ela fosse governada por uma assembleia representativa. Em relação ao século XVII as décadas decisivas são as de 1640 a 1660 (HILL, 2001, p.14).

Vale ressaltar, também, que Hill chama a atenção para o pioneirismo do que aconteceu na Inglaterra do século XVII. A expressão "apenas na Inglaterra" denota um ponto de inflexão. Isto é, antes da revolução puritana, nem um fato histórico foi registrado no sentido de provocar uma ruptura com a ordem estabelecida capaz de ter dado origem a uma nova forma de homens governarem outros homens.

## Considerações finais

Durante o período da grande revolução ou guerra civil inglesa ou ainda como é mais conhecida Revolução Puritana, o parlamento convocou a Assembleia de Westminster (1643-1649), uma espécie de comitê de assessoramento do parlamento, em assuntos religiosos.

Hill, afirma que durante essa Assembleia, que era constituída dos melhores teólogos da época, sendo a maioria composta de puritanos, eles:

Redigirem o embrião de uma Constituição da Igreja anglicana para os três reinos da Grã-Bretanha. Seus membros acabaram elaborando uma confissão de fé; o grande e o pequeno Catecismo, uma forma de Governo e a Direção para a Veneração pública (HILL, 2001, p.71).

Portanto, pelo menos durante esse período, os puritanos conseguiram aproximar a igreja da Inglaterra aos ideais da reforma e, sobretudo, mudaram seu regime de governo eclesiástico, passando de episcopal para presbiterial ou representativo. Na verdade, podemos lembrar: essa era a intenção inicial. Apenas isso. Mas, como demonstramos, acabaram por inaugurar uma novíssima forma de governo secular.

Em última análise, os puritanos copiaram o regime de governo eclesiástico, comum entre as igrejas reformadas - o regime presbiterial ou representativo, que consiste basicamente numa eleição em que os membros da igreja elegem seus representantes para governá-la por meio de um mandato pré-definido, e o implantaram na esfera secular.

Desde então, a democracia representativa tem sido utilizada por todos os países que abominam o despotismo e enaltecem as liberdades individuais, religiosa e de imprensa.

Além disso, ainda continua a ser utilizada, originalmente, como uma forma de governo eclesiástico, como ocorre nas igrejas Presbiterianas no Brasil e no mundo, por exemplo.

### Referências bibliográficas

BEEKE, Joel. Puritanos: toda a vida para a glória de Deus. Trad. Samuel Fernandes do Nascimento Júnior. Franca: Defesa do Evangelho, 2021, 176p.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. 100p. ISBN 8511140662

HILL, Christopher. O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 279p. ISBN 8585095970

LLOYD-JONES, Martyn. Puritanos: suas origens e seus sucessores. São Paulo: Ed.PES: 2016, 432p

RYKEN. Leland. Santos no mundo: os puritanos como realmente eram. São José dos Campos: Editora Fiel. 2013, 377p

SARTORI, Giovanni. Teoria democrática. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, [1965]. 496 p. (Biblioteca fundo universal de cultura. Estante de política).

## 107. O FUTURO DO CRISTIANISMO: SECULARIZAÇÃO, ÉTICA E POLÍTICA

*THE FUTURE OF CHRISTIANITY: SECULARIZATION, ETHICS AND POLITICS*

*Felipe de Queiroz Souto*<sup>1</sup>

*Rondinele Felipe*<sup>2</sup>

GT 11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

Objetiva-se nesta comunicação apresentar a ideia de Gianni Vattimo acerca do cristianismo como princípio da secularização no Ocidente. Isso se justifica na medida em que o filósofo pensa a mensagem judaico-cristã como aquela que provoca na história uma dissolução dos valores supremos. Tal efeito pode ser lido de maneira teológica desde Filipenses 2,6, onde se lê a encarnação de Jesus como esvaziamento de sua divindade, ação que proporciona a entrada definitiva de Deus na história humana. Vattimo considera esse acontecimento como uma secularização da história da salvação e dá ao conceito moderno uma profundidade maior em seus desdobramentos que não se resumem na separação entre o religioso e o secular, mas é resultado do cristianismo no Ocidente. Vattimo desenvolve esta tese desde Karl Löwith, mas muito de suas elocubrações se devem a autores como Heidegger, Nietzsche, Bonhöffer, Cox, Girard e tantos outros. Neste texto apreciaremos a influência da teoria da violência de Girard na tese vattimiana acerca da *kénosis*, para avançarmos à interconexão entre cristianismo, secularização e modernidade e, enfim, lançarmos a questão de qual o futuro do cristianismo na pós-modernidade. A nossa hipótese é de que o futuro do cristianismo está no seu desenvolvimento ético e político, sendo o último já apontado por Vattimo em algumas obras nas quais ele aponta uma possível união entre o cristianismo e o comunismo, de tal modo que propõe o Papa Francisco como um líder revolucionário pós-moderno. Como referencial teórico principal adotamos a obra *Depois da Cristandade* (2004) de Vattimo que será lida junto a outros textos do autor por meio de uma metodologia hermenêutica diante das fontes.

Palavras-chave: Cristianismo. *Kénosis*. Secularização. *Caritas*. Política.

### **Abstract**

The objective of this communication is to present Gianni Vattimo's idea about Christianity as the principle of secularization in the West. This is justified insofar as the philosopher thinks of the Judeo-Christian message as one that provokes in history the dissolution of supreme values. This effect can be read theologically from Philippians 2:6, where we read Jesus' incarnation as the emptying of his divinity, an action that provides God's definitive entry into human history. Vattimo considers this

---

<sup>1</sup> UFJF. Doutorando em Ciência da Religião. Bolsista da CAPES. felipeqsouto@gmail.com

<sup>2</sup> UFJF. Doutorando em Ciência da Religião. rondinelefelipe17@gmail.com

event as a secularization of salvation history and gives the modern concept a greater depth in its unfoldings that do not boil down to the separation between the religious and the secular, but is a result of Christianity in the West. Vattimo develops this thesis since Karl Löwith, but much of his thoughts are due to authors such as Heidegger, Nietzsche, Bonhöffer, Cox, Girard, and many others. In this text we will appreciate the influence of Girard's theory of violence in the Vattimo's thesis about kenosis, in order to advance to the interconnection between Christianity, secularization and modernity and, finally, to pose the question of what is the future of Christianity in post-modernity. Our hypothesis is that the future of Christianity lies in its ethical and political development, the latter being already pointed out by Vattimo in some works in which he points out a possible union between Christianity and communism, in such a way that he proposes Pope Francis as a post-modern revolutionary leader. As a main theoretical reference, we adopted the work *After Christianity* by Vattimo, which will be read together with other texts through a hermeneutic methodology.  
Keywords: Christianity. Kenosis. Secularization. Caritas. Politics.

## **Introdução**

Como podemos pensar o futuro do cristianismo para além da cristandade? Para pensarmos a questão nos utilizamos da obra de Gianni Vattimo para propormos o caminho de enfraquecimento teleológico presente no pensamento do autor que nos leva a destituição do cristianismo de toda institucionalidade, dogmatismo e violência. Como ponto de partida temos a herança de Girard na obra de Vattimo que o leva a ler o cristianismo fora da lógica vitimaria, o que resulta numa dissolução do sagrado e dos princípios de violência, num segundo momento vamos apresentar a junção entre cristianismo, secularização e modernidade que o filósofo propõe nos seus textos e, enfim, trataremos de abordar a dimensão ética e política presente na mensagem judaico-cristã explorada por Vattimo, algumas das ideias apresentadas na última parte estão postas a título de hipótese.

## **A herança de Girard: entre a *kénosis* e a violência**

Como o filósofo italiano Gianni Vattimo entende o cristianismo? Partindo dessa questão é que se insere o conceito de *Kénosis*. Do grego, o termo é utilizado para referir-se ao esvaziamento de algo e na teologia paulina (de Filipenses 2,6) ele configura a encarnação de Cristo como esvaziamento de sua condição divina. Vattimo lê a *kénosis* como conteúdo que provoca no cristianismo uma teleologia do



esvaziamento/enfraquecimento. O que deve provocar na história do cristianismo a interpretação de um Deus cada vez menos dogmático, impositivo, metafísico e, sobretudo, violento. Inspirando-se em seu antigo professor, Karl Löwith, e apoiando-se em René Girard, Vattimo busca pensar o princípio kenótico do cristianismo enquanto princípio secularizador do mesmo. Para tanto, ele recorre à noção de dissolução da violência do sagrado natural a partir das teorias de René Girard. É precisamente da violência, em muitos sentidos, que Vattimo faz sua crítica mais incisiva ao cristianismo tradicional e histórico. Vattimo se esforça no sentido de demonstrar a *kénosis* como elemento redutor de violência no cristianismo, em *Depois da Cristandade* (2004), ele ressalta que o sacrifício de Jesus não deve ser inspirado na lógica vitimária. Para se pensar a *kénosis* enquanto encarnação e negação das divindades violentas, Vattimo fala do sacrifício de Cristo como entrega amorosa, despreendida de violência, pautada sobre a égide da *caritas*.

A intenção que se propõe do pensamento de Vattimo é relativa à encarnação de Jesus como modo mais próprio do cristianismo e não em seus aspectos doutrinários da herança católica. Trata-se, porém, de considerar o cristianismo em termos de enfraquecimento, o que, para Vattimo, pressupõe repensá-lo em sua mais cabível aplicação, ou seja, de enfraquecimento de tudo que representa imposição e violência. Em tom pessoal, ele descreve: "quero interpretar a palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conformes ao mandamento supremo da caridade." (VATTIMO, 1998, p. 73). Nesses termos, o enfraquecimento do ser tem as mesmas características das dissoluções do sagrado e da violência presentes em Girard.

Para Vattimo, quando Deus desce, humanizando-se/esvaziando-se, torna-se possível pensar o ser na sua tendência ao enfraquecimento. Segundo o que aqui se diz, na construção cristã, Jesus não encarna para se assumir como vítima da violência do Pai, mas se enfraquece, ao humanizar-se. Enfim, o sentido de *kénosis* se dá na história e modifica o ser na dinâmica do seu tempo. A ideia de encarnação é determinante para entender que o conteúdo dessas noções refletidas por Vattimo inspira-se em Jesus quando este participa da história do homem. Poderíamos dizer, de acordo com Vattimo, "que a revelação da conexão entre o sagrado e a violência acontece não só por meio da, mas junto com a encarnação de Cristo, a *kénosis*"

(ANTONELLO, 2010, p. 92)<sup>3</sup>. O esclarecimento dessas ideias mostra como Vattimo apropria-se da noção girardiana no que se refere à diminuição da violência, e como ela se desenvolve no cristianismo. Sendo assim, a noção de cristianismo em Vattimo, em certa medida, reflete uma compreensão ligada à dissolução do sagrado natural compreendido na *kénosis* de Deus (VATTIMO, 1998). É Deus mesmo quem participa da história humana, da realidade concreta e contingente do ser, na medida em que o ser humano supera um tipo de sociedade ligada ao sagrado violento, dos sacrifícios de bodes expiatórios. No cristianismo, Jesus é o Deus que rompe com as intermediações sacrificiais. Ele é tido como a revelação de Deus, ou melhor, a reconciliação que pretende desfazer a violência sacrificial ao falar de perdão e renúncia.

O pensamento enfraquecido de Vattimo se estrutura na eventualidade, na fragilidade do ser que se completa com a *kénosis* e não nos mesmos moldes da lógica da violência vitimária. Como já sabemos, o curioso nesse caso é que Vattimo interpreta a noção de *kénosis* extraíndo-a, em grande medida, das ideias de Girard. Contudo, ele não vai até as últimas consequências. A rigor, Girard não se convence totalmente de que a dissolução do sagrado possa ser um evento transformador do ponto de vista da amorosidade humana. Em *Rematar Clausewitz* (2011), Girard comenta que quando o cristianismo desmistificou o sagrado o homem não se mostrou preparado para assumir tal portento. Dizendo de outra maneira, são os textos apocalípticos que revelam os mecanismos da violência humana que, paradoxalmente, pode ser destruidora, podendo aniquilar a continuidade de nossa espécie (GIRARD, 2011). No entanto, é bom lembrar que Vattimo enfatiza mais o lado enfraquecido do cristianismo que não admite essa violência. Ele não parece estar preocupado com uma leitura antropológica que vê o homem nesse destino paradoxal. Vattimo aceita as premissas de Girard, na medida em que o Cristianismo revela e denuncia a violência das religiões primevas. Poder-se-á, nesse momento, apontar a reflexão mais intensa que liga o pensamento de Vattimo ao de Girard, de ser o cristianismo revelador do mecanismo vitimário e violento; conseqüentemente um terreno fértil para o florescimento da secularização.

---

<sup>3</sup> Citação retirada do diálogo entre Vattimo e Girard presente no livro *Cristianismo e Relativismo. Verdade ou fé frágil?* (2010) organizado por Pierpaolo Antonello.

## **Cristianismo, secularização ou modernidade?**

O conceito de *kénosis* em Vattimo faz parte de sua tese acerca da secularização que possui dois eixos: o teológico e o político-cultural (VATTIMO, 2004). Estamos desenvolvendo aqui muito mais o primeiro eixo tentando observar a constituição da secularização como a outra face do cristianismo. Entender o sentido de secularização proposto por Vattimo supõe pensar não em abandono da perspectiva cristã, mas em seu aprofundamento. Essa desmistificação e dissolução do sagrado, em vez de romper totalmente com a religião, apenas aponta o processo de continuidade entre a tradição cristã e a civilização ocidental. Essa época do ser não representa uma fratura em relação à tradição religiosa ocidental, mas ela somente pode ser entendida em sua amplitude caso se reconheça sua dependência em relação ao cristianismo. Para demonstrar a relação entre *kénosis* e secularização, Vattimo se utiliza de duas fontes já citadas: a paulina e a girardiana. Esse parentesco entre *kénosis* e secularização permite ao filósofo interpretar a noção de secularização que, no sentido positivo do termo, atua como vocação para o enfraquecimento do ser e a efetiva realização da mensagem cristã, indicando a *kénosis* de Deus como um quadro de referências a partir de onde se desenrola a história do ser. Num sentido mais abrangente, acompanha a dissolução de todos os traços rígidos e fortes e a dissolução do sagrado natural. A secularização, nesses termos, é uma transcrição da mensagem bíblica, uma continuidade dessacralizada do cristianismo e “talvez também neste sentido seja preciso reconhecer que a secularização é a verdade do cristianismo: a mensagem de Cristo não ecoa no vazio, mas propõe uma tarefa em relação à situação em que nos encontramos” (VATTIMO, 1998, p. 78).

No limite, o sentido no qual Vattimo emprega o conceito de secularização pode ser traduzido conforme o mandamento da caridade. Conceito que ele compreende ser o único apelo prático presente na Bíblia e isento de toda determinação metafísica (VATTIMO, 2016). O sentido de caridade empregado aqui aponta para o destino do cristianismo enquanto secularizado. Para se desfazer das forças e da violência na história do pensamento humano, deve-se pensar o destino do cristianismo à luz desse conteúdo evangélico da caridade. Se com a ideia de secularização entende-se

a dissolução do sagrado, de maneira alguma isso significa abandono, mas sua íntima vocação como consequência do cristianismo, no qual Deus se enfraquece, e com ele os elementos do sagrado se secularizam. A rigor, o que estamos defendendo é que o evento Cristo se torna a chave hermenêutica para a apreensão do processo de secularização do Ocidente e da tomada de consciência de que tal acontecimento não é contrário à mensagem evangélica. Como aponta o filósofo: “a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico” (VATTIMO, 2004, p. 86).

Disso temos que cristianismo, modernidade e secularização são a mesma coisa. Não se pode pensar o processo de secularização desconectado da própria cultura que o gerou: a cultura cristã ocidental. Portanto, essa noção considera o processo cultural e dinâmico do ser de acordo com a ideia de circularidade hermenêutica. Não obstante, é importante lembrar, como destaca Pieper, que “a interpretação de Vattimo da modernidade não nega sua singularidade. Sem dúvida, a modernidade e a secularização promovem a autonomia do ser humano em relação à religião” (PIEPER, 2007, 188). Ao menos, envolvem certa relativização do poder institucional sobre o sujeito religioso. Há de se reconhecer a peculiaridade da modernidade em relação à religião no sentido da autonomia, dos avanços do progresso e das ciências. O que não se pode negar é a dependência da modernidade em relação à religião, uma vez que modernidade, secularização e cristianismo pertencem ao mesmo processo histórico e cultural.

### **Secularização, ética e política**

É evidente que o eixo teológico da tese de Vattimo acerca da secularização é profundamente carregado pelo eixo político-cultural que pode ser compreendido como a tradicional compreensão de secularização enquanto afastamento do religioso da esfera pública. Também já está claro que esse afastamento não é uma separação completa e é aqui que a tese de Vattimo ganha sentidos práticos. Por exemplo, a atuação da Igreja Católica com o papado de João Paulo II frente ao domínio comunista no Leste Europeu provocou uma “redescoberta do Ocidente” que teve no cristianismo uma função unificadora, de modo que, a unidade da Europa é o

cristianismo (VATTIMO, 2004). Se por um lado o eixo teológico da tese leva o cristianismo à dissolução completa dos seus valores e à redução da imposição violenta da verdade dogmática, por outro o eixo político-cultural evidencia os efeitos históricos de uma união indissolúvel. E é a partir daqui que se provoca pensar o futuro do cristianismo para dentro da proposta vattimiana, a fim de que os efeitos teológicos do cristianismo sejam denotativos de uma historiografia enfraquecida sem princípios unitários. Desde a *kénosis* é preciso repensar o cristianismo eticamente e, por meio desta, provocar uma virada no eixo político-cultural. É preciso que a mensagem judaico-cristã se ponha à frente da cristandade e Vattimo nos ajuda a reflexionarmos sobre isso relendo o conceito de *cáritas*. O princípio da caridade é não violento, como limite hermenêutico ele provoca respeito acima da verdade dogmática e permite o consenso por meio do diálogo. Para Vattimo, a *cáritas* é detentora de um niilismo que não prevê valores supremos, é aquela que pode ser o fundamento de uma outra ética que nasce com o cristianismo por meio do efeito kenótico da história do Ocidente. A ética presente no cristianismo enfraquecido é a ética da interpretação que prevê contingência nas épocas da história do ser e, portanto, não é universalmente validada por um sujeito abstrato e assim se reconhece.

De uma ética da interpretação, levantamos a título de hipótese de que também pode-se considerar que ela é resultado do cristianismo, o qual se realizará finalmente numa política da interpretação ou, como diz Vattimo e Zabala (2011), num *comunismo hermenêutico*. Até onde vai a secularização do cristianismo no Ocidente? Há um limite para o desenvolvimento kenótico da mensagem judaico-cristã? Se ela é princípio da história do Ocidente e também seu ocaso, quais outros elementos podem ser consumados nela? Não tentaremos responder aqui essas questões que se abrem pela filosofia de Vattimo, mas trazemos a hipótese de que a política está condicionada aos efeitos dessa mensagem, ao passo de essa mensagem dar sustento para um cristianismo político. Seria esse o futuro da religião cristã? Seria nesse sentido que Vattimo propõe um cato-comunismo no qual é o Papa Francisco o revolucionário comunista do século XXI?

## Conclusão

Por fim, com mais questões que respostas, entendemos que o pensamento de Vattimo é essencialmente político e sua hermenêutica provoca uma emancipação e isso só é possível pela herança cristã que ele percebe e desenvolve na sua filosofia. Uma hermenêutica cristã que nos emancipa da violência do sagrado primitivo, das estruturas dogmáticas da cristandade e dos feitos de objetividade técnica. Uma hermenêutica que é essencialmente ética porque é essencialmente cristã e leva o princípio da caridade à radicalidade. Assim, uma hermenêutica que resolve seus efeitos na política e propõe novos horizontes possíveis num outro mundo possível. O futuro do cristianismo é construir uma realidade de emancipação.

## Referências

ANTONELLO, Pierpaolo (Org.); VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e Relativismo. Verdade ou fé frágil?* Aparecida/SP: Santuário, 2010.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: ÉRealizações, 2011.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião*. 2007. 267f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. In.: ZABALA, Santiago (Org.) *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

## 108. A DEMOCRACIA BRASILEIRA NA MIRA DO CONSERVADORISMO POLÍTICO-RELIGIOSO DA EXTREMA DIREITA: IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

*BRAZILIAN DEMOCRACY IN THE SIGHT OF POLITICAL-RELIGIOUS  
CONSERVATIVEISM OF THE FAR RIGHT: IMPLICATIONS FOR EDUCATION*

*Flavio Cavalcante Veiga<sup>1</sup>*

*Fábio Henrique Sales de Lima Lau<sup>2</sup>*

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

Este trabalho propõe-se a refletir sobre a configuração das relações entre política e religião na sociedade brasileira e suas implicações para a educação. À luz da história, o Brasil tem uma tradição fortemente autoritária, como afirma Schwarcz (2019), a historiadora destaca que a formação da sociedade brasileira se deu sob o julgo de um projeto capital, com a escravização dos africanos, sob as bênçãos da igreja católica, em que, ainda hoje, predomina o mandonismo dos senhores, os valores patriarcais, o conservadorismo religioso, a misoginia e vários tipos de violência, como o feminicídio, homofobia, o racismo estrutural, a desigualdade social e o latifúndio, questões tão emblemáticas na atualidade. Nesse sentido busca-se compreender a chegada da extrema direita ao poder, no Brasil, na figura de Jair Bolsonaro, que logrou êxito nas eleições de 2018, utilizando-se da religião, sobretudo da moral judaico-cristã como agenda política, dos discursos populistas explorando os costumes, de um patriotismo militarista no seio da sociedade, da desqualificação da pluralidade de pensamento intelectual e científico, constituindo assim uma densa agenda ultraconservadora na política e ultraliberal na economia, fragilizando as políticas públicas, a exemplo do comprometimento do financiamento da educação pública. De modo particular, busca-se compreender os desdobramentos dessa agenda ultraconservadora no contexto pedagógico e da autonomia das instituições de ensino. Este texto compreende uma pesquisa bibliográfica apoiada nos seguintes autores: Castels (2018), Lacerda (2019), Py (2020), Safatle (2021), Freire (1996), Saviani (2005), Frigotto (2017), Duarte (2018). Entre as fontes documentais, coletamos informações nos sites oficiais de instituições governamentais, científicas, partidos políticos e reportagens de veículos da imprensa nacional.

Palavras-chave: Democracia. Política e Religião. Conservadorismo. Educação e Cidadania.

---

<sup>1</sup> UNICAP. Doutorando em Ciências da Religião. flavioc.veiga@hotmail.com

<sup>2</sup> UNICAP. Doutorando em Ciências da Religião. salleslau@yahoo.com.br

### **Abstract**

This work proposes to reflect on the configuration of the relations between politics and religion in Brazilian society and its implications for education. In light of history, Brazil has a strong authoritarian tradition, as Schwarcz (2019) states, the historian highlights that the formation of Brazilian society took place under the judgment of a capital project, with the enslavement of Africans, under the blessings of the church Catholic, in which, even today, the bossiness of the lords, patriarchal values, religious conservatism, misogyny and various types of violence such as femicide, homophobia, structural racism, social inequality and large estates, such emblematic issues prevail, nowadays. In this sense, we seek to understand the arrival of the extreme right to power, in Brazil, in the figure of Jair Bolsonaro, who was successful in the 2018 elections, using religion, especially the Judeo-Christian morals as a political agenda, of populist discourses. exploring the customs of a militaristic patriotism within society, the disqualification of the plurality of intellectual and scientific thought, thus constituting a dense ultra-conservative agenda in politics and ultra-liberal in the economy, weakening public policies, such as the commitment to funding public education. In particular, it seeks to understand the consequences of this ultra-conservative agenda in the pedagogical context and the autonomy of educational institutions. This text comprises a bibliographical research supported by the following authors: Castels (2018), Lacerda (2019), Py (2020), Safatle (2021), Freire (1996), Saviani (2005), Frigotto (2017), Duarte (2018) . Among the documentary sources, we collected information on the official websites of government institutions, scientific, political parties and reports from national press vehicles.

Keywords: Democracy. Politics and Religion. Conservatism. Education and Citizenship.

### **Introdução**

O presente texto problematiza a atual configuração das relações entre política e religião na sociedade brasileira, particularmente com a chegada da extrema direita ao poder no Brasil nas eleições de 2018, utilizando-se de uma forte pauta religiosa e da moral judaico-cristã como agenda política, dos discursos populistas explorando um nacionalismo patriótico, o militarismo no espaço público da sociedade, a desqualificação da ciência e da pluralidade de pensamento.

De modo particular, busca-se compreender a repercussão dessa agenda ultraconservadora no contexto pedagógico e na autonomia da Escola, que tem como missão constitucional uma formação crítico-cidadã, desafios que se intensificam perante os cenários de vozes do fundamentalismo, do autoritarismo, do negacionismo e do obscurantismo.

A educação é um campo em disputa por excelência, no Brasil atual esses



embates têm se intensificado com os conservadores que constantemente tem buscado desqualificar os fundamentos científicos, pedagógicos e plurais da escola, que após uma caminhada histórica de lutas simbolizadas na LDB de 1996 e normativos posteriores. Percebe-se que esses conservadores buscam na moral judaico-cristã elementos para suas ações, como o movimento 'Escola sem partido' ameaçando a liberdade de cátedra dos educadores. Além disso, promovendo diversos ataques às instituições públicas sejam de educação, saúde, cultura, comprometendo as condições basilares do próprio Estado democrático de direito.

## **Discussão**

A configuração atual do Estado brasileiro, nos consensos e dissensos de uma República nem tanto republicana, assenta-se em suas raízes históricas e que se reflete na atualidade de um Brasil autoritário, que se utiliza da religião no espaço público como projeto de poder, uma sociedade com profunda desigualdade social, com altos índices de violência, atingindo sobretudo os segmentos da população que são menos favorecidos.

O projeto da sociedade de economia liberal vende ilusões. Em tese, todos que trabalharem e produzirem podem galgar melhores condições ou ascender na vida. Contudo, no jogo do capitalismo o que predomina é a acumulação de riquezas, o lucro das grandes corporações e do mercado financeiro. É, portanto, no mundo de múltiplas crises, com a exploração predatória dos recursos naturais, desequilíbrios climáticos, crises econômicas, de aumento da pobreza e da miséria em escala global, conflitos étnicos e religiosos, que reside o desafio do sonho ou, ainda, do pesadelo liberal.

Sopram ventos malignos no planeta azul. Nossas vidas titubeiam no turbilhão de múltiplas crises. [...]Existe, porém, uma crise ainda mais profunda, que tem consequências devastadoras sobre a (in)capacidade de lidar com as múltiplas crises que envenenam nossas vidas: a ruptura da relação entre governantes e governados. A desconfiança nas instituições, em quase todo o mundo, deslegitima a representação política e, portanto, nos deixa órfãos de um abrigo que nos proteja em nome do interesse comum. Não é uma questão de opções políticas, de direita ou esquerda. A ruptura é mais profunda, tanto em nível emocional quanto cognitivo (CASTELLS, 2018, p. 5).

Nesse sentido, a configuração da democracia brasileira sofre forte impacto com a chegada de Jair Bolsonaro ao poder, cujo projeto tem uma forte retórica e gestos que reivindicam as glórias da ditadura militar, uma política de armamento da população, o ataque aos demais poderes constituídos como o legislativo e o judiciário, a disseminação de informações falsas que distorcem a realidade e que dividem a sociedade na promoção de um ambiente autoritário.

Observa-se a diminuição das políticas afirmativas para as populações negras e quilombolas, o enfraquecimento na defesa dos territórios e da assistência social aos povos indígenas, a promoção de uma agenda moral religiosa, dos costumes e das tradições, com isso o desprezo às minorias, maiorias invisibilizadas, e acenos ultraconservadores enquadrando a sociedade numa perspectiva militarista, conservadora e religiosa.

A nova direita é aquela em torno da família tradicional, do anticomunismo e do militarismo; e de valores de mercado, nesse aspecto com várias nuances [...] no novo conservadorismo brasileiro, uma atuação da direita cristã baseada na ideia de que a família – e não o Estado – é a resposta para toda ordem de disfunções sociais. Outro diferencial é uma dinâmica específica de reação. Quando os movimentos feministas e LGBT ganharam espaço na sociedade e chegaram a ter algumas demandas institucionalizadas, a reação a essas pautas, justificada na defesa da família tradicional, passaria a ser o eixo dessa ação política cada vez mais radicalizada. Isso nos Estados Unidos há quarenta anos e contemporaneamente no Brasil (LACERDA, 2019, p. 17-18).

O projeto conservador e ultraliberal de Bolsonaro contou com amplo apoio de políticos, empresários, líderes religiosos católicos, evangélicos pentecostais, neopentecostais, do protestantismo histórico, entre outros que alardearam para população brasileira um discurso populista em nome de Deus, da família tradicional, de uma verdadeira cruzada contra os males da nação, a missão sagrada e nobre daquele que se sacrifica para salvar a pátria.

É nessa guerra pelo Deus cristão que Bolsonaro alimenta a base do governo autoritário ao reforçar sua gestão do ideário maniqueísta. Ao se assumir como presidente dos cristãos, simplifica os conflitos políticos, que passam a se dar em embates entre bem versus mal. Neste arranjo, a guerra dos Deuses se traveste na luta entre aqueles que

representam o mal, em uma alegoria caricatural dos “comunistas” ou dos “petistas”, e entre aqueles também alegoricamente expressos como cidadãos de bem (PY, 2020, p. 25).

O Governo Bolsonaro repercute com vigor as estratégias neoliberais de responsabilizar o indivíduo pelo seu sucesso ou insucesso. Essa narrativa de menos Estado e de aumento das responsabilidades dos indivíduos encontra eco nos púlpitos dos líderes religiosos, a exemplo da teologia da prosperidade, com pastores, padres católicos e leigos que propagam o sacrifício individual perante a nação. Dessa forma, compreende-se

[...] o neoliberalismo não apenas como uma teoria sobre o funcionamento da economia, [...] mas também uma estratégia específica de intervenção com relação ao estatuto social do sofrimento. Essa forma de vida articula moral e psicologia, economia e direito, política e educação, religião e teologia política, propondo um tipo de individualização baseado no modelo da empresa. Uma vida que deve ser apreendida, dirigida e avaliada como se o faz com uma empresa (SAFATLE, 2021, p. 7). Edição do Kindle.

No contexto da Pandemia da COVID 19, o governo Bolsonaro aprofundou a crise econômica no Brasil, utilizando estratégias negacionistas, agravando a crise social e levando ao sacrifício a vida de mais de 600 mil brasileiros e brasileiras. Na educação, os profissionais tiveram o desafio de atender milhões de estudantes com a modalidade do ensino remoto, que demanda as TIC's, recursos de alto custo que nem todos os atores envolvidos possuem e/ou dominam. Com o agravante de que os estudantes e suas famílias, sequer, têm garantida a sua segurança alimentar.

A educação é um direito essencial para a condição humana, por isso mesmo está definida na Constituição Federal de 1988, no artigo 205, preconiza o “pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”. Ela representa uma necessidade básica na vida do sujeito, com vistas à sua autonomia, para que ele seja capaz de realizar uma leitura crítica do mundo à sua volta.

Em oposição a essa perspectiva, deparamo-nos com um problema: as atuais definições das políticas públicas implementadas no Brasil pelo governo de

Bolsonaro, que trata a educação como mercadoria e fonte de desperdício de recursos, conforme o delinea o projeto neoliberal e ultraconservador.

Iniciativas como o Projeto de Lei 867/2015<sup>3</sup>, que propõe a criação do Programa Escola sem Partido, com o argumento de uma neutralidade ideológica política, visa coibir a pluralidade do pensamento, concepções filosóficas, democráticas e científicas dos docentes sobre fatos históricos e políticos do presente e do passado, mantendo o indivíduo como mero reprodutor.

Frigotto (2015, p. 31) destaca que, “a função docente no ato de ensinar tem implícito o ato de educar”. É o ato de educar, como mediação complexa da formação humana, que é alvo do conservadorismo das elites econômicas, de grupos políticos, líderes religiosos. O Escola sem partido, trata-se de um projeto político dos conservadores, que através dos costumes atende aos ideais da agenda neoliberal.

Como mais uma das ações do governo para a implementação do projeto neoliberal e ultraconservador foi a criação do Programa Nacional das Escolas Cívico-Militares<sup>4</sup> (PCIM), com a parceria dos Ministérios da Educação e da Defesa, colocam-se na gestão administrativa e educacional da escola os militares (das Forças Armadas ou das forças estaduais – polícia militar ou bombeiros), priorizando o modelo militar, pautado na disciplina e na força, como modelo de excelência de educação pública.

Assim, os reais problemas da educação são deixados de lado, como a falta de estrutura de escolas, institutos e universidades; a superlotação das salas de aulas; os baixos salários dos profissionais da educação; o número de analfabetos; o número de vagas nos sistemas públicos de ensino que não atendem à demanda populacional tão carente e tão desassistida de políticas públicas.

Após a passagem de três ministros<sup>5</sup> notadamente conservadores (Ricardo

---

<sup>3</sup> De autoria do Deputado Federal Izalci do PSDB-DF, “Esta proposição se espelha em anteprojeto de lei elaborado pelo movimento Escola sem Partido ([www.escolasempartido.org](http://www.escolasempartido.org)) – “uma iniciativa conjunta de estudantes e pais preocupados com o grau de contaminação político-ideológica das escolas brasileiras, em todos os níveis: do ensino básico ao superior”. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1050668>. Acesso em: 18/08/2021.

<sup>4</sup> Criado pelo Decreto 10.004, de 05 de setembro de 2019. Disponível em: <http://escolacivicomilitar.mec.gov.br/>. Acesso em: 18/08/2021.

<sup>5</sup> Para maiores informações indicamos a leitura da matéria: “entendam quem foram os ministros da educação do governo Bolsonaro”. Disponível em: <https://falauniversidades.com.br/entenda-quem-foram-os-ministros-da-educacao-do-governo-bolsonaro/>. Acesso em: 18/08/2021.

Vélez Rodrigues, Abraham Weintraub e Carlos Decotelli), com posturas autoritárias, no Ministério da Educação, Milton Ribeiro, o quarto titular da pasta do governo de Bolsonaro, é pastor presbiteriano, teólogo, advogado e professor universitário. Desde julho de 2020, quando assumiu, sua gestão tem sido marcada por declarações conservadoras e religiosas. Ao participar de um culto na Igreja Presbiteriana Jardim de Oração, de Santos-SP, onde ele é pastor, no domingo (24/01/2021), conforme notícia veiculada pelo site Correio Brasiliense<sup>6</sup>, ele afirmou que:

seu papel na pasta do governo federal é "mais espiritual do que político". "Nós queremos tirar o Brasil de um rumo de desastre, em que valores como família, como criação de filhos, o que é certo, o que é errado, pudessem ser novamente restabelecidos. A Bíblia diz que haveria um tempo em que as pessoas iriam chamar o que é errado de certo, e o que é certo de errado". [...] Ainda no culto, o ministro afirmou que "nunca houve num governo do Brasil um grupo de ministros com três pastores". "E uma das coisas que eu tenho feito questão de dizer é que eu não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê. Eu simplesmente não me envergonho. Eu simplesmente digo a todo lugar, a toda hora, a todo tempo, e fora de tempo, que eu creio, em quem eu creio e muitas vezes nas minhas reuniões no ministério eu falo a respeito da minha fé, daquilo que eu tenho por valor, por princípio", afirmou. O ministro acredita que "foi por isso que Deus" o colocou onde está. "Quero aproveitar as oportunidades, e Deus tem me dado essa oportunidade. Tem me dado uma oportunidade de ter conversas a sós com o presidente da República, de orar por ele, de pedir a Deus direção e sabedoria. Tivemos no meio da semana uma reunião só de ministros para enfrentamento de tudo o que passamos e logo depois se reuniu um grupo de ministros para orar. Num salão em que no passado as coisas mais infames eram ditas e eram feitas", afirmou.

A fala do ministro, para além de uma fala conservadora, denota uma postura obscurantista. Dessa forma, o obscurantismo pode ser definido como um fenômeno social caracterizado pela "difusão de uma atitude de ataque ao conhecimento e à razão, de cultivo de atitudes fortemente agressivas contra tudo aquilo que possa ser considerado ameaçador para posições ideológicas conservadoras e

---

<sup>6</sup> Matéria da jornalista Sarah Teófilo, com título: Ministro diz que seu papel na educação é mais espiritual que político. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/01/4902481-ministro-diz-que-seu-papel-na-educacao-e-mais-espiritual-do-que-politico.html>

preconceituosas" (DUARTE, 2018, p. 139).

No processo de ensino e aprendizagem, "[...] o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens" (SAVIANI, 2005, p. 13). Assim, a educação proporciona o desenvolvimento crítico e cidadão.

Para Paulo Freire (1996), o objetivo da educação é a emancipação dos homens e das mulheres, com base no livre exercício da leitura de mundo, de forma que cada pessoa tenha condições concretas de construir, com liberdade de escolhas, a sua própria história. Ela ocorre em diferentes espaços da vida cotidiana em casa, na escola, na igreja, na comunidade, entre outros. Por isso a educação passou a ser atacada pelos conservadores e pela extrema direita que está no poder.

## **Conclusão**

O conservadorismo ou neoconservadorismo é a síntese da figura ilusória do Homem de Bem, religioso, patriota, armamentista, machista, representante da família tradicional, defensor da meritocracia, do empreendedorismo econômico que sacrifica e responsabiliza o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso. Esse indivíduo que acredita no "deus mercado" e na plena liberdade, na defesa da propriedade privada, da recusa dos serviços e servidores públicos, que nega as políticas públicas sociais para os segmentos marginalizados da população.

A opção do governo federal pela implementação de políticas públicas sob a égide neoliberal precariza a educação com a redução de seu orçamento e com a mercadorização do ensino, formando assim uma mão-de-obra aquém das exigências do mercado de trabalho globalizado e, conseqüentemente, perpetuando as desigualdades sociais e a manutenção do poder da elite empresarial/industrial do país, tirando do cidadão as possibilidades de acesso a uma educação de qualidade, que oportunize ao sujeito o pleno desenvolvimento de uma formação cidadã e crítica.

Para os ultraconservadores, a educação é o melhor meio de adestração política, moral e religiosa. Ações como a militarização das escolas, o *Home Schooling* e projetos como o "Escola sem Partido" são orquestrados com um objetivo bem definido, que é o de ampliar o alcance da mensagem ultraconservadora e moldar a

sociedade a esses interesses, formando gerações alienadas e subservientes ao *status quo*, comprometendo a formação dos estudantes e proibindo os educadores do livre exercício de cátedra, privilegiando a disciplina em detrimento da pedagogia.

Essas estratégias promovem o autoritarismo, tolhem o livre pensamento, os debates sobre a diversidade e a pluralidade científica, comprometendo os preceitos constitucionais e implementando o obscurantismo como estratégia de dominação e de poder, colocando em risco, inclusive, a própria democracia.

## Referências

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A Crise da Democracia Liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DUARTE, André. *A Pandemia e o Pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

DUARTE, Newton. O currículo em tempos de obscurantismo beligerante. *Revista Espaço do Currículo*, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 139-145, 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FRIGOTTO, Gaudêncio. (Org). *Escola "sem" partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017.

LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre-RS: Zouk, 2019.

PY, Fábio. *Serie Contágios Infernais: Pandemia Cristofascista*. Ebook. Editora Recriar. 2020.

SAFATLE, Vladimir.; JÚNIOR, Nelson da Silva.; DUNKER Christian. (Orgs). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.





## 109. DEMOCRACIA CRISTÃ: O CONTRIBUTO LUTERANO

### CHRISTIAN DEMOCRACY: THE LUTHERAN CONTRIBUTION

*Francisca Jaquelini de Souza Viração*<sup>1</sup>

*Davi Pereira Lago*<sup>2</sup>

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

#### **Resumo**

"Centrão" é uma expressão usada no Brasil com sinônimo de fisiologismo, infidelidade ideológica e tudo que há de mais reprovável na prática política. Em um país polarizado, também há setores da sociedade em busca de uma "terceira via", que simplesmente é nem um, nem outro. Estas características fazem que o "centro" político seja algo difícil de se definir, até mesmo com significado e origem completamente diferentes do espectro do centro político europeu, oriundo e identificado com o surgimento dos partidos democratas cristãos no pós-Segunda Guerra Mundial. E parte da fundamentação ideológica do Partido Democrata Cristão Alemão tem origem na piedade luterana de parte de seus criadores, muitos de seus líderes foram e são luteranos, como os inventores da Economia Social de Mercado, visão econômica da democracia cristã, Alfred Müller-Armack e Ludwig Erhard e a chanceler alemã Ângela Merkel. Neste sentido a presente pesquisa tem por objetivo investigar a contribuição de luteranos no processo de formação e amadurecimento da Democracia Cristã Alemã e a construção do conceito de estado de bem-estar social nos países escandinavos, que segundo Robert Nelson em *Lutheranism and the nordic spirit of social democracy: a different protestant ethic*, está mais ligado ao que chamou de "luteranismo secular" e "herança cultural luterana comum", do que dos partidos social-democratas de seus respectivos países. Em que este "luteranismo secular" contribuiu para formulação do conceito base da democracia cristã? Que é a união de liberdade e justiça social, através do vínculo da solidariedade.

Palavras-chave: Democracia Cristã. Estado de bem-estar social. Luteranismo.

#### **Abstract**

"Centrão" is an expression used in Brazil as a synonym for physiology, ideological infidelity and everything that is most reprehensible in political practice. In a polarized country, there are also sectors of society in search of a "third way", which is simply neither one nor the other. These characteristics make the political "center" difficult to define, even with a completely different meaning and origin from the spectrum of the European political center, originating and identified with the emergence of Christian

---

<sup>1</sup> Universidade Regional do Cariri. Doutora em Teologia pela EST. Jaquelini.souza@urca.br

<sup>2</sup> Mestre em Teoria do Direito pela PUC Minas. contatodavilago@gmail.com

Democratic parties in the post-World War II period. And part of the ideological foundation of the German Christian Democratic Party comes from the Lutheran piety of its creators, many of its leaders were and are Lutherans, such as the inventors of the Social Market Economy, economic vision of christian democracy, Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard and German Chancellor Angela Merkel. In this sense, this research aims to investigate the contribution of Lutherans in the process of formation and maturation of the German Christian Democracy and the construction of the concept of welfare state in Scandinavian countries, which according to Robert Nelson in *Lutheranism and the Nordic Spirit of social democracy: a different protestant ethic*, is more linked to what he called "secular Lutheranism" and "common Lutheran cultural heritage" than to the social democratic parties of their respective countries. How did this "secular Lutheranism" contribute to the formulation of the basic concept of Christian democracy? Which is the union of freedom and social justice, through the bond of solidarity.

Keywords: Christian Democracy. Welfare state. Lutheranism.

## **Introdução**

Os partidos democratas cristãs surgiram no contexto do pós-guerra na Europa. O principal objetivo era criar um caminho alternativo, política e economicamente viável tanto ao liberalismo selvagem, representado pelo capitalismo americano, quanto ao comunismo, especialmente o soviético. Surgidos no contexto da Guerra Fria, havia a necessidade de manter-se ao lado do Ocidente capitalista, e obviamente dos valores judaico-cristãos, mas compreendiam que tanto capitalismo como comunismo tinham seus malefícios sociais.

Os democratas cristãos consideraram que unir a liberdade, do capitalismo, com a justiça social do socialismo, era possível, porém somente através da solidariedade cristã. Neste sentido a postura econômica da democracia cristã é a economia social de mercado, criada por dois luteranos: Alfred Müller-Armarck e Ludwig Erhard. O partido União Democrata Cristã – CDU, alemão, é composto tanto por luteranos, quanto católicos e reformados e recebeu contribuição das três tradições, porém nosso foco é o contributo luterano.

Além disto, este trabalho procurou trazer à academia brasileira uma literatura escandinava ou sobre a social-democracia escandinava que a liga a uma herança cultural comum, como se o estado de bem-estar social estivesse mais ligado ao que Robert Nelson chamou de "luteranismo secular", do que aos partidos social-democrata de seus respectivos países.

Economistas, cientistas políticos e sociólogos, como Robert Nelson (Maryland University), Sigrun Kahl (Yale University) e Jorn Petersen (Syddansk Universitets, Dinamarca), dentre outros, vem escrevendo sobre a mesma temática, a importância do luteranismo para o desenvolvimento do estado de bem-estar social, e pretendemos trazer este debate para o Brasil.

### **O luteranismo e o estado de bem-estar social**

Petersen em *Martin Luther and the Danish Welfare State*, critica a ideia de que o estado de bem-estar seja um filho de Lutero, pois considera um tanto exagerado. Mas, diz o autor, que não há como negar que quatrocentos anos de pregações sobre o cuidado com o outro, tenham “preparado o terreno” para o desenvolvimento do estado de bem-estar social, com advento da social-democracia dinamarquesa.

This does not, however, rule out that hundreds of years of preaching works of love have been the basis for the transposition of faith-based notions into the cultural-value system. The first principle upon which the welfare state is founded is that the life of the single individual is entangled with the lives of all Other individuals. That is a basic mutual dependency. Life itself, therefore, dictates a responsibility for taking care of the other, a view governing the normative theory as well as the secularized religion. The corresponding element in Luther's teaching is the sacramental community. Partaking in the sacrament is, Luther argued, meaningless if it does not change us so that we seek community with others. Selfishness must retreat before common solutions of social problems. Self-seeking love must retreat before altruistic, un-selfish love in community with all fellow human beings. Those seeking Community with God are obliged to seek community with all others. In all his or her works the Christian has to serve and benefit others. Community means our basic dependence on others.<sup>3</sup>

O destaque que Petersen dá ao não estímulo ao amor egoísta nas pregações luteranas, como base para o desenvolvimento de um sentido de comunidade e interdependência, essenciais para o estado de bem-estar é de suma importância. Sigrun Kahl identifica no luteranismo uma diferença com o calvinismo, a não

---

<sup>3</sup> PETERSEN, 2018, p. 17.

preocupação com as bênçãos de Deus como sinais de eleição, fez com que países luteranos desenvolvessem muito cedo cuidados com assistência social. Pois na doutrina luterana, não há que se preocupar com o sustento pessoal, pois é dado por Deus, o que o cristão deve fazer é preocupar-se em como servir à comunidade.

The Reformed Protestant approach created two classes of work: work as a calling for the elected; and work as punishment and toil for the poor. Whereas Luther had said that *any* work is of equal value for God, Reformed Protestantism qualified that *only* rational work and a striving for profits was pleasing to God. Whereas in Lutheranism the state of grace was only determined by faith, in Calvinism it was predetermined and could be recognized at wealth (elected) or poverty (damned). Reformed Protestantism required profitable and rational work from the *electi* and considered work in the workhouse to be the proper punishment for the poor.<sup>4</sup>

No mesmo texto, a autora também destaca que esta diferença foi crucial para a compreensão do papel do estado quanto à assistência social. Enquanto no calvinismo o estado não deveria se envolver, pois isto era entendido como um dever da igreja. Nos países luteranos, desde a lei dos pobres de Nuremberg em 1520, o estado já era visto como plenamente capaz de fazer assistência social, pois lhe fora concedido esta prerrogativa pela própria sociedade.

Apesar da democracia cristã ter surgido em países traumatizados com o estado totalitário do nazifascismo, o sucesso do New Deal de Roosevelt, e a obra de Keynes, principalmente a *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, redefiniu o papel do estado nas sociedades com democracias liberais. Era possível um estado regulador da economia sem ser dirigista, como foi no nazismo, no fascismo e no stalinismo, este último um contemporâneo dos partidos democratas cristãos nascentes.

Esta pesquisa conclui, através da literatura consultada, que foi a postura política perante os desafios econômicos, que posicionou a democracia cristã como centro. Pois rejeitam o liberalismo econômico, que deixa as pessoas reféns aos humores do mercado, ao mesmo tempo defendem que todos devem ter direito a propriedade privada e crescer em seus negócios.

---

<sup>4</sup> KAHL, 2005, p. 110.

A diferença é que a democracia cristã, através da economia social de mercado, entende que todos dependem uns dos outros, e que o verdadeiro desenvolvimento significa o desenvolvimento da comunidade e não de uma classe sobre outra. Nem o liberalismo, nem o comunismo seriam capazes disto, pois nem um nem outro partem ideologicamente da solidariedade cristã.

Solidariedade esta, presente na essência do cristianismo, seja ele de tradição católica, ortodoxa ou protestante. Amar ao próximo é um imperativo para os cristãos, a questão é como esta crença foi expressa historicamente. No caso do luteranismo, está no catecismo menor, um documento confessional estudado por todo luterano no ensino confirmatório, princípios em que Deus promete suprir as necessidades:

Que significa o pão nosso de cada dia? Resposta: Tudo o que pertence ao sustento e às necessidades da vida como: comida, bebida, vestes, calçados, casa, lar, campos, gado, dinheiro, bens, consorte piedosa, filhos piedosos, empregados bons, superiores piedosos e fiéis, bom governo, bom tempo, paz, saúde, disciplina, honra, leais amigos, vizinhos fiéis e coisas semelhantes.<sup>5</sup>

Com o sustento garantido, a humanidade está livre para usar seu trabalho para a benção mútua uns dos outros. O luteranismo, como Peterson afirmou, levou a sociedade a desenvolver um forte senso de comunidade. Lutero acreditava que Deus criou o trabalho, numa perspectiva de relacionamento, dominar significa se relacionar. Conhecer todo o potencial da natureza para que ela se desenvolva ao máximo, não para o uso mesquinho e exploratório do lucro inescrupuloso.

Também essa pequena parte da imagem divina nós perdemos, de modo que nem sequer percebemos quão grande foi a alegria e satisfação de Adão ao contemplar as criaturas vivas. Mas hoje tudo está pervertido, até mesmo entorpecido e inteiramente morto. Quem é capaz de imaginar o que significa aquele atributo da natureza divina que confere a Adão e Eva o dom de entender toda a constituição de todos os animais, seus sentidos e todos os seus poderes? Que reino teria sido esse se eles não o soubessem?<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> LUTERO, 2016, p. 459.

<sup>6</sup> LUTERO, 2014, p. 107.

Como a sociedade não é formada só por cristãos, Lutero acreditava que Deus permitiu a criação do estado para conter o mal. "Tampouco houve organização política antes do pecado, porque não era necessária. Pois, a organização política é remédio necessário para a natureza corrompida. A paixão precisa ser reprimida pelos grilhões da lei e pelos castigos."<sup>7</sup>

Como a economia pode conter o mal? Isto significa combater a exploração, a formação de monopólios, o enriquecimento ilícito. E neste caso em particular, é bastante interessante com o ex-chanceler alemão Ludwing Erhard, um dos criadores da economia social de mercado, apresentou sobre o papel do Estado, exatamente na mesma perspectiva que Lutero, o que corrobora com a hipótese dos autores usados neste trabalho.

Nenhum grupo econômico pode, portanto, exigir *direitos especiais*. Esta afirmação, todavia, não exclui que se reconheça que a economia, considerada a partir do indivíduo, se compõe forçosamente interesses particulares. Tudo depende justamente de processar o equilíbrio destes interesses, de modo a harmonizarem-se com o bem de todos. Já anteriormente, falando a respeito deste problema, me referi ao papel de árbitro do Estado. E gostaria de empregar aqui a imagem um tanto banal dum jogo de futebol. Sou da opinião que, tal como o árbitro, também o Estado não pode nem tem de jogar. Num bom desafio de futebol há que respeitar essencialmente uma coisa: o jogo obedece a certas regras previamente estabelecidas. O que eu pretendo com uma política de economia de mercado é – para permanecer dentro do exemplo citado – a ordem dentro do jogo e a observância das regras que o comandam.<sup>8</sup>

Mas não foi apenas em Lutero, ou nas pregações de pastores luteranos ao longo de 400 anos que formaram o ambiente propício para o desenvolvimento do estado de bem-estar, meta tanto da social-democracia quanto da democracia cristã. A diferença é que a social-democracia parte ideologicamente do socialismo democrático e a democracia cristã da doutrina social da igreja, dos escritos de Lutero e de outros teólogos luteranos, no caso da CDU, principalmente: Alexander von Oettingen -*Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre*, (Estatística moral e ética

---

<sup>7</sup> LUTERO, 2014, p. 135.

<sup>8</sup> ERHARD, 1966, p. 115.

cristã), 1867; Adolf von Harnack - *Das Wesen des Christentums* (A essência do Cristianismo), 1900; Ernst Troeltsch - *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (As Doutrinas Sociais de Igrejas e Grupos Cristãos) 1921;

Estas obras enfatizavam a ação da igreja no cuidado com o próximo, mas acima de tudo, a responsabilidade individual de cada cristão consigo mesmo, com a sociedade e com sua área de trabalho, sua vocação, na crença luterana. Isto reflete um dos quatro pilares da democracia cristã, pois além da liberdade, justiça social e solidariedade, existe o princípio da subsidiariedade.

Subsidiariedade significa a autonomia do menor sobre o maior, o estado, assim como o juiz em um jogo de futebol, na comparação de Erhard, deve garantir a liberdade das pessoas e a capacidade da sociedade de resolver seus problemas. Porém, diferente de uma sociedade liberal onde o indivíduo não é estimulado a pensar no próximo, a democracia cristã, baseada no luteranismo e na doutrina social da igreja, criou um "imaginário" propício para o surgimento de indivíduos que pensem no bem comum.

Research reveals that the Nordic Model is undergirded by Lutheran norms and values (Stenius, 1997; Kildal and Kuhnle, 2005). The Protestant creed that was nationally embraced only in the Nordic region promotes strong work ethics, egalitarianism, togetherness, and civil duty. These values result in high labor force participation, but also motivate a willingness to cooperate closely at the national level, and to pay high taxes to ensure economic independence for a higher proportion of the population than what is the case in cultures with a Calvinist or Catholic heritage (Kahl, 2009).<sup>9</sup>

## Conclusão

Este é um trabalho que está em sua etapa inicial, mostra-se relevante, por trazer ao Brasil, uma discussão já bastante consolidada na Alemanha e nos países nórdicos. E, para ajudar-nos a pensar como a religião influencia na esfera pública da sociedade, não importando se no campo do imaginário ou na atuação consciente do ser religioso.

---

<sup>9</sup> LARSEN, 2021, p. 2.

## Referências

ERHARD, Ludwig. *Bem-estar para todos*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal S.A., 1966.

LARSEN, Mads. The Lutheran Imaginary That Underpins Social Democracy. *Front. Psychol.* (2021), v. 12, p. 1-9. Disponível em: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.746406/full#B61>. Acesso: 18. Out. 2021.

LUTERO, Martinho. *Textos selecionados da prelação sobre Gênesis*. In: *Obras Selecionadas*, v.12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2014.

LUTERO, Martinho. *Catecismo Menor para os pastores e pregadores indoutos*. In: *Obras Selecionadas*, v.7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016.

KAHL, Singrun. The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared. *Arch.europ.sociol.*, XLVI, I (2005), 91-196.

NELSON, Robert. *Lutheranism and the Nordic Spirit of Social Democracy: A Different Protestant Ethic*. Arhus: Aarhus University Press, 2017.

PETERSEN, Jørn Henrik. Martin Luther and the Danish Welfare State. *LUTHERAN QUARTERLY*. V. 32 (2018): 1–27.



## 110. MAGIA, FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO NA IMPRENSA ULTRAMONTANA DO SÉCULO XIX: UMA ANÁLISE DE SEMÂNTICA HISTÓRICA

*MAGIC, WITCHCRAFT AND HEALERISM IN THE ULTRAMONTANE PRESS OF THE 19TH CENTURY: AN ANALYSIS OF HISTORICAL SEMANTICS*

*Giovanna Frascati*<sup>1</sup>

GT 11 – Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

A relação entre religião e política no espaço público tem sido tema de vários estudos contemporâneos na historiografia, assim como nas ciências sociais. A intenção da presente comunicação é apresentar uma pesquisa de mestrado em andamento, a qual busca averiguar como, na confluência do discurso religioso, científico e político, a imprensa ultramontana, editada no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, construiu e significou discursivamente os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Para tanto a metodologia da pesquisa se baseia na Análise de Discurso e na História dos Conceitos, de forma a averiguar a materialidade da linguagem veiculada pela imprensa ultramontana analisada, a relação entre texto e contexto, capaz de nos dar acesso às disputas de natureza religiosa, política e científica que informaram os usos sincrônicos dos referidos conceitos, bem como as continuidades nas camadas de seus significados. A intenção é focar na História dos Conceitos, de matriz alemã, que tem como uma de suas inúmeras contribuições a de analisar a contingência da linguagem, bem como sua dimensão temporal (a semântica histórica), o que nos parece operacional para a análise da construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo, veiculados pela imprensa católica ultramontana no período em questão.

Palavras-chave: Magia. Feitiçaria. Curandeirismo. História dos conceitos. Imprensa ultramontana.

### **Abstract**

The relationship between religion and politics in public space has been a theme of several contemporary studies in Historiography and Social Science. The present communication intends to present a Master's Degree research in progress; which searches to find out how on the convergence of religious speech, scientific and political, the ultramontane press, published in Rio Janeiro on the second half of the 19th century, discursively built and meant magic concepts, witchcraft, and healerism. For this purpose, the research methodology bases on the Discourse Analysis and the

---

<sup>1</sup> PUC-CAMP.

Mestranda em Ciências da Religião

gifrascati@outlook.com

History of Concepts in a way to investigate the materiality of the language conveyed by the analyzed ultramontane press, the relation between text and context, capable of giving us access to disputes of religious nature, political and scientific that informed the synchronized purposes of the referred concepts, well as continuities in layers of their meaning. The intention is to focus on the History of Concepts, originally from Germany, which one of many contributions is to analyze the contingency of the language along with your temporal dimension (the historical semantics) what it looks to us as operational for the discursive constructions of the magic concepts, witchcraft, and witch-doctoring conveyed by the Catholic ultramontane press of the period in question.

Keywords: Magic. Witchcraft. Witch-doctoring. History of concepts. Ultramontane press.

## **Introdução**

O presente trabalho é derivado de uma pesquisa em andamento no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, intitulada *A construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo: uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a segunda metade do século XIX*. O objetivo da pesquisa se concentra em compreender como, na confluência do discurso religioso, científico e político, a imprensa ultramontana editada no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, construiu e significou discursivamente os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Para tanto, o instrumental metodológico da Análise de discurso e da História dos Conceitos é indispensável para a pesquisa, em diálogo com a História das Religiões.

Para esta comunicação, a ênfase recai na História dos Conceitos, de matriz alemã, que tem como de suas inúmeras contribuições a de analisar a contingência da linguagem, bem como sua dimensão temporal (a semântica histórica), o que nos parece operacional para a análise da construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo, veiculados pela imprensa católica ultramontana. Neste sentido, pretende-se apontar algumas justificativas que tornam a perspectiva teórico-metodológica eleita profícua para o estudo proposto.

## **A história dos conceitos: evento e estrutura**

Reinhart Koselleck, em seu livro *Futuro Passado: Contribuição à semântica*

*dos tempos históricos* (2006), aborda a relação entre história e linguagem. O autor argumenta que os conceitos estão sempre ancorados na experiência, revelando uma materialidade. Neste sentido, o desafio para o historiador é compreender como as relações que os conceitos estabelecem com os conflitos políticos e sociais – seja no sentido de tentar expressar tais experiências, seja ao serem apropriados por diferentes atores em seus embates – e entre si, constituindo verdadeiras redes semânticas.

Desse modo, qual seria a contribuição da disciplina histórica para a análise dos conceitos? A história traz o contexto, a contingência, a temporalidade e a discussão acerca da relação entre evento e da estrutura. Neste último caso, a História dos Conceitos propõe pensar evento e estrutura simultaneamente, ou seja, é preciso pensar o evento dentro de uma estrutura e vice-versa. (KOSELLECK, 2006, p.139). Em outras palavras, os eventos, compreendidos como acontecimentos capazes de alterar vários níveis da realidade social, os quais, uma vez ocorridos, alteram estruturas da própria realidade da qual emergiram.

No caso do tema da pesquisa que nos ocupa, podemos tomar como exemplo a promulgação do Decreto de 7 de janeiro de 1890 que trazia para o Brasil republicano a liberdade religiosa, o fim do padroado, a separação institucional entre Igreja e Estado e outros. Esse evento se insere num contexto de transição política estrutural entre o governo imperial e o governo republicano que o tornou possível, ao mesmo tempo que mudou estruturalmente aspectos do lugar do religioso no Brasil, reconfigurando o processo de secularização em curso.

Na perspectiva koselleckiana, as relações recíprocas entre evento e estrutura se dão em condições de possibilidade histórica específicas, determinadas pela própria dimensão temporal de que se ocupa a História. Neste sentido, as mutações conceituais que tentam acompanhar as transformações provocadas também devem ser consideradas na chave da temporalidade, o que implica tomar os conceitos como mediadores temporais, pois ao mesmo tempo que expressa a experiência vivida antecipam, em seus usos contingenciais, possibilidades inéditas de futuro.

Em suma, uma análise histórica dos conceitos pode prescindir da própria temporalidade destes, o que nos impõe considerar sua dimensão simultaneamente sincrônica – a natureza dos conflitos que implicam seus usos determinados – e

diacrônica, na medida em que, em seus usos contingenciais, os conceitos carregam camadas de significados/temporalidades, que os reportam a uma configuração histórica específica, ou seja, às suas trajetórias semânticas. Estamos, neste caso, de frente para a tensão entre rupturas e continuidades, própria à dinâmica histórica e à relação destacada entre eventos e estrutura.

### **A história dos conceitos como chave teórico-metodológica**

A perspectiva da História dos conceitos não se resume às ideias acima sistematizadas. Seguramente, trata-se de um ferramental teórico-metodológico que comporta múltiplas possibilidades de leitura e apropriação, embora tenha sido tradicionalmente formulado para pensar os conceitos políticos. Apesar disso, seus usos ainda são praticamente inéditos nos estudos de religião, o que justifica o interesse em toma-la como referencial para a pesquisa de mestrado em desenvolvimento, cujo objetivo é pensar como os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo foram mobilizados e com quais significados, pela imprensa católica de tendência ultramontana, no Brasil da segunda metade do século XIX, tomando por referência principal o jornal *O Apóstolo*, publicado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901.

Se consideramos que a linguagem é portadora de materialidade e que os significados dos conceitos estão ancorados nos conflitos sociais e políticos, em diferentes momentos e contextos, o discurso ultramontano analisado deverá ser tomado na confluência dos embates próprios ao contexto considerado, o que, inevitavelmente, implica analisá-lo na confluência com o discurso político e científico em voga, que também mobilizaram os mesmos conceitos, com significados nem sempre convergentes.

É na confluência destas formulações discursivas que se pode perceber os embates entre os diferentes projetos de secularização em voga, que ao imporem usos contingenciais aos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo, revelavam, também, a trajetória estrutural destes, configurada numa temporalidade de longa duração, as quais nos reportam à própria especificidade do modo como, no Brasil, delinearam-se os vínculos históricos entre o religioso e o secular, bem como às suas

matrizes ibéricas.

Ou seja, "a semântica histórica muda o significado conforme o tempo, formando camadas de significados". (SILVA, 2018). Em nossa pesquisa, portanto, deveremos estar atentos a esta estratificação de significados no tempo, pois os significados atribuídos aos conceitos em foco remontam a diferentes épocas e se restam a diferentes usos sociais, acumulados e reconfigurados no decorrer do processo de colonização.

Através desse entendimento do que configura um conceito é necessário, ainda, compreender a qualidade diferenciada dos conceitos, a partir da relação que estabelecem entre si no interior de uma rede semântica. Neste ponto, pretende-se compreender quais conceitos eram correlatos e quais eram assimétricos em relação aos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Segundo Koselleck, um conceito assimétrico é exatamente aquilo que nos reporta a dimensão política do uso dos conceitos, pois o esgarça a relação de poder, são opostos, mas além de serem opostos são hierarquicamente assimétricos, um se coloca como superior ao outro, como, por exemplo, *civilização* e *barbárie*. Desse modo, segundo o autor: "A história dos conceitos, mesmo quando ideologicamente comprometida, nos lembra que a relação entre as palavras e seu uso é mais importante para a política do que qualquer outra arma" (KOSELLECK, 2006, p.77).

### **Alguns exemplos do uso de "feitiçaria"**

Para trazer à prática o instrumental metodológico da História dos Conceitos, terminamos estas reflexões com uma breve análise dos usos do conceito de "feitiçaria" pelo jornal ultramontano *O Apóstolo*. O primeiro exemplo, do ano de 1875 é bastante elucidativo. De acordo com o jornal "O século XIX não alimenta bruxarias (Bruxaria e feitiçaria, aqui são sinônimos" (*O Apóstolo*, 3 de abril de 1875, n.73). Os redatores fazem questão aqui, de explicar que consideram bruxaria e feitiçaria como sinônimos, colocando tais palavras na condição de conceitos correlatos, sob uma mesma tendência ideológica; que remonta ao imaginário do colonizador português e que foi cunhado no contexto europeu medieval, ressignificado à luz das práticas ameríndias. (SOUZA, 1993)

Em 1880 comentam que “A crença na feitiçaria é um dos maiores obstáculos à ação dos missionários” (*O Apóstolo*, 27 de outubro de 1880, n.121). Outra citação que nos faz atentar para as camadas de significados acumuladas pelo conceito e pressupõe uma associação entre religiosidade indígena e escrava como sendo a mesma coisa: feitiçaria.

Em 1882 comentam sobre o protestantismo:

Na opinião dos homens sensatos, as reuniões presididas pelo pastor nem são religiosas, nem anônimas, são sim uma nova espécie de feitiçaria, que por invocações absurdas e enganadoras, chegam seus adeptos até ao crime, como o que praticou, segundo disse a imprensa da corte, que não é suspeita, o próprio pastor, repudiando por ordem de Deus sua legítima mulher, para ligar-se a outra. (*O Apóstolo*, 20 de agosto de 1882, n.92)

Neste exemplo, utilizam a palavra feitiçaria como correspondente ao protestantismo, buscando afirmar que a religião católica era a única e verdadeira. Trata-se de uma forma de deslegitimar as denominações protestantes – recorrentemente referidas pela fonte eleita como “seitas” -, associando-as não apenas a “não-religião”, mas a um conceito oposto assimétrico. Além disso declaram que o protestantismo é uma “nova espécie de feitiçaria”, mais uma vez entendendo que todas as religiosidades existentes no Brasil já eram feitiçaria e que, na conjuntura analisada, o protestantismo seria apenas mais uma delas.

O próximo exemplo é intrigante. Em 1891 afirmam:

Não virá longe o dia em que um ateu ou positivista da capital, e da roça principalmente, entenda de si para si, que a benção da sepultura católica, e a última encomendação de um morto junto a essa sepultura, não passem de mero fanatismo, e ofensivas aos adiantadíssimos princípios da igualdade e do progresso, e por este caminho irá terminar no espaçoso terreno da moralidade pública, onde naufraga, não é de hoje, o espiritismo e a feitiçaria. (*O Apóstolo*, 8 de março de 1891, n.26)

Os redatores sempre se colocam contra o positivismo que crescia no Brasil e, ao mesmo tempo, combatiam a liberdade de cultos que chegara com o Decreto de 7 de janeiro de 1890. Assim, explicam que a moralidade pública (que entendem como

uma moral católica) vencerá o espiritismo e a feitiçaria. Curioso que neste exemplo em específico usam estas duas palavras e não só feitiçaria, pois já nos anos finais do século XIX são frequentes os ataques do jornal ao espiritismo, que chamam de "seita espírita". Esta associação entre espiritismo e feitiçaria, assim como entre esta e o protestantismo, revelam disputas próprias à constituição do campo religioso brasileiro do período analisado, adensadas pelas disputas entre religião e o discurso médico científico. A este propósito, em 1898 o título de uma notícia chama atenção: "Um melro – a magia em S. Paulo – com a boca na botija". Referiam-se a um curandeiro famoso em São Paulo, que julgavam ser charlatão, e neste contexto afirmavam que, com o avanço da ciência médica não seriam mais toleradas feitiçarias: "Agora deixemo-lo com a ciência médica que não está mais resolvida a permitir que a feitiçaria, a mais grosseira e mais ridícula se apresente em um centro culto como o de S. Paulo com foros de ciência" (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106).

Por fim, o último exemplo também é um ataque ao espiritismo: "Por causa desta verdade tem o espiritismo ódio satânico para com os padres, para com todas as pessoas de bons costumes que se afastam com horror da feitiçaria". (*O Apóstolo*, 16 de novembro de 1898, n.132)

## Conclusão

Retomando o foco central da comunicação, a importância do instrumental metodológico da História dos Conceitos para a pesquisa do objeto é certa. A partir do jornal ultramontano *O Apóstolo*, as práticas de matriz africana foram significadas na confluência dos discursos religioso, científico e político estabelecendo uma diferenciação entre religião, magia, feitiçaria e curandeirismo. Conceitos estes que foram apropriados por diferentes atores coevos, funcionando como verdadeiras "alavancas estratégicas dentro de lutas ideológicas, refletindo as tensões sociais, políticas e econômicas", em curso (BENAVIDES, 1997, p.321).

Sob tal ênfase, a pesquisa em desenvolvimento espera ajudar a contribuir para suprir a lacuna historiográfica que ainda impera sobre o tema, assim como acerca da apropriação do instrumental metodológico da História dos Conceitos, para os

estudos de religião. Em especial, no que toca à compreensão da natureza discursiva dos nexos entre religião, política e ciência, no Brasil do século XIX, cujos desdobramentos e implicações se fazem sentir até os dias de hoje.

### Referências

BENAVIDES, Gustavo: "Magic, Religion, Materiality", in: *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 23/3, 1997.

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.

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

SILVA, Ana Rosa Clochet da. A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar. IN: SILVEIRA, Emerson Sena Da. *Como estudar as religiões: metodologias e estratégias*. Vozes, Rio de Janeiro, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. Companhia das Letras, 1993.



# 111. TRADICIONALISMO, FASCISMO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE SOBRE O CONTEXTO POLÍTICO BRASILEIRO NA ATUALIDADE

*TRADITIONALISM, FASCISM AND RELIGION: AN ANALYSIS ON THE CURRENT BRAZILIAN POLITICAL CONTEXT*

*Glauco Barsalini<sup>1</sup>*

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

## **Resumo**

A recente visita ao Brasil pela deputada alemã Beatrix von Storch, vice-líder do partido ultraconservador alemão AfD, e sua aparição com parlamentares governistas e membros do alto escalão do governo brasileiro, inclusive com Jair Bolsonaro, reascenderam os debates sobre o caráter fascista do atual presidente da República brasileira e da ala ideológica de seu governo. Em *Guerra pela Eternidade*, o pesquisador norte-americano Benjamin Teitelbaum demonstra qual é o elo de ligação fundamental entre os mentores do movimento tradicionalista contemporâneo, dentre eles, Olavo de Carvalho, conselheiro da família Bolsonaro e defensor da recuperação do "espírito originário" do povo brasileiro, a saber, os valores mais arcaicos e atávicos desta nação. Em *Notas sobre o Fascismo na América Latina* (1971), o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes afirmava haver um totalitarismo de classe na América Latina, que concorria com o fascismo também aqui presente e sobre o qual prevalecia. Apontava, todavia, o surgimento e provável crescimento de uma nova tendência de fascismo, o que denominou por fascistização global, a qual se articulava com a "democracia pluralista". Na atual "democracia pluralista", notabilizam-se discursos religiosos ultraconservadores, apoiados em uma teodiceia de caráter bélico e excludente, os quais se constituem enquanto importantes pilares ideológicos de sustentação de um núcleo bolsonarista. Esta comunicação testa, no contexto da política nacional, possíveis conexões entre o tradicionalismo, o conservadorismo religioso de tipo beligerante e excludente e o fascismo contemporâneos. O método é o bibliográfico, e é referenciado em Fernandes e Teitelbaum como, também, em bibliografia especializada da área das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Tradicionalismo. Fascismo. Religião. Política brasileira.

## **Abstract**

The recent visit to Brazil by the German congress woman Beatrix von Storch, vice leader of the ultra-conservative German party AfD, and her appearance with government parliamentarians and high-ranking members of the Brazilian

---

<sup>1</sup> PUC-Campinas  
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas  
glaucoBarsalini@gmail.com

government, including Jair Bolsonaro, resumed debates on the fascist character of the current president of the Brazilian Republic and of the ideological wing of his government. In *War for Eternity*, the American researcher Benjamin Teitelbaum demonstrates the fundamental link between the mentors of the contemporary traditionalist movement, among them, Olavo de Carvalho, adviser to the Bolsonaro's family and defender of the recovery of the "original spirit" of the Brazilian people, namely, the most archaic and atavistic values of this nation. In *Notes on Fascism in Latin America* (1971), Brazilian sociologist Florestan Fernandes stated that there was a class totalitarianism in Latin America, which coexisted with fascism also present here and over which it prevailed. He pointed out, however, the emergence and likely growth of a new trend of fascism, which he called global fascistization, which would articulate with "pluralist democracy". In the current "pluralist democracy", ultra-conservative religious discourses are notable, supported by a theodicy of a warlike and excluding character, which constitute as important ideological pillars supporting a bolsonarists' nucleus. This communication tests, in the context of national politics, possible connections between traditionalism, belligerent and excluding religious conservatism and contemporary fascism. The method is bibliographic, and is referenced in Fernandes and Teitelbaum as well as in specialized bibliography in the field of Sciences of Religion.

Keywords: Traditionalism. Fascism. Religion. Brazilian politics.

## Introdução

Esta comunicação se inscreve no contexto de pesquisa que realizamos há alguns anos, contextualizada na perspectiva metodológica da Teologia Política, originariamente referenciada no pensamento produzido por Giorgio Agamben, com destaque para sua interlocução com as obras de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Mais recentemente, temos dispendido maiores esforços em estudar a relação entre a religião e a política no Brasil, procurando estabelecer um diálogo epistemológico entre a Teologia Política agambeniana e o pensamento social brasileiro, o que desdobrou em algumas produções, dentre elas, a busca pela compreensão da relação entre o mito da brasilidade e a atual política nacional, texto que abre chave para futura pesquisa, na qual procuraremos investigar a profunda relação entre o ressentimento, a religião e o apoio ao governo Bolsonaro<sup>2</sup>.

No arco dos diversos aspectos implicados na relação entre a política e a religião no Brasil atual, dentre os quais os acima anunciados – o mito e o

---

<sup>2</sup> Questão inclusive trabalhada de modo pertinente por Paulo Gracino, Mayra Goulart e Paula Frias em artigo recentemente publicado intitulado "Os humilhados serão exaltados: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo".

ressentimento -, está a discussão sobre a configuração política do atual governo brasileiro na sua relação com uma concepção conservadora de caráter religioso, a qual se conforma enquanto sustentáculo ideológico da narrativa presidencial. É sobre esta questão que discorreremos em seguida.

### **Tradicionalismo, Fascismo e Religião no Brasil: reflexões iniciais**

A recente visita ao Brasil pela deputada alemã Beatrix von Storch, vice-líder do partido ultraconservador alemão AfD, e sua aparição com parlamentares governistas e membros do alto escalão do governo brasileiro, inclusive com Jair Bolsonaro, reascenderam os debates sobre o caráter fascista do atual presidente da República brasileira e da ala ideológica de seu governo. Pergunta-se, pois: o atual governo brasileiro é fascista ou se classifica como um governo populista de direita, ou, então, como um governo tradicionalista? São notórios os sucessivos ataques do presidente e de seu núcleo ideológico à democracia. Nesse sentido, podemos, então, perguntar: esse conjunto de ações políticas do presidente contra a estabilidade da democracia liberal está no sentido da realização de mais um golpe de Estado? Sua finalidade é o estabelecimento de uma ditadura? Ou, diferentemente das experiências que os brasileiros passaram no século XX, Bolsonaro se candidata a ser um tipo de liderança inédita em nossa história, nem um líder populista como foi Vargas, e nem um comandante de uma ditadura militar, como foram os generais que nela se sucederam, mas, um tipo de liderança propriamente fascista? E que relações a sua forma de se apropriar do poder soberano tem com o universo moral e religioso brasileiros?

Evidentemente, não responderemos a todas essas questões aqui. Nesse momento, todavia, dados os limites de uma comunicação, traremos apenas alguns conceitos chave que auxiliarão, enquanto fundamentos, para o futuro desenvolvimento de reflexões.

Benjamin Teitelbaum, em *Guerra pela Eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, demonstra qual é o elo de ligação fundamental entre os mentores do movimento tradicionalista contemporâneo, especialmente Aleksandr Dugin (russo, articulador de ações políticas no oriente e no oriente médio, influente sobre a geopolítica de Vladimir Putin); Stephen Bannon, articulador de

Donald Trump e associado a Olavo de Carvalho, mentor da família Bolsonaro e do atual presidente da República Brasileira. Guardadas as particularidades que diferenciam os sentidos dados ao tradicionalismo por Dugin em relação a Bannon e Carvalho, os três coordenam, na ótica do mais estreito nacionalismo, um movimento que pretende recuperar o “espírito originário” de seu povo. Trabalham pela reconexão, por meio de lideranças políticas carismáticas, das populações de seus países com os valores mais arcaicos e atávicos de sua nação. Entendem que o pluralismo presente no mundo contemporâneo, associado à defesa das identidades (de que há diferentes e diversas identidades), é catastrófico, responsável pela diluição da virtude humana, e que a única saída para a reorganização da vida social está na desmontagem de todas as coisas criadas pela modernidade, suas instituições, sua forma de fazer política, sua concepção de mundo, seus fundamentos educacionais e, com elas, tudo o que é resultado da modernidade. Não cabe, aqui, qualquer perspectiva internacionalista. Adeptos do esoterismo e leitores de René Guenon e de Júlio Évola, articulam-se em torno dos propósitos fascistas.

No verbete sobre o fascismo, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (1986) alertam sobre a equivocidade do termo, e abordam diferentes teorias sobre ele, as quais buscam defini-lo e caracterizá-lo. Algumas delas entendem o fascismo na esfera exclusiva de certa experiência histórica delimitada territorialmente e politicamente. Outras, compreendem que há diferentes experiências, em diversos tempos históricos, o que revela certa plasticidade do tipo. Nessa abordagem de caráter generalizado, embora ainda estruturalista, destacamos o que se chama por “fascismo como ditadura aberta da burguesia”. Nela, dois são os elementos centrais: “a concepção instrumental dos partidos e dos regimes fascistas, considerados como expressão direta dos interesses do grande capital, e a sua função essencialmente contrarrevolucionária no duplo sentido de ataque frontal contra as organizações do proletariado e de esforço por frear o curso do desenvolvimento histórico.” (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1986, p. 470).

Em *Notas sobre o fascismo na América Latina*, texto apresentado em 1971 na Universidade de Harvard, parcialmente alterado e publicado no livro *Poder e contrapoder na América Latina* (1981), Florestan Fernandes afirmava haver um totalitarismo de classe na América Latina, que concorria com o fascismo também

aqui presente e sobre o qual prevalecia. Apontava, todavia, o surgimento e provável crescimento de uma nova tendência de fascismo, o que denominou por fascistização global, a qual se articularia com a “democracia pluralista”,

(...) uma forma de fascismo de menor refinamento ideológico, que envolve menor orquestração de massa e um aparato de propaganda mais rudimentar, mas que se baseia fundamentalmente na mobilização de classe do poder estatal e em uma modalidade de totalitarismo de classe (...). (FERNANDES, 1981, p. 16).

Esta concepção de fascismo, de Fernandes, associa uma forma de governo com um modo de imposição política de uma classe social (a burguesia) sobre outra (o proletariado). Se o fascismo não recrudescer, na América Latina, é porque o totalitarismo de classe foi tão poderoso por aqui que dispensou-se a radicalização do primeiro. Todavia, ambos se relacionam em alto grau de intimidade, de modo que, inclusive, Fernandes, de modo analítico e profético, conclui seu texto da seguinte maneira:

(...) As crises políticas com que se defrontam os países latino-americanos são crises estruturais. Por causa disso, na medida em que os setores sociais dominantes se mostrarem capazes de preservar o monopólio social do poder e do poder político estatal, o totalitarismo de classe (com suas implicações políticas) continuará a ser um processo histórico-social repetitivo. De outro lado, onde quer que o estágio da revolução industrial seja atingido como uma modernização e uma transição controladas de fora (isto é, sob o capitalismo associado e dependente), a militarização e a tecnocratização das estruturas e funções do Estado terão de crescer e, com elas, surgirão novas tendências de fascistização generalizada (em outras palavras, a fascistização localizada cederá lugar a uma fascistização global: o que ocorre hoje com o Estado e começa a acontecer com a grande empresa corporativa irá suceder com todas as instituições-chaves, em todos os níveis de organização da sociedade). De acordo com o padrão recebido dos centros externos de irradiação do processo, porém, essa fascistização global terá pouca saliência. Na era atual, sob o capitalismo monopolista já se aprendeu “o que era útil sob o fascismo”, os riscos que se devem evitar e **como operar uma fascistização silenciosa e dissimulada, mas altamente “racional” e “eficaz”, além de compatibilizável com a democracia forte. Finalmente, como reação de autodefesa contra a democratização, as variedades radical-populares de democracia e a revolução socialista – ainda o fantasma da “ameaça comunista”, de “novas Cubas” etc. – é possível que essa tendência adquira, muito mais cedo do que se pensa, dimensões mais ostensivas, agressivas e “dinâmicas”,**

com uma nova reelaboração do elemento ideológico ou organizatório e da manipulação das massas. Essas perspectivas são sombrias. Nas condições em que realizam a transição para o capitalismo industrial, sob o famoso tripé – burguesia nacional, Estado e multinacionais, com imperialização total de seus centros de poder e de decisões – os países latino-americanos não estão apenas diante da opção: ou “democracia pluralista” ou “socialismo”. Na verdade, tendo-se em vista o pano de fundo descrito, a emergência de um novo tipo de fascismo poderá estar articulada à transformação da “democracia pluralista” na cidadela da contra-revolução mundial.” (*destaque nosso*) (FERNANDES, ANO, pp. 32, 33)

A aurora dos anos 2000 parecia prenunciar uma era de prosperidade social, de conquistas políticas das minorias, no campo educacional, de ampliação da consciência e dos direitos ambientais, de amadurecimento da democracia brasileira. Os entusiastas dessa nova etapa não poderiam enxergar o que, de longe, se construía nos subterrâneos desse edifício: “um novo tipo de fascismo” articulado com a “democracia pluralista” nacional.

Uma das mais importantes bases ideológicas do fascismo contemporâneo brasileiro se assenta em um certo viés teológico moralista e exclusivista, que reedita a ideia de guerra santa, da guerra do bem contra o mal. Na história mais recente do país, os movimentos religiosos institucionalizados que afirmam essa teologia identificaram uma liderança política que pudesse personificar o mito que ela nutre, e, também porque tais instituições trabalharam fortemente pela promoção dessa liderança, sua candidatura foi bem sucedida em seu intento, logrando conquistar o mais alto cargo da República, nas eleições de 2018.

Inspirado no conceito de “crisofascismo” desenvolvido por Dorothee Sölle no livro *Beyond Mere Obedience: Reflections on Christian Ethic for the Future* (1970), Fábio Py destaca as características dessa teologia: “authoritarian, arrogant, totalitarian, imperialist theology” (PY, 2020, p. 320), nas palavras de Sölle, “deviation from fundamentalist Christianity in the service of white and patriarchal supremacism, which extends through the spread of fear, punches, misogyny and structural racism” (SOLLE apud PY, 2020, p. 321). Identificando Bolsonaro com o crisofascismo, em texto sobre o seu governo no contexto da pandemia da COVID-19, Py escreve:

Featuring the architecture of a Messiah given by Bolsonaro's governmental leadership, I highlight some conceptual elements that I call "Brazilian Christofascism." The Christofascism of Bolsonarist management is promoted in the context of an "authoritarian political theology" (Schmitt 1988), based in the apocalyptic environment of coronavirus, based in the "hatred of democratic plurality" (Rancière 2014). His hatred is voiced in the government's techniques to promote discrimination and, mainly, by discriminatory stances and attitudes towards the "heterodox" sectors (Bolsonaro 2020a; Bolsonaro 2020b).

## Considerações Finais

Consideramos que se deva levar a sério a real possibilidade de que Bolsonaro, para além de um "líder populista de direita" ou de um candidato a presidente de uma "ditadura técnica" (como teria sido a de 1964), é um líder de tipo fascista, que desafia diariamente a democracia, avançando, sem que se possa perceber a olhos nus, também diariamente, em seu projeto fascista. Sua estratégia corresponde ao velho *modus operandi* da dupla policial: "um bate e o outro afaga". Os recuos que faz, ato contínuo aos momentos de maior estresse que gera nas instituições democráticas com os pronunciamentos e ações que realiza são, portanto, apenas aparentes. Enquanto todos se fazem enganar com os pedidos de desculpas que profere, ele segue avançando em seu projeto de violação das regras democráticas, violentando as instituições, a cidadania e a vida das pessoas que vivem/ou sobrevivem debaixo de seu governo. O governo Bolsonaro é autoritário, fisiológico e investe no desmonte do aparato estatal brasileiro contra a democracia liberal pluralista, negociando, especialmente com os parlamentares do chamado "baixo clero", a neutralização dos inúmeros pedidos encaminhados à Câmara dos Deputados pela abertura do processo de impeachment do presidente em troca de verbas para os estados que representam. Rende dividendos extraordinários aos grupos do capitalismo mais predatório – agronegócio, exploradores de minérios e das fontes de energia naturais - e, por isso, segue praticamente inabalado.

## Referências

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2ª. ed., 1986.

FERNANDES, Florestan Fernandes. Poder e contrapoder na América Latina. Cap: Notas sobre o fascismo na América Latina. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GRACINO, Paulo; GOULART, Mayara; FRIAS, Paula. "Os humilhados serão exaltados: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo". Cadernos Metrópole, v. 23, n. 51, São Paulo, pp. 547-579, maio/ago 2021.

PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. International Journal of Latin American Religions, v. 4, n. 2, São Paulo, p. 318–334, 2020.

TEITELBAUM, Benjamin. Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista. Campinas: Editora Unicamp, 2020.



## 112. IMPRENSA, ESPAÇO PÚBLICO E ESPIRITISMO EM SÃO PAULO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

*PRESS, PUBLIC SPACE AND SPIRITISM IN SÃO PAULO IN THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY*

Grazyelle Fonseca<sup>1</sup>

GT 11: Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

A presente comunicação busca refletir a atuação dos espíritas na imprensa paulista, na primeira metade do século XX. Por um lado, havia a imprensa espírita e, de outro, a imprensa comercial cujos espíritas veiculavam curiosidades e posicionamentos acerca da doutrina. Fundou-se o Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo (1948-1970), evidenciando uma busca de negociação entre a imprensa paulista e o espiritismo, bem como, a confraternização de jornalistas que confessavam o espiritismo. Tratava-se de um associativismo profissional, mas que buscava realizar o estudo do espiritismo, articular congressos e divulgar os livros da chamada "Codificação Espírita". Sendo assim, José Herculano Pires, sócio-fundador do clube, ficou conhecido como um importante intelectual e jornalista no âmbito da doutrina, o qual também traduziu algumas obras de Kardec. Trata-se de uma pesquisa de caráter documental e bibliográfico, no qual busca-se articular um panorama histórico com pesquisas das ciências sociais e ciência da religião. Como a participação do espiritismo na imprensa comercial e a fundação do clube auxiliaram na expansão da doutrina na sociedade civil? Parto da hipótese de que o uso do espaço da imprensa era uma via de construção de legitimidade da doutrina.

Palavras-chave: Espiritismo. Imprensa. Espaço público.

### **Abstract**

This paper discusses the work of spiritists in the press in São Paulo, Brazil, in the beginning of the twentieth century. Concentrating two kinds of press: spiritist press and commercial press (with curiosities and opinions about the doctrine). The *Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo* founded in 1948 till 1970, sought negotiations between press, spiritism and congregate spiritists journalists. It was a professional associativism about the study of the doctrine, congress, and propagation of the books of "Spiritist Codification". Thus, José Herculano Pires, founding partner of the club, was known as an important intellectual and journalist in the doctrine, who translated some of Kardec's works. This is a documentary and bibliographic research, which articulates the historical panorama with social science and religion science researches. How did the participation of the spiritism in the commercial press and the foundation of the club aid in the doctrine's expansion in civil society? My hypothesis is that the press was a form of constructing legitimacy of the doctrine.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião pela UFJF. Bolsista da Capes

Keywords: Spiritism. Press. Public Space.

### **O espiritismo em São Paulo e a imprensa**

Conforme Aubrée e Laplantine (2009), na segunda metade do século XIX, o espiritismo ainda era pouco conhecido nas terras paulistas, portanto, mais restrito aos grupos de estudos.<sup>2</sup> A expansão da doutrina no estado é atribuída a Antônio Gonçalves da Silva, o Batuira, o qual criou a revista *Verdade e Luz*, em 1890, bem como, ajudou a fundar a União Espírita do Estado de São Paulo, em 24 de maio de 1908. Outros nomes foram protagonistas no processo de difusão doutrinária, sobretudo, para a fundação de hospitais, tratamentos psiquiátricos, obras assistenciais e homeopatia. Neste sentido, destacam-se os nomes de Shalders (engenheiro e um dos fundadores da Sociedade Metapsíquica de São Paulo); Cairbar Schutel (farmacêutico e difusor da doutrina espírita) e Anália Franco (educadora).

Desta maneira, somente no final do século XIX, a doutrina atraiu maior atenção no território paulista, sobretudo, no interior, onde surgiram os primeiros periódicos espíritas em São Paulo.<sup>3</sup> Nos anos 1930 e 1940, os adeptos da doutrina somaram um número expressivo em relação ao quadro religioso do Rio de Janeiro.<sup>4</sup> Segundo Cândido Procópio Camargo (1961) houve uma busca pela congregação de espíritas em órgãos: Sinagoga Espírita; União Espírita Federativa; Liga Espírita e Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP - sendo esta última, a organização com caráter mais expressivo), a qual possuía um trabalho em comum com a União das Sociedades Espíritas (U.S.E - responsável por unir movimentos de juventudes e

---

<sup>2</sup> O advento da doutrina espírita no Brasil, na década de 1860, é marcado por maior expressividade no Rio de Janeiro - através dos profissionais liberais, imigrantes franceses, militares e funcionários públicos - e também na Bahia, devido à tradução dos textos de Kardec pelo jornalista baiano Telles de Menezes.

<sup>3</sup> Até aquele período, o estado de São Paulo ainda era predominantemente rural. Somente a partir da década de 1890 que cidade de São Paulo vivenciou um surto industrial, tornando-se nas décadas seguintes a "metrópole do café" ou "capital dos fazendeiros e, a partir da década de 1950, expressou-se como uma metrópole industrial e tornou-se uma cidade de grande expressão populacional, com grande afluxo de capital nacional e estrangeiro. Com isso, a população da zona rural migrou expressivamente para a zona urbana, o que modificou a paisagem central e viu-se formar a "Grande São Paulo". (PETRONE, 1955)

<sup>4</sup> Inclusive, na década de 1940, o movimento espírita apresentou expressiva ascensão, cujo Censo do IBGE daquele ano contabilizou cerca de 463.400 espíritas, sendo 155.037 de espíritas paulistas. Tal dado reflete a importância do estado no campo de interação e discussão espírita, a organização institucional do movimento ainda estivesse em processo de desenvolvimento. (ARRIBAS, 2014)

instituições assistenciais).<sup>5</sup>

À medida que o espiritismo atraiu o interesse de uma parcela significativa de pessoas e no espaço público<sup>6</sup>, a imprensa comercial / leiga circulou a nova doutrina de forma ambivalente: curiosidade, subversão, divulgação e oposição. Com isso, torna-se importante delimitar o jornalista espírita a partir de duas diferenciações: a primeira, o jornalista espírita que produzia um periódico nativo à doutrina, preocupado com a divulgação doutrinária e com um discurso interno para os adeptos; segundo, os jornalistas espíritas, que trabalhavam na imprensa leiga / comercial, adeptos à doutrina e que divulgavam o conteúdo na imprensa para um público amplo. Conforme observou brevemente Cândido Procópio Camargo (1961), no estado de São Paulo, jornalistas espíritas se organizaram com o propósito de exercer uma importante liderança espírita no estado, a partir da união da classe profissional.

Nas primeiras décadas do século XX, periódicos como *Correio Paulistano* e *Diário Nacional*, abordavam a doutrina espírita em seus aspectos curiosos, mas também apresentavam notas acerca de acontecimentos, tal como a ação de medida protetiva solicitada pela Federação Espírita Brasileira a fim de gozar da liberdade de culto. Entretanto, também havia espaço para críticas ao espiritismo como uma prática funesta e de alteração psíquica. À medida que o espiritismo kardecista atingiu uma gama maior de adeptos, sobretudo das classes médias, bem como, de

---

<sup>5</sup> Assim, como destacaram Aubrée e Laplantine (2009), ao mesmo tempo em que os espíritas buscam se unir e são diversos, há uma tendência à dispersão e fragmentação acerca da concepção do espiritismo. Isto porque, de acordo com os outros autores, há entidades que buscam manter-se mais ligadas aos escritos de Kardec enquanto outras, por sua vez, combinam aspectos mais místicos, católicos, africanos e indígenas em sua simbologia.

<sup>6</sup> Considero o conceito de "espaço público" como importante para refletir a arena de interação entre imprensa e espiritismo no processo de construção de legitimidade doutrinária. O conceito "espaço público" é atribuído a Habermas (2014), o qual compreendeu que a esfera pública é um local de discussão mediante razões, em seu estudo sobre as discussões dos burgueses nos cafés londrinos do final do século XVII e início do século XIX. Assim, o autor observou o declínio da esfera pública burguesa a partir do advento da imprensa de massa, no início do século XIX. Entretanto, esse conceito tem sido revisado, sobretudo porque o receptor da mensagem tem sido compreendido nos estudos comunicacionais como um agente ativo, capaz de interpretar e se apropriar da mensagem. Nesse sentido, o termo esfera pública também pode ser usado em sentido lato para as sociedades contemporâneas. O antropólogo Emerson Giumbelli (2008) aplica o termo em seu sentido mais lato, como um espaço de interação pública dotado de assimetrias, construções históricas e simbólicas. Isto é, considerar o espaço público envolve considerar o contexto social dos atores envolvidos, a relação com o Estado, bem como, no caso dos estudos de religião, considerar a secularização e a relação entre religião e espaço público.

capacidade de articulação com o discurso oficial, ele ganha espaço de defesa e de oposição em relação às outras práticas mediúnicas, consideradas "falso espiritismo".<sup>7</sup>

### **O Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo e o Comando Jornalístico do Diário da Noite**

Na história das organizações associativas<sup>8</sup>, o Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo foi fundado em janeiro de 1948 e chegou oficialmente ao fim em janeiro de 1970. Dentre os fundadores, o principal idealizador foi o jornalista José Herculano Pires (1914-1979), conhecido no cenário espírita e na imprensa comercial como uma personalidade de caráter combativo e carismático. O clube propôs-se como uma organização com o objetivo de estudar a doutrina espírita, bem como, divulgá-la. Com isso, buscou-se articular contato entre jornalistas e escritores espíritas; isto é, podia-se associar pessoas que trabalhavam com as letras e as penas. O esquema

---

<sup>7</sup> Neste período, é importante salientar que havia uma campanha sanitária de prisão que considerava "vadiagem", prostituição, "macumba", "curandeirismo" e "falso espiritismo" como atentado aos costumes. Conforme o *Diário da Noite*, de 2 de agosto de 1948, policiais da Delegacia de Fiscalização de costumes havia prendido quase uma centena de pessoas numa "zona de meretrício" paulista, não sendo presas apenas as pessoas que puderam comprovar vínculo empregatício. Essa busca sanitária, em participação investigativa do jornalismo, nos remete à história de legitimação e condenação que o espiritismo e as religiões de matriz afro-brasileira atravessaram desde o século XIX. O Código Penal de 1890 instituiu no artigo 157 a criminalização da magia, charlatanismo, espiritismo e práticas consideradas de engodo da fé alheia. Com isso, o aparato judiciário, policial e sanitário intervieram sobre cultos considerados de "magia" e "feitiçaria", assim como, sobre práticas mediúnicas com base nas obras de Allan Kardec. Como forma de legitimação, foi preciso que o espiritismo, amparado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), utilizasse a noção de "caridade", de cura espiritual gratuita e consolidação da ênfase religiosa como via de negociação para permanecer no espaço público. (GIUMBELLI, 2008)

<sup>8</sup> A história do associativismo em São Paulo possui predominância religiosa; isto é, os membros dos grupos possuem vínculos religiosos, com a finalidade de realizar ações sociais e solucionar questões comunitárias. Tal característica é predominante sobretudo entre evangélicos e católicos. Segundo o levantamento de Avritzer, Recamón e Venturi (2004), esta característica predomina também nos dias atuais. A própria história da formação de organizações participativas no Brasil evidencia as organizações ligadas ao religioso e ações de caridade, no século XIX (AVRITZER, 1997), embora também tenha havido registros de associações ligadas à libertação escravocrata. Por outro lado, os estudos ligados ao associativismo oferecem maior ênfase às associações ligadas à defesa democrática após o período da ditadura civil-militar brasileira. (PERLATTO, 2015) Ana Maria Doimo (2004) argumenta que a doutrina espírita possui uma tradição associativista no Brasil, principalmente, pela demanda de trabalho voluntário, caridade, estímulo à leitura e cuidado com a saúde. Com isso, é pedido uma contribuição financeira de cada participante a fim de adquirir autonomia, além do trabalho voluntário. Não podemos perder de vista que o trabalho é considerado no meio espírita como um dos aspectos edificantes do sujeito.

de tomada de decisão era através do livre debate, embora tivesse uma organização institucional, tais como, presidente e tesoureiro (RIZZINI, 2000).<sup>9</sup> No Clube dos Jornalistas Espíritas, José Herculano Pires aparece não somente como o idealizador do grupo, como também um porta-voz.<sup>10</sup>

Jorge Rizzini (2000), o qual foi jornalista e membro do Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo, argumenta sobre a criação do Comando Jornalístico como uma busca pela defesa doutrinária. De acordo com ele, havia centros espíritas que fraudavam sessões de materialização de efeitos físicos, “pondo em ridículo a mediunidade e a Doutrina Espírita” (RIZZINI, 2000, p. 104). A série de reportagens foi idealizada por Herculano Pires, em abril de 1949, cuja equipe era integrada pelos jornalistas Wandick de Freitas, Hermínio Sacchetta, Hugo de Freitas Cunha, Estevão Mattei, Castro Neves, Pedro Granja, além do médico José Ribeiro de Carvalho. Sendo o objetivo investigativo, ir aos centros espíritas e averiguar possibilidades de fraudes doutrinárias. Nesta série de reportagens, assinadas pelos jornalistas e com referência ao *“Club dos Jornalistas Espíritas de São Paulo”*, há também uma busca por uma apresentação narrativa acerca dos fenômenos espíritas (físicos ou psicográficos), inclusive, internacionais.<sup>11</sup> Os membros do “Comando” teriam

---

<sup>9</sup> Desta maneira, ao apontar a construção de um grupo, envolve elencar os primeiros membros, idealizadores e/ou sócio-fundadores. Neste sentido, alguns desses membros tornam-se “porta-vozes” do objetivo central do grupo. De acordo com Bruno Latour (2012), o processo de delineamento ou de restauração de um grupo necessita de uma personalidade que represente tal instituição, pois é preciso defini-lo, projetá-lo no futuro e contar a história do passado. Não há grupo sem a figura de um idealizador. Tal personagem tende a ter certa eloquência verbal, a fim de justificar o grupo, construir regras e oposições. Entretanto, apesar dessa figura forte, tanto no interior quanto no exterior dessa mesma instituição há vozes contraditórias e dissonantes, evidenciando concorrência e vínculos. A própria formação tem o objetivo de gerar rumor e embate social, portanto, o objetivo não é ser silencioso. Os grupos que formam oposição são chamados por Latour de “antigrupos”.

<sup>10</sup> Herculano Pires foi jornalista e graduou-se em filosofia pela Universidade de São Paulo, escritor desde a juventude, publicou livros ficcionais e também reflexões sobre a doutrina espírita. Sua postura era a partir de uma ideia de pureza doutrinária - isto é, de permanecer aos princípios de Kardec -, além de ter interesse pela parapsicologia e posicionamento combativo em relação ao catolicismo. A socióloga Célia Arribas descreve Herculano como um homem que articulou no espiritismo o aspecto filosófico “sem deixar de lado as preocupações com os aspectos científicos e religiosos da doutrina. E nesse seu empreendimento, contou tanto com cúmplices quanto com adversários, num acirrado confronto de ideias e perspectivas” (2014, p. 159). Deolindo Amorim (1906-1984), que foi jornalista e conferencista espírita aponta Herculano Pires tanto como intelectual, como um sujeito com aprimoramentos morais (uma base importante para a doutrina espírita no processo evolutivo); Entretanto, a Amorim explicita que ambos tinham divergências acerca da combatividade na doutrina (AMORIM, 1980).

<sup>11</sup> Dessa forma, os estudos de parapsicologia e nomes de pesquisadores foram referenciados, tais como William Crookes, Charles Richet, Cesare Lombroso, o escritor Conan Doyle, os espíritas, Camille Flammarion e Leon Denis, dentre outros. Com base nesses autores, defende-se a existência dos

observado as manifestações de pancadas, assobios, vozes e levitação, a fim de identificar que não partiam do próprio médium. O objetivo era identificar a falsidade do fenômeno. Notava-se se havia exploração financeira. Para eles, o falseamento da prática espírita comprometia a mediunidade. (RIZZINI, 2000) Dentre as controvérsias presentes nesta coluna, apontou-se uma discordância entre o espiritismo, a teosofia e metapsíquica.

Portanto buscou-se “desmascarar” “falsos médiuns” e evidenciar tais sessões mediúnicas como um espetáculo, apresentando os seguintes adjetivos: “exploradores da mediunidade”; “de médium a palhaço”; além dos espectadores serem considerados de “boa fé”. Célia Arribas (2014) argumenta que o Comando funcionou como uma espécie de conselho de averiguação e, tal ideia teria partido de Herculano, pois o excesso de novidades no espiritismo era para ele uma forma de desconhecimento das obras espíritas de Kardec, visto que ele defendia a perspectiva ortodoxa. Assim, ele compreendia que havia “deturpações” e “mau uso” que ridicularizavam a doutrina. O que evidencia a presença da ideia de verdadeiro e falso espiritismo, além da categoria de acusação de charlatanismo, a qual foi um mecanismo utilizado para a perseguição de práticas mediúnicas não legitimadas socialmente, sobretudo, afro-brasileiras. Entretanto, nos casos em investigação, estavam relacionados à ideia de “efeitos físicos”, importante na doutrina espírita como uma forma de comprovar a existência de espíritos. Trata-se de uma acusação interna ao próprio espiritismo, como uma forma de construir uma limpeza doutrinária interna, ao mesmo tempo em que exposta ao grande público.<sup>12</sup>

Tanto no caso do século XIX quanto no caso do Comando Jornalístico, a investigação do “charlatanismo” tem uma preocupação com a legitimidade doutrinária e com seus detratores. Conforme Giumbelli (2003), a categoria de “falso espiritismo” foi muito utilizada, principalmente, nas três primeiras décadas do século

---

espíritos e a capacidade de comunicação humanos-espíritos - isto é, comunicação mediúnica.

<sup>12</sup> A produção de efeitos físicos é utilizada como uma maneira de reclamar a veracidade da capacidade de comunicação. Entretanto, o que a doutrina de Kardec diz sobre os efeitos físicos? Em *O que é o espiritismo*, livro síntese da doutrina, formulado por Kardec (2009) a questão da manipulação dos efeitos mediúnicos já se apresentava naquele período, pois, conforme o autor, a doutrina havia adquirido fama e atraído curiosidade. Para ele, o adepto que estuda o fenômeno espírita é capaz de distinguir o verdadeiro do falso, portanto, identifica a prática de charlatanismo. Então, Kardec elenca os seguintes efeitos de fácil engodo / prestidigitação: pancadas, transporte, escrita direta e respostas banais. Portanto, recomendou-se observação e estudo da doutrina.

XX, e teve origem no discurso dos próprios espíritas devido às divergências e fragmentações nas práticas internas dos dirigentes e dissidentes. A FEB teria sido a primeira instituição a realizar tal distinção de "verdadeiro" e "falso" espiritismo, pois a própria literatura kardequiana reconhece o charlatanismo, fraude e a mediunidade efetiva ou simulada. Depois, tal distinção foi muito utilizada no discurso jornalístico e jurídico, como estratégias de campanhas sanitárias. Tais inquéritos jornalísticos já ocorriam nos jornais cariocas desde as décadas de 1910 e 1920, cujos jornalistas visitaram centros e organizações espíritas e terreiros, a fim de descrever práticas de espiritismo, magia e curandeirismo. Em alguns momentos, havia associação entre espiritismo e a influência em crimes (neste caso, o espiritismo era aplicado de forma genérica, como influência espiritual e para todas as práticas religiosas), em outros, investigava-se o "verdadeiro" e o "falso" espiritismo (GIUMBELLI, 2003, p.264).

### **Considerações finais**

Tal articulação aponta para a importância do letramento, da atuação de intelectuais e de categorias profissionais na doutrina espírita, como algumas das formas pertinentes de construção de legitimidade na esfera pública, diante da complexa interação entre católicos, protestantes, espíritas, umbandistas, a política, o judiciário e os aparatos policiais. A formação de associação torna viável um lugar de debates distinto do controle das instituições oficiais. Com isso, a atuação do Clube no *Comando Jornalístico do Diário da Noite*, aponta, de um lado, a autonomia do jornalismo e o *ethos* investigativo e justiceiro da profissão; e, de outro lado, a independência de "desmistificar" a doutrina em relação à FEB. Sendo, portanto, um tom acusatório não só para aqueles que "colocavam a doutrina em risco", mas também uma forma de apontar as necessidades de fiscalização institucional. Entretanto, tal discurso dialogava com o discurso hegemônico de repressão do judiciário e os aparatos policiais.

### **Referências**

AMORIM, Deolindo. Ideias e reminiscências espíritas. Juiz de Fora: Instituto Maria,

1980.

ARRIBAS, Célia. No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. (Tese de doutorado em Sociologia) São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, FFLCH, Universidade de São Paulo, 2014.

AUBRÉE, Maron; LAPLANTINE, François. A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: Edufal, 2009.

AVRITZER, Leonardo; RECAMÓN, Marisol; VENTURI, Gustavo. O associativismo na cidade de São Paulo. IN: AVRITZER, Leonardo. A participação em São Paulo. São Paulo: Editora Unesp, 2014, pp. 11-57.

AVRITZER, Leonardo. Um desenho institucional para o novo associativismo. Lua Nova, 39, 1997, pp. 149-174.

CAMARGO, Cândido Procópio. Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

DIÁRIO DA NOITE. Prisões em massa de Vadios. Diário da Noite, São Paulo, 2 de agosto de 1948, n. 7.257.

DOIMO, Ana Maria. Pluralidade religiosa à brasileira, associativismo e movimentos sociais em São Paulo. IN: AVRITZER, Leonardo. A participação em São Paulo. São Paulo: Editora Unesp, 2014, pp. 123-196.

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

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

HABERMAS, Jurgen. Mudança estrutural na esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade Burguesa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

KARDEC, Allan. O que é o espiritismo. Araraquara: IDE, 2009.

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede. Salvador: UFBA, 2012; Bauru: Edusc, 2012.

PERLATTO, Fernando. Seletividade da esfera pública e esferas públicas subalternas: disputas e possibilidades na modernização brasileira. Revista Sociologia Política, v. 23, n. 53, p. 121-145, mar. 2015.

PETRONE, Pasquale. A cidade de São Paulo no século XX. Revista de História, v. 10, nº. 21 e 22, 1955, p. 127-170.



RIZZINI, Jorge. J. Herculano Pires: O Apóstolo de Kardec - o homem, a vida e a obra. São Paulo: Paidéia, 2000.



# 113. UMA PROPOSTA POLÍTICA-RELIGIOSA NÃO VIOLENTA PARA O ESPAÇO PÚBLICO À LUZ DE GIANNI VATTIMO

## A NON-VIOLENT POLITICAL-RELIGIOUS PROPOSAL FOR PUBLIC SPACE IN THE LIGHT OF GIANNI VATTIMO

Irineu José Bottoni<sup>1</sup>

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### Resumo

Pretendemos com esse trabalho, analisar o pensamento fraco (*"pensiero debole"*) do Filósofo Italiano Gianni Vattimo como um caminho de combate à violência no espaço público. Violência relacionada com a crença em fundamentos definitivos como a verdade absoluta. Acreditamos que muitos pensamentos políticos e religiosos, tragam hoje como característica principal o pensamento baseado em verdades absolutas. Vattimo define esse tipo de razão como pensamentos fortes. Nessa hipótese que estamos analisando, o "pensamento forte" é impositivo, pode se manifestar de diferentes maneiras, porém, sempre em forma de um pensamento violento com objetivo de dominação. O argumento deste trabalho é que a crença na verdade absoluta é o elemento principal do pensamento forte descrito por Vattimo, e isso nos leva a violência. Vamos também analisar e interpretar a busca de potencial abertura analisada por Vattimo para superação desse tipo de racionalidade, que ele chamou de *"pensiero debole"* aqui traduzido como pensamento fraco. A metodologia deste trabalho estará baseada na análise e interpretação do livro de Gianni Vattimo: *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Com ênfase nos capítulos 4 intitulado por: *"Encarnação e secularização"* e no capítulo 5 intitulado de: *"Para Além da violência metafísica"*. Como resultado buscamos analisar dogmas e conceitos que exercem controle social através do conceito de verdade absoluta. A saída para o Filósofo Italiano está baseada na herança cristã que o Novo testamento chama de *"Kênosis"* de Deus. A virtude cristã da caridade (*"caritas"*), base para uma nova proposta política-religiosa não violenta para o espaço público à luz de Gianni Vattimo.

Palavras-chave: Violência. *Pensiero debole*. Vattimo. Religião. Verdade.

### Abstract

In this work we intend to review the 'weak thought' (*"pensiero debole"*) described by Italian philosopher Gianni Vattimo as an alternative to combat violence in public space. Violence bond-related with definitive fundamentals such as the absolute truths. We believe that many political and religious thoughts today bring as their main characteristic the thought based on absolute truths. Vattimo defines this kind of reason as strong thoughts. In the hypothesis that we are analyzing, "strong thoughts" are imposing, they can manifest themselves in different ways, however, always in the

---

<sup>1</sup> PUC Campinas. Mestrando em Ciências da Religião. bottoniirineu@gmail.com

form of violent thoughts with the objective of domination. The argument of this work is that persistence in absolute truth is the main element of strong thoughts described by Vattimo, and this leads to violence. We will also analyze and interpret a search for potential openness analyzed by Vattimo to overcome this type of rationality, which he called 'weak thought' (*pensiero debole*). The working methodology will be based on the analysis and interpretation of the book by Gianni Vattimo: *Belief: is it possible to be a Christian despite the Church?* With emphasis on chapter 4 entitled: "*Incarnation and secularization*" and chapter 5 entitled: "*Beyond metaphysical violence*". As a result, we seek to analyze dogmas and concepts that exercise social control through the concept of absolute truth. The output for the Italian Philosopher is enabled for the conversion that the New Testament calls the "*Kenosis*" of God. Christian virtue of *caritas* ('charity') as base for a new non-violent political-religious proposal for public space in the light of Gianni Vattimo.

Keywords: Violence. *Pensiero debole*. Vattimo. Religion. Truth.

## Introdução

Em 20 de março de 2003, a operação "liberdade pelo Iraque", iniciou um longo conflito que conhecemos como "Guerra do Iraque". Esse conflito foi liderado pelos Estados Unidos e teve a Inglaterra como seu principal apoiador. Seus dois líderes na ocasião, George Bush e Tony Blair, estiveram nas lentes da mídia global. O motivo da invasão era o de "desarmar o Iraque, eliminar seu poderio de destruição atômico". Poderio atômico que nunca foi encontrado, apesar das investigações independentes ordenadas por Americanos e Ingleses, afirmarem que estavam lá, antes da invasão. Estava iniciado o que principalmente os Estados Unidos chamaram de uma "Guerra Global contra o terrorismo".

Gianni Vattimo ao analisar esse episódio histórico, em seu livro: *Adeus à verdade*, nos desafia a pensarmos do que é verdade na política, e como ela é conduzida no espaço público. Para ele, a invasão no Iraque foi um exemplo "de que o escândalo em relação a Bush e Blair pelas mentiras sobre as armas de destruição de Saddam não era absolutamente "puro" e objetivo como tentavam dar a entender." (VATTIMO, 2016, p.7).

Esse tipo de pensamento descrito por Vattimo na Guerra do Iraque é o que chamamos neste artigo de pensamento forte no espaço público. Pensamento forte como um tipo de pensamento impositivo, que pode manifestar-se de diferentes maneiras, porém sempre em forma de um pensamento violento com objetivo de

dominação. Aquele que detém o poder é quem vai construir o conhecimento e ditar o que é a verdade a fim de legitimar seu poder.

A tese defendida por Vattimo (2018), é que esse pensamento forte, com o fim da metafísica, chega a um impasse: encontra-se hoje sem resposta, já não é capaz de compreender o mundo e as transformações que estamos vivendo. O pensamento forte perde seu fundamento.

É para se contrapor a esse pensamento que iremos trazer uma reflexão de um pensamento alternativo para o espaço público. Vattimo escreve sobre a possibilidade de abertura à uma nova possibilidade religiosa, uma nova espiritualidade, não baseada no medo, não baseada na opressão. Para isso desenvolve o que denominou de seu pensamento fraco (*"pensiero debole"*). Um pensamento que tem como característica principal uma abertura às racionalidades marginalizadas pela prepotência de uma razão totalizadora, de fundamentos definitivos. Um caminho que contemple a tolerância, baseado na caridade e no amor cristão, como possibilidade de combate ao pensamento impositivo e violento.

## **Desenvolvimento**

A proposta que trazemos nesse artigo, é baseada na reflexão sobre o retorno da religião, que para Vattimo poderia representar uma saída religiosa-política, para o mundo violento e intolerante no qual vivemos. Religiosa, pois para Vattimo (2018) está fundamentada na encarnação do verbo Divino, que ao inserir-se no mundo como uma realidade não abstrata, possui a missão de praticar a caridade, na condição de sua própria verdade; política, pois o pensamento está ligado ao pensamento da diferença com características niilistas. Niilismo significando aqui a dissolução do ser enquanto verdade, fundamento absoluto e estável, apreensível pela razão e exprimível pela linguagem.

Aparentemente os instrumentos da razão e da técnica, alicerce de nossa razão contemporânea, parecem se encontrarem diante da dramaticidade de tantos problemas, sem que a razão encontre uma solução aparente para dar sentido à existência humana. Podemos perceber isso, segundo Vattimo, "em todos os

problemas ligados à explosão da violência nas condições de existências massificadas." (VATTIMO, 2018, p.13).

Esse racionalismo ligado a todas as ideologias agressivas, parece perder também sua força discursiva, quanto coloca em questionamento o espaço para a religião na vida pública.

(...) O fato é que "o fim da modernidade" ou, em todo caso, a sua crise levou consigo também a dissolução das principais teorias filosóficas que acreditavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxista. Hoje não há mais razões filosóficas fortes plausíveis para ser ateu ou em todo caso para rejeitar a religião. VATTIMO, 2018, p.16)

A religião, na medida em que é uma interpretação entre outras do mundo, tem o mesmo valor do que a interpretação do mundo feita pela ciência, por exemplo.

Vattimo (2018) acredita que a história da religião cristã é o fio condutor da história do ocidente e, portanto, parte essencial da nossa história. Se todos os conhecimentos são paradigmas históricos, não poderíamos dizer que como a ciência não conhece Deus, Deus não existe. O amor e os sentimentos também não são objetos da ciência. Isso significaria que o amor e os sentimentos não existem? Isso, para Vattimo, faz com que acabe determinando a volta da religião.

Volta da religião? Como isso poderia acontecer? Essas são as perguntas que poderíamos estar nos questionando nesse momento, onde a religião parece estar em declínio, e o processo de secularização bastante presente em muitas partes do mundo.

A secularização é para Vattimo o que ele chama de "pedra angular" de sua teoria. A termo secularização tem muitos significados, entre eles:

(...) Com ele, como é sabido, indica-se o processo de "deriva" que desvincula a civilização laica moderna de suas origens sagradas. Mas, se o sagrado natural é aquele mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir, é bem possível que a secularização – que é igualmente perda da autoridade temporal por parte da Igreja, autonomização da razão humana da dependência ante um Deus absoluto, juiz ameaçador, tão transcendente com a relação às nossas ideias do bem e do mal que parece um soberano caprichoso e bizarro

- seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus, e não um modo de se afastar dele. (VATTIMO, 2018, p. 34)

A secularização descrita por Vattimo (2018), poderia ser interpretada como a superação do absolutismo da instituição cristã. Também poderia ser interpretada como a superação da razão humana da dependência de um Deus absoluto, onipresente, onisciente e imutável, e em todas as outras formas de absolutismo.

A secularização como parte do cristianismo, poderia ser interpretada também como um mecanismo de revelação em progresso, emergente a partir da relação do cristianismo com o mundo moderno, portanto parte essencial do processo religioso.

(...) a secularização **não é um fenômeno externo** e de mera oposição ao cristianismo, mas originalmente intrínseca à própria dinâmica de inserção cristã no mundo. Neste sentido, a sentença nietzschiana da morte de Deus, e a afirmação heideggeriana acerca da superação da metafísica, tornaram-se elementos fundamentais para indicar a tese do autor e sedimentar o que denominou cristianismo não religioso, na perspectiva de sua filosofia pós-moderna. (GONÇALVES, 2018, p. 246)

Vattimo (2018) interpreta a secularização, buscando uma nova abertura. Descreve, assim, o sentido "positivo" da secularização.

(...) Pode-se falar em muitos outros sentidos - sempre ligados a ideia de "dessacralização" do sagrado violento, autoritário e absoluto da religiosidade natural - da Modernidade como secularização. (...) ou ainda das transformações modernas de poder no sentido de uma formalização que despoja do caráter de absolutismo ligado à soberania de uma pessoa "sagrada". (VATTIMO, 2018, p.34 e p.35)

Como estender o sentido de secularização a muitos fenômenos diferentes, poderia nos levar ao risco de cair no arbítrio, Vattimo julga mais "adequado falar mais em geral de enfraquecimento, considerando a secularização como um caso iminente deste." (VATTIMO, 2018, p.35).

Sendo assim, para Vattimo (2018) a secularização é um processo de enfraquecimento das estruturas fortes da razão metafísica. Na religião, a secularização como possibilidade de se pensar a moral cristã desvinculada do direito

natural, da lei natural que parte da ideia metafísica de fundamento absoluto, de que há uma verdade do qual o homem, o cristianismo e o cosmos estão submetidos.

À luz da filosofia de Nietzsche e Heidegger, Vattimo vive e interpreta sua condição existencial na sociedade que ele descreve como tardo-moderna. Vattimo (2018) escreveu sobre espiritualidade e sobre teologia, e escreveu sobre a possibilidade de aberturas de novas possibilidades religiosas, uma nova espiritualidade, não baseada no medo, não baseada na opressão. Vattimo pensa em uma nova forma de pensar a natureza, a espiritualidade, o ser humano. É nessa interpretação existencial, que ele volta ao cristianismo, e funda seu "*Pensiero Debole*", que foi aqui traduzido como pensamento fraco.

(...) pensamento fraco- - significa não tanto, ou não principalmente, uma ideia do pensamento mais consciente dos próprios limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas globais etc., **mas, sobretudo, uma teoria do enfraquecimento do ser na época do fim da metafísica**. Se, de fato, não é preciso pensar no ser como não identificado, em nenhum sentido, com a presença característica do objeto. Mas isso, como creio seja fácil argumentar, implica também não ser possível considerar a história do nihilismo apenas como um erro do pensamento. (VATTIMO, 2018,p.25) Grifo nosso

Toda esta premissa de Vattimo tem uma fundamentação cristã, e essa fundamentação se dá no rebaixamento, no "esvaziamento de si mesmo" feito pelo verbo Divino, que se humilha, e que se rebaixa ao nível humano, a - *Kenosis*<sup>2</sup> – é o próprio ser que se mostra encarnado nos limites da história e não mais como realidade abstrata, estranha ao mundo cotidiano. (VATTIMO, 2018, p.31). A encarnação do filho de Deus é considerada a fonte do "*Pensiero Debole*". Vattimo considera que a Encarnação deve ser interpretada como uma ontologia do enfraquecimento.

Para Vattimo, o verbo Divino rebaixado ao nível humano se torna parte da

---

<sup>2</sup> **Kenosis** (ke/nwse - ekénose, ekenōsen) – Termo Grego ( do verbo *Kenoo*, esvazio) com o qual Paulo Alude ao "esvaziamento de si mesmo" realizado pelo verbo Divino, que se humilhou e rebaixou ao nível humano, morrendo na cruz como escravo (fil. II, 7). O tema da K. foi retomado e reelaborado de vários modos ao longo dos séculos: pelos padres da Igreja, por Schelling, por Lutero e pelos novos teólogos (Altizer, Moltman etc.) Vattimo vê na K. um momento crucial da transformação do ser forte em fraco. **Fonte:** ABBAGNANO. N. - **Dicionário de Filosofia** / Nicola Abbagnano – tradução Alfredo Bossi – 6 ° ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.



nossa historicidade, imanente e não abstrata. Através de seu enfraquecimento por sua caridade ao ser humano, podemos interpretar como um "sinal de um Deus não violento, e não absoluto da época da metafísica" (VATTIMO, 2018, p.31).

Fugindo da interpretação sacrificial da morte de Jesus, Vattimo (2018) alega que Jesus não morreu para remissão dos nossos pecados ou para remissão dos pecados da humanidade, pois desta forma continuaríamos acorrentados à lógica do sacrifício. A interpretação é que Jesus por amor, por caridade aos homens, se entregou livremente para servir de exemplo de salvação na *Kenosis*.

Nesse sentido, Vattimo (2018) acredita que a vinda de Jesus veio "desvelar, desmentir" o discurso que o sagrado natural como um mecanismo violento.

(...) É bem possível que a secularização – que é igualmente a perda de autoridade temporal da Igreja, autonomização da razão humana da dependência ante um Deus absoluto, juiz ameaçador, tão transcendente com relação às nossas ideias do bem e do mal que parece ser um soberano caprichoso e bizarro- seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus, e não um modo de se afastar dele. (VATTIMO, 2018, p.34).

A herança da *Kenosis* cristã nos mostra um enfraquecimento como caráter constitutivo do ser na época do fim da metafísica. Isso para Vattimo (2018) é a hermenêutica niilista do pensamento enfraquecido. O niilismo hermenêutico para Vattimo é algo que nos implica profundamente na construção e na busca da verdade compartilhada, é, portanto, impossibilidade de uma única verdade, de uma única história, de um único quadro de valores, ou de fundamentos definitivos.

A secularização como fator positivo significa a dissolução das estruturas sacrais da sociedade cristã, menos como uma despedida do cristianismo, mas como uma mais plena realização da sua verdade que é *Kenosis*, o esvaziamento de Deus, a correção dos tratados naturais da divindade. (VATTIMO, 2018, p.31-32).

## **Conclusão**

Quando acreditamos na verdade absoluta, e/ou em fundamentos definitivos, e adotamos esses conceitos como únicos a serem aplicados em qualquer contexto,

eles podem nos colocar confronto com outras verdades ou com outros fundamentos, que também são considerados conceitos únicos a serem aplicados a todos.

Nos exemplos citados aqui como na Guerra do Iraque, nos indicam que eliminar a violência utilizando violência, parece não ser uma alternativa viável, pois acabamos sempre em um ciclo vicioso: violência gerando mais violência, excluindo mais que incluído, criando injustiças mais que justiças.

Para falar de ética no espaço público, pensamos que não poderíamos mais partir de uma verdade única ou uma verdade dada. Mesmo que o diálogo não nos ajude na resolução de problemas existentes e aparentemente insuperáveis, que o diálogo nos ajude a pelo menos entendermos o perigo de nos colocarmos uns contra os outros.

A interpretação não é mera descrição por parte de um observador neutro, mas um “evento dialógico”, no qual os interlocutores estão colocados igualmente em jogo e do qual saem todos modificados, segundo a interpretação de Vattimo. Essa reflexão política-religiosa do pensamento de Vattimo, nos leva a uma nova forma de ética para o espaço público baseado na caridade, respeito e amor ao próximo. Uma alternativa não violenta, inclusiva e tolerante para espaço público.

## Referências

GONÇALVES, P.S.L. *Religião e ética no cristianismo não religioso*: Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. Ver. Pistis Prax., Teol.Pastor., v.10, n.2, 244-268, maio//agos.2018.

VATTIMO, G. *Adeus a Verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Coleção Textos filosóficos).

VATTIMO, G. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Trad. Klaus Bruschke. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

## 114. A PRODUÇÃO SOCIAL DE UM SANTO

### *THE SOCIAL PRODUCTION OF A SAINT*

*Ismar Dias de Matos*<sup>1</sup>

GT11: Religião, Política e Teologia no Espaço Público

#### **Resumo**

No pontificado de João Paulo II (1978-2005) veio à tona uma temática até então periférica na Igreja: a questão dos santos. Antes dele era muito demorado e raro um processo de canonização. Como homem do Concílio Vaticano II (1962-1965), o Papa Wojtyla buscou implementar as ideias conciliares que afirmavam a vocação universal à santidade e, para isso, buscou modificar a legislação canônica sobre o assunto, o que terminou por gerar uma grande quantidade de beatos e santos na Igreja e, portanto, no mundo. Nosso trabalho teve como base as homilias pronunciadas por João Paulo II durante as canonizações. Analisamos também o Código de Direito Canônico, promulgado pelo Papa, em 1983, e a legislação sobre as canonizações renovada por ele, também em 1983. Pretendemos em nossa comunicação apresentar como se dá a produção social de um santo, evidenciando os diversos atores envolvidos – postuladores, promotores, testemunhas, fiéis em geral – mostrando também como essa ação transforma o espaço público envolvido no processo, incluindo aí, além dos especialistas canônicos, a rede hoteleira, de transportes de passageiros, a rede gastronômica e de diversos outros serviços necessários ao conforto dos fiéis. O autor tem experiência disso, pois foi postulador de uma causa de beatificação no interior de Minas Gerais, causa em andamento no Vaticano. A beatificação e canonização de um(a) santo(a) é, portanto, uma produção social de grande relevância, como tem sido demonstrado por vários estudiosos na atualidade. Palavras-chave: Canonizações. Mudança social. Espaço público.

#### **Abstract**

The pontificate of John Paul II (1978-2005) brought up a hitherto peripheral theme in the Church: the question of canonizations. Before him canonization processes were very rare and long. As a man of the Second Vatican Council (1962-1965), Pope Wojtyla sought to implement conciliar thinking about the universal vocation to holiness and, to this end, introduced important changes in canonical legislation on this subject, a measure that paved the way for generating in the Church a great deal of Blesseds and Saints from various parts of the world. Our work was mainly based on the homilies of John Paul II on the canonizations he celebrated and on the new Code of Canon Law, promulgated by him in 1983, as well as on subsequent legislation on canonizations, revised by him that same year. We intend in our communication to present how the

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. idmatos@terra.com

social production of a saint takes place, evidencing the various actors involved – canonical specialists, postulators, promoters, witnesses and faithful in general – and how this whole process transforms the public space around it, involving various services necessary for the well-being of these people, such as the hotel network, passenger transport, gastronomy and others. Here we use our own experience as a postulator of a cause of beatification in Minas Gerais (Brazil), still underway in the Vatican. We see, therefore, the beatification and canonization of a saint as a social production of great relevance, as has been demonstrated by several scholars today. Keywords: canonization, Canon Law, social transformation, public space.

## Introdução

Os santos, na Igreja Católica Apostólica Romana, sempre tiveram uma origem popular, ou seja, estavam sempre na devoção e na admiração do povo cristão. Em outras palavras: sem a devoção do povo não se faz um santo, embora seja a legítima autoridade da Igreja Católica a que proclama a santidade através da canonização. Monarcas e Papas foram declarados santos ao longo da história, mas gozavam da fama de santidade junto ao povo de Deus, fama que muitas vezes é reconhecida durante a vida da pessoa, e que aumenta após a sua morte. Não se produz uma crença popular. Ela é espontânea, mas pode ser orientada por aqueles que se encarregam da condução de uma causa de canonização (SOARES, 2007, p. 150).

Os primeiríssimos santos foram os mártires, aqueles(as) que deram suas vidas de modo cruento e exemplar como Cristo. Os cristãos celebravam a Eucaristia sobre seus túmulos e invocavam sua proteção, unindo de modo inovador o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. A princípio a inscrição de alguém no rol dos santos estava a cargo dos bispos diocesanos. Depois, a formalização das canonizações, ao longo dos séculos, foi-se tornando mais burocratizada, e em 1234 o Papa atribuiu para si a exclusividade de declarar alguém santo(a).

Em janeiro de 1588, foi criada pela Constituição Apostólica *Immensa aeterni Dei*, do papa Sisto V (1585-1590), a Congregação dos Ritos, com o intuito de regular as canonizações e beatificações, e também organizar o culto divino (BULLARIUM ROMANUM).

Da criação da Congregação do Ritos (1588) até o início do pontificado do Papa João Paulo II (1978-2005) passaram-se 390 anos, e 23 Papas ocuparam o trono de

Pedro. Esses 23 Papas canonizaram, juntos, 302 santos, uma média pouco maior de 1,29 santo por ano. Apenas sete desses Papas atingiram um número de canonizações de dois dígitos, a saber: Bento XIII (1724-1730): 10 canonizações; Pio IX (1846-1878): 52; Leão XIII (1878-1903): 18; Pio XI (1922-1939): 34; Pio XII (1939-1958): 33; João XXIII (1958-1963): 10; e Paulo VI (1963-1978): 84. O Papa João Paulo II fez sua primeira canonização em 1982 e, de lá até 2004, canonizou, sozinho, 482 santos, numa média de 21,9 santos por ano. No dia 16 de maio de 2004 realizou suas últimas canonizações, vindo a falecer em 2 de abril do ano seguinte. Pode-se dizer que esse pontífice inaugurou uma nova história de canonizações na Igreja Católica.

## 1. O BOOM DAS CANONIZAÇÕES COM JOÃO PAULO II

Como dissemos aqui, até a eleição pontifícia do polonês Karol Wojtyła, o 264º pontífice católico, que assumiu o nome de João Paulo II, as canonizações não eram assunto frequente na vida eclesial. Assumindo a mensagem do Concílio Vaticano II (1962-1965), de que a santidade é uma vocação universal na Igreja (*Lumen Gentium*, n. 39-42) o Papa Wojtyła buscou caminhos para concretizar a teologia conciliar. Os primeiros passos nesse sentido foram: a mudança no Código de Direito Canônico (CDC) e a nova legislação para as canonizações com a publicação da Constituição Apostólica *Divinus perfectionis magister* (DPM), ambos publicados em 25 de janeiro de 1983.

Em 1984 foi tomada outra atitude, com a criação, junto à Congregação da Causa dos Santos, do *Studium*, uma escola específica de formação de postuladores, com formação teológica, histórico-hagiográfica e canônica. Os Postuladores, de quem falaremos mais adiante, são especialistas nas áreas mencionadas e nomeados pelos autores das causas de beatificação e canonização para que deem vida ao *iter processualis* de uma causa.

A seguir, os principais atores no processo ordinário de beatificação e canonização.

## 2. OS ATORES DO PROCESSO ORDINÁRIO E APOSTÓLICO CONFORME O DIREITO CANÔNICO

De acordo com o CDC, promulgado em 1917<sup>2</sup>, todos os envolvidos no processo de beatificação e canonização – bispo, juízes, notários, requente e postulante, advogados da fé, advogados de defesa – deveriam manter sigilo sobre os acontecimentos e escritos da causa em andamento. O Cânon 2037, § 3 preconizava também que além dos atores acima citados:

Todas as testemunhas, sem exceção ou dispensa, deverão, além do juramento do segredo, jurar, antes de ser interrogado, dizer a verdade, e após ter jurado, também os *experts*, tradutores, revisores e copistas devem jurar também diante das traduções, revisões ou transcrições e que desempenharam um bom e atencioso trabalho. Mesmo o oficial de justiça deve jurar por seu ofício.

A partir da exigência do sigilo, temos ideia da seriedade de tal processo de beatificação e canonização. Abaixo apresentaremos brevemente as funções de cada ator envolvido.

Os postulantes/postuladores e requerentes/autores eram, como afirma Woodward (1992), os “empresários” da causa. O requerente ou autor<sup>3</sup>, como o próprio nome diz, era aquele que requeria a causa e reunia os meios financeiros para o pleno andamento desta. O requerente poderia ser o postulante, ou escolher outra pessoa entre os arrolados pela Congregação dos Ritos para sê-lo. O postulante geralmente era pago pelo requerente, a não ser que o fizesse por caridade.

A responsabilidade dos postulantes era representar os que solicitavam a causa, e orientá-la. Aqueles apresentavam a causa aos juízes, escolhiam as testemunhas do processo, pagavam as contas, e determinavam quais dos favores divinos teriam maiores chances de serem aceitos como milagres. Contudo o dinheiro

---

<sup>2</sup> O CDC de 1983, promulgado por João Paulo II, ao contrário do CDC de 1917, diz em seu cânon 1403: “As causas de canonização dos servos de Deus se regem por uma lei pontifícia peculiar”, a saber, a DPM, também de 1983.

<sup>3</sup> Normalmente o requerente ou autor de uma causa é uma (Arqui)Diocese ou uma Congregação ou Ordem Religiosa. Praticamente é inexistente o requerimento por parte de um indivíduo, particularmente.

para dar prosseguimento à causa não advinha do postulante e sim de um requerente ou grupo interessado na causa, em geral, ordens religiosas que queriam ver um dos seus integrantes beatificado.

O postulante ainda acompanhava a causa até o fim, ou seja, a festa de beatificação e depois de canonização, rascunhando os textos para as homilias do papa e escolhendo as músicas da liturgia. A partir do Can. 2004, o CDC de 1917 dispõe sobre as regras dos postulantes e requerentes. O CDC afirma que o postulante poderia agir em nome próprio ou de terceiros, ser leigo ou sacerdote. Os que agiam em nome de terceiros deveriam apresentar o seu mandato no tribunal antes de serem autorizados a exercer o seu cargo. De acordo com Woodward (1992), na época de sua pesquisa, quando a Congregação dos Ritos já havia se transformado em Sagrada Congregação para as Causas dos Santos<sup>4</sup>, existiam cerca de 288 postulantes arrolados.

Também os relatores e os promotores estavam presentes em todo o processo, desde a instauração do Processo Ordinário, na (Arqui)Diocese, até o final do Processo Apostólico, no Vaticano. Eram designados pela Santa Sé e cabia ao relator escrever tudo o que foi discutido no decorrer dos processos. O Promotor da Fé, outrora popularmente chamado de Advogado do Diabo, devia, por sua vez, investigar a fundo a vida do candidato à beatificação, observando e, principalmente, detendo-se em partes da biografia do candidato, se existissem, que poderiam ser alvo de objeção à sua santidade.

Havia também os notários ou tabeliães, aqueles dotados de fé pública, que formalizavam juridicamente a vontade das partes, certificando ainda a autenticidade dos documentos apresentados e expedindo cópias fidedignas dos originais. Eles deviam participar dos processos anotando e verificando a autenticidade do que foi escrito pelos relatores, do que foi dito pelas testemunhas e Promotores da Fé, e autenticar ainda todos os documentos, cartas, livros, que compunham o processo de exame das virtudes ou martírio do candidato. Cabia aos advogados, ao contrário do Promotor da Fé, defender o candidato à beatificação. O Can. 2018 informa os requisitos dos Advogados de defesa. Eles devem ter doutorado em Direito canônico,

---

<sup>4</sup> Em 18/05/1969 o papa Paulo VI, pela Constituição Apostólica *Sacra Ritum Congregatio*, criou a Congregação para as Causas dos Santos, desmembrando-a do Culto Divino.

ou, pelo menos, licenciatura em Teologia. Devem ainda ter feito um estágio, ou com os advogados, ou com a Promotoria Geral Adjunta da Congregação dos Ritos. Por fim, devem também portar o título de Advogado da Rota Romana.

### **3. PROCESSO DE CANONIZAÇÃO: ALGO BASTANTE PÚBLICO**

Quando João Paulo II interveio na legislação canônica e complementar relacionada às canonizações e beatificações, ele o fez de modo revolucionário, causando mudanças que ainda hoje são vistas no ministério petrino do Papa Francisco<sup>5</sup>.

A legislação relativa às canonizações anteriores ao Papa Wojtylla exigia que o processo só tivesse início após cinquenta anos de falecimento do(a) candidato(a) ao altar, sendo exigidos dois milagres para sua beatificação e mais dois para a canonização. Wojtylla reduziu os quatro milagres para dois, sendo um para a beatificação e outro para a canonização. Isso causou a diminuição do tempo processual e também dos custos, que não são poucos, aumentando também o número de pessoas que ingressaram na Congregação pedindo a beatificação e canonização de fiéis.

Essas mudanças realizadas pelo Papa polonês causaram uma reviravolta no espaço público mundial, máxime no mundo católico, propiciando o surgimento de santos(as) em continentes onde eles eram inexistentes, como a África e a Ásia.

### **CONCLUSÃO**

Como se viu aqui, a produção de um(a) santo(a) não é social apenas porque envolve vários atores sociais, mas envolve também a comunidade de fé e a comunidade de modo geral. Quando a Igreja declara solenemente que alguém é santo(a) fica decretada também uma grande mudança social, econômica e cultural, dentre outras, no lugar em que viveu aquele(a) servo(a) de Deus. Tal lugar ganha fama

---

<sup>5</sup> Com as mudanças realizadas por João Paulo II, o Papa Francisco, que assumiu o pontificado no começo de 2013, já pôde canonizar, até o presente momento, quase o dobro daqueles servos(as) de João Paulo II.



ou destaque, atraindo para si o turismo religioso, aumenta-se o comércio local, as hospedagens, as empresas de transportes e todos os serviços que gravitam em torno desses serviços principais.

Aqui no Brasil, a cidade de Nova Trento, em Santa Catarina, experimentou um grande crescimento nos setores acima mencionados a partir de 1991, data de beatificação de Madre Paulina, e sobretudo a partir de 19/05/2002, quando foi canonizada a primeira santa do Brasil por João Paulo II.

Em Minas Gerais, na cidade de Três Pontas e região circunvizinha, Padre Francisco de Paula Victor (1827-1905), beato da Igreja desde 14/11/2015, possui monumentos, edifícios, ruas, bairros, e instituições comerciais e educacionais em homenagem ao filho em vias da canonização (VICTOR, 2000).

Um terceiro e último exemplo é dado pelo autor do presente texto, que também vivenciou um pouco da transformação da cidade de Santa Maria do Suaçuí-MG a partir de 2001, quando a Igreja diocesana resolveu iniciar oficialmente o processo de beatificação e canonização do Servo de Deus Lafayette da Costa Coelho e o nomeou como primeiro postulador da causa (MATOS, 2001). A Paróquia daquela cidade buscou uma consultoria em Nova Trento e, por meio dos responsáveis pela condução do santuário de Santa Madre Paulina, foram orientados a procurar apoio técnico do SEBRAE-MG para tomar medidas adequadas para a Paróquia outrora conduzida pelo Cônego Lafayette (ROTEIROS..., 2004-2005).

Apresentada aqui de modo sucinto, a produção social de um(a) santo(a) na Igreja Católica envolve uma quantidade imensurável de pessoas, em espaços públicos os mais diversos, mostrando-nos que as canonizações mudam bastante a face humana e social da nação em que se dão.

Os modelos de santidade, no decorrer da história, foram se sucedendo e também se repetindo de um modo ligeiramente modificado (BROWN, 1982). Houve mártires em profusão no início da Igreja, e depois, com a paz constantiniana, houve um arrefecimento do martírio. Mas ele continua presente na contemporaneidade, pois dos 402 dos 482 santos canonizados por João Paulo II são mártires.

Àqueles que são encarregados da produção formal da santidade para a canonização caberá provar se houve verdadeiro martírio ou se o candidato ao altar viveu heroicamente as virtudes teologais para que tenha a dignidade de ser elevado

à honra dos altares.

Há, na verdade, uma certa escolha entre aqueles que estão na fila esperando a canonização. Mesmo que nosso texto não tenha objetivo de abordar essa temática, cremos que seja importante dizer que alguns candidatos ao altar que não tenham o perfil eclesial do pontífice reinante não terão prioridade no andamento do processo, como foi o caso de Dom Oscar Romero, de El Salvador, morto em 1980 (WOODWORD, 1992). João Paulo II não compactuava, como o arcebispo assassinado, da Teologia da Libertação. Dom Romero só veio a ser canonizado pelo Papa Francisco. Essa espécie de política das canonizações merece um estudo à parte. Almejamos realizá-la em breve.

## REFERÊNCIAS

BROWN, Peter. *The cult of saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

BULLARIUM ROMANUM. Instituto Centrale per gli Archivi. c2006. Disponível em: [https://www.icar.benicultural.it/biblio/pdf/bolTau/tomo\\_08/02g\\_T08\\_966\\_1025.pdf](https://www.icar.benicultural.it/biblio/pdf/bolTau/tomo_08/02g_T08_966_1025.pdf). Acesso em: 07 set. 2021.

CARVALHO, Orlando de. *Os santos de João Paulo II*. Loures, Portugal: Lusodidacta, 2005. Volumes I, II, III.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Constituição dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II, papa. *Código de Direito Canônico*. Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Notas, comentários e índice analítico Pe. Jesus Hortal, SJ. 14. ed. rev. ampl. com a Legislação complementar da CNBB. São Paulo: Loyola, 2015.

JOÃO PAULO II, papa. *Divinus perfectionis magister*. 25 jan. 1983. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_divinus-perfectionis-magister.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html). Acesso em: 11 set. 2016.

MATOS, Ismar Dias de. *A grandeza na simplicidade: relatos histórico-biográficos sobre o servo de Deus Lafayette da Costa Coelho*. Belo Horizonte: FUMARC, 2001.

PII X, Pontificis Maximi (Iussu Digestus)-BENEDICTI, Papae XV (Auctoritate Promulgatus). *Codex Iuris Canonici*. Praefatione, Indice analytico-alphabetico Emi Petri Card. Gasparri. Vaticano: Typis PolyglottisVaticanis, MCMXVII.

ROTEIROS da fé: turismo religioso atrai visitantes de diversos cantos do país e gera oportunidades de negócios para empreendedores mineiros. *Passo a passo*, Belo Horizonte, revista do SEBRAE-MG, ano XXI, n. 155, p. 60-68, dez. 2004-jan. 2005.

SOARES, Hugo Ricardo. *A produção social de um santo: um estudo do processo de beatificação do padre Rodolfo Komorek*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Mestrado em Antropologia Social, 2007.

SOARES, Hugo Ricardo. *Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek: um estudo sobre a produção de santidade no catolicismo*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991, v. 1.

WOODWARD, Kennet L. *A fábrica de santos*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

VICTOR, Francisci de Paula. *Biografia documentada*. Campanha-MG: Mimeo. 2000.



## 115. A PRESENÇA PROTESTANTE NA POLÍTICA NACIONAL: INSTALAÇÃO DE UM FUNDAMENTALISMO ÉTICO OU AMPLIAÇÃO DE CONQUISTAS DEMOCRÁTICAS?

*THE PROTESTANT PRESENCE IN NATIONAL POLICY: INSTALLING AN ETHICAL FUNDAMENTALISM OR EXPANDING DEMOCRATIC ACHIEVEMENTS?*

*José Roberto Limas da Silva<sup>1</sup>*

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

A relação entre Igreja e Estado é uma experiência histórica amplamente documentada e debatida na sociedade ocidental. Não obstante, no âmbito da política brasileira, é um fato relativamente recente a aproximação da igreja protestante das esferas do poder político federal. O presente artigo tem como objetivo problematizar a relação entre política e religião no contexto do modelo político brasileiro, apresentando um breve resumo do percurso histórico da relação entre as instituições políticas (materializadas no Estado) e a igreja protestante brasileira. A abordagem metodológica dessa discussão é basicamente documental-bibliográfica, estando estribada em duas bases. A primeira base bibliográfica discute textos de autores como Habermas e Giumbelli sobre a presença histórica da religião na esfera pública. A segunda base bibliográfica busca dialogar com textos e artigos recentes que denunciam, questionam e criticam a militância ideológica protestante nas esferas do poder político federal, assim como apontam, também, caminhos para um relacionamento frutífero e ético para os dois lados. Entrementes, o artigo apresenta e contextualiza a conflituosa relação entre Igreja e Estado no cenário atual da política brasileira, bem como a possibilidade da construção de um ideário ético-religioso normatizador da sociedade brasileira. Um dos mecanismos para discutir esse cenário de proximidade dos protestantes com as esferas do poder político é lembrar algumas experiências recentes de governos totalitários que buscaram legitimidade escudando-se em princípios ético-religiosos. Finalmente, esse artigo conclui, em decorrência da aproximação acrítica da igreja protestante das esferas do poder político federal, a possibilidade de legitimar governos totalitários e intolerantes com as liberdades individuais.

Palavras-chave: Protestantes. Estado. Fundamentalismo. Política.

### **Abstract**

The relationship between Church and State is a historical experience that is widely documented and debated in Western society. Nevertheless, in the scope of Brazilian

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista CAPES. jrlspastor@hotmail.com

politics, the approximation of the Protestant Church to the spheres of federal political power is a relatively recent fact. This article aims to discuss the relationship between politics and religion in the context of the Brazilian political model, presenting a brief summary of the historical course of the relationship between political institutions (materialized in the State) and the Brazilian Protestant Church. The methodological approach of this discussion is basically documentary-bibliographic, being based on two bases. The first bibliographic base discusses texts by authors such as Habermas and Giumbelli on the historical presence of religion in the public sphere. The second bibliographic base seeks to dialogue with recent texts and articles that denounce, question and criticize Protestant ideological militancy in the spheres of federal political power, as well as pointing out paths for a fruitful and ethical relationship for both sides. Meanwhile, the article presents and contextualizes the conflicting relationship between Church and State in the current scenario of Brazilian politics, as well as the possibility of building an ethical-religious ideal that regulates Brazilian society. One of the mechanisms to discuss this scenario of proximity between Protestants and spheres of political power is to recall some recent experiences of totalitarian governments that sought legitimacy by shielding themselves in ethical-religious principles. Finally, this article concludes, as a result of the Protestant church's uncritical approach to the spheres of federal political power, the possibility of legitimizing totalitarian governments that are intolerant of individual freedoms. Keywords: Protestants. State. Fundamentalism. Policy.

## **Introdução**

Inicialmente, parece apropriado considerar que tanto a política como a religião não podem existir em estado puro. A política porta o sentimento religioso no seu discurso à medida em que apresenta propostas carregadas de simbolismo e transcendência sociológica (sociedade ideal, justa, igualitária, fraterna etc). Já, a religião demonstra motivações políticas quando, nos seus discursos e ações sociais, busca expansão, crescimento e dominação. Portanto, o sentimento religioso é uma experiência que se manifesta no labor político e, de igual modo, as ações políticas se manifestam no espaço religioso.

Assim sendo, na prática política não há uma neutralidade religiosa, mas uma ideologização do imaginário religioso e, igualmente, na prática religiosa não há uma neutralidade política, mas, eventualmente, uma transfiguração dos interesses geopolíticos em imperativos ético-religiosos. Sabemos que a presença da religião na política e na estrutura estatal é uma experiência antropológica e histórica e, como uma situação exemplar, temos, na antiguidade, os sacerdotes egípcios, que viviam no ambiente da realeza e eram conselheiros do Faraó, "pois os sacerdotes tinham

porção de faraó e eles comiam a sua porção que faraó lhes tinha dado, por isso não venderam suas terras" (ALMEIDA, 1993, p. 70 - Gênesis 47. 22).

### **Política e religião aportaram juntas na Ilha de Vera Cruz<sup>2</sup>**

O primeiro nome dado ao Brasil já revela a presença de um discurso religioso como legitimação de conquistas geopolíticas, por isso, no início do processo colonizatório, temos a instalação do padroado que "conferia à Coroa o direito de arrecadar e redistribuir os dízimos devidos à Igreja e indicar os ocupantes de todos os cargos eclesiásticos {...}" (LIMA, 2014, p. 47). O direito de a Coroa Portuguesa cobrar esses dízimos, entretanto, não era uma garantia de que esses valores seriam revertidos para as atividades da igreja. É sabido que, em Portugal, "os reis usaram as despesas da guerra contra os mouros como pretexto para usurparem parte dos rendimentos eclesiásticos, canalizando-os para certas instituições de sua predileção" (LIMA, 2014, p. 48).

Entretanto, a partir do estabelecimento da República (1889), a igreja católica envidará um esforço maior para manter o status quo de principal agência religiosa nas terras brasileiras, agora, pela via da participação democrática republicana. Sem embargo, é preciso explicar esse novo momento lembrando que, com a Proclamação da República e a Constituição de 1891, instala-se no Brasil uma configuração religiosa laica. Nesse sentido, a Igreja Católica não goza mais da condição de igreja oficial do Estado Brasileiro, conforme era previsto, anteriormente, na Constituição Imperial de 1824<sup>3</sup>. Como decorrência desse novo momento a Igreja Católica vai se inserir no cenário político brasileiro através de movimentos sociais que tenham influência na constituição de parlamentares que representassem os interesses da igreja. Um dos esforços mais evidentes foi a criação da Liga Eleitoral

---

<sup>2</sup> Primeiro nome dado ao Brasil. Os portugueses carregavam uma relíquia que consideravam ser fragmentos da cruz de Cristo, daí o motivo de dar o primeiro nome à terra descoberta de Ilha de Vera Cruz. Revelando, já, num primeiro momento a comunhão entre o discurso religioso como legitimação de conquistas geopolíticas.

<sup>3</sup> A Constituição do Império, em seu artigo 5º, caput, diz que "a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma algum exterior de templo" (BRASIL, 1824).

Católica que

tinha por objetivo influenciar a composição do legislativo federal nas eleições de 1933 e, por conseguinte, a Assembleia Nacional Constituinte que seria (e foi) realizada em 1933. A *Iec* foi instituída em todo Brasil e funcionava através de comitês, que se encarregavam de identificar possíveis representantes de seu projeto no interior da Igreja para as eleições de 1933 (SILVA, 2017, p. 228).

Nesse contexto de inserção na política pela via de movimentos sociais, a Igreja Católica conservou sua supremacia na sociedade e na cultura brasileira até o final da década de 70 do século passado. Nota-se que, até o ano de 1970, 91,8% dos brasileiros eram católicos<sup>4</sup>, sendo esse quadro significativamente alterado a partir do crescimento numérico das igrejas pentecostais, especialmente a partir da década de 80. Dessa forma, a aceleração do processo industrial e a decorrente urbanização trouxeram grandes massas de pessoas do ambiente rural para as grandes cidades como São Paulo que, de alguma maneira, encontraram acolhimento diferenciado nas igrejas pentecostais, em face de sua logística periférica e seus discursos contextuais à realidade desses migrantes (da região nordeste, principalmente). Assim, “a combinação entre mudanças sociais, urbanas, políticas e a emergência destas denominações no centro de tais transformações conferiu ao pentecostalismo ampla inserção nas classes populares” (SILVA, 2017, p. 231). Não obstante, os pentecostais, nesse primeiro momento, não esboçaram maior interesse em se posicionarem em temáticas ligadas à agenda política nacional.

### **Surgimento dos neopentecostais<sup>5</sup> e suas incursões na política nacional**

O nascimento das igrejas neopentecostais marcará um novo capítulo na inserção política dos protestantes no Brasil. Nesse sentido, podemos situar o surgimento do neopentecostalismo na segunda metade da década de 70 do século

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-ibge-e-a-religiao-cristaos-sao-86-8-do-brasil-catolicos-caem-para-64-6-evangelicos-ja-sao-22-2/> Matéria de 31 de julho de 2020.

<sup>5</sup> O termo neopentecostalismo é aplicado às igrejas que tem uma herança doutrinária pentecostal, mas que se distanciaram na sua liturgia e forma de inserção social, adotando um discurso mais contextual às realidades sociopolíticas.



passado e a partir daí esse movimento vai se estabelecendo nas décadas posteriores, tendo como principais igrejas neopentecostais as seguintes: “a Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP)” (MARIANO, 2004, p. 123), possuindo como peculiaridade o fato de serem fundadas por líderes religiosos nacionais.

Isso posto, percebe-se que a partir do final da década de noventa, temos um novo olhar desses protestantes para o ambiente político, considerando a importância de “estimular entre os fiéis à consciência da necessidade da presença da Igreja na política, como forma de intervenção em temas políticos relevantes para a sobrevivência dos valores religiosos” (SILVA, 2017, p. 240), bem como, a possibilidade de defender as garantias de liberdade ao culto e pensamento religioso.

Sem embargo, há quem entenda que a defesa dos direitos e liberdades dos pentecostais e neopentecostais seja uma pauta exclusivista no arcabouço das garantias e liberdades dos demais grupos sociais, sobretudo porque “a hierarquização das liberdades é sempre um ato arbitrário; valorizar absoluta e cegamente uma delas, em detrimento das outras, pode dar num desastre” (MARIANO; PIERUCCI, 1992, p. 106). Nessa perspectiva e “para ficar apenas no caso dos evangélicos: suas reivindicações recentes por ‘liberdade religiosa’, essas sim típicas de uma minoria, vêm seguidas de ações e estilos que insinuam um projeto de maioria” (GIUMBELLI, 2008, p. 96).

Considerando esses questionamentos em relação à presença e ao papel dos protestantes na política nacional, o processo de inserção política desse grupo religioso, no presente tempo, encontra-se sob rigorosa e intensa crítica dos cientistas políticos, da mídia e da sociedade brasileira em geral. É comum encontrar textos e artigos que recriminam a presença e ação política das igrejas protestantes. Esse questionamento já era feito pelo pesquisador Ricardo Mariano, desde a última década do século passado, quando ele observava que a mentalidade político-religiosa dos protestantes propõe que a constituição e as leis civis devem se basear “na Bíblia e que as autoridades no exercício de suas funções públicas devem se subordinar à autoridade divina (MARIANO, 1999, p. 109). Outrossim, esse quadro seria uma clara indicação de uma proposta de Estado Religioso, regido por um

imperativo ético-religioso.

Não obstante, a repulsa à presença e às incursões políticas dos protestantes na vida política brasileira precisam de maior refinamento, sobretudo, para não pressupor certa discriminação em relação a esse grupo social. Nesse sentido, o papel dos pesquisadores do fenômeno religioso (cientistas da religião e teólogos) não deveria se limitar à denúncia dos desregramentos e das eventuais iniquidades (usando um vocabulário teológico) da relação entre religião e política, mas uma proposta de purificação dessa relação, uma vez que essa parece ser uma inevitabilidade, como bem observa o escritor iraniano Reza Aslan<sup>6</sup>:

Se você acha que religião é uma experiência privada em que simplesmente um ser humano tem uma conexão com o divino, então não faz sentido misturar religião com política. O problema é que religião não é só isso. Religião é principalmente uma questão de identidade, muito mais do que de fé ou prática (ASLAM, 2018).

Assim sendo e considerando o pensamento de Aslam, entende-se que a religião, quando se manifesta na esfera pública, traz consigo seu cabedal ético-social e, de igual modo, a política traz, em sua práxis, a agenda da diplomacia, da formação de alianças e da manutenção da governabilidade. Esse quadro sugere a seguinte problematização: Como conciliar as liberdades religiosas pretendidas pelos protestantes sem configurar um cenário favorável para o estabelecimento de um imperativo ético-religioso? Na consideração dessa inquietante problematização, Joanildo Burity propõe o seguinte horizonte:

Como isso rebate sobre a questão da agência religiosa na conjuntura atual? Bem, primeiramente, em nome do republicanismo, reacende-se a desconfiança de que a presença religiosa na esfera pública a enfraquece, pois introduz uma lógica particularista no lugar onde só deveria prevalecer o interesse de toda a sociedade. Segundo, tal presença agrediria um pilar do republicanismo, que é a laicidade do Estado" (BURITY, 2008, p. 89).

---

<sup>6</sup> Autor do livro "Deus uma história humana", livre pensador, de orientação religiosa panteísta.

Analisando a resposta de Joanildo a essa problematização há de se perguntar também se a esfera pública não seria o espaço apropriado para a manifestação das particularidades éticas dos diversos grupos sociais? Ou seja, um lugar de diálogo e confluência desses códigos sociais? Portanto, interpretar a presença dos protestantes na política brasileira somente sob a possibilidade de um imperativo ético-religioso ou como um grupo social que tenta introduzir uma lógica particularista, parece ser uma leitura precipitada, pois todo grupo social, de alguma maneira, apresenta demandas próprias de sua comunidade, que deverão ser debatidas com os demais interesses da coletividade.

Nesse sentido, há se se convir que as identidades individuais forjam a identidade coletiva e, portanto, silenciar a lógica particular de um grupo social é silenciar uma coletividade. Habermas levanta essa questão, considerando a forma como acontece a autocompreensão do indivíduo em face da coletividade, afirmando que

o amor não pode existir sem o reconhecer-se em um outro, a liberdade não pode existir sem o reconhecimento recíproco. Essa reciprocidade na figura humana, por seu turno, tem de ser livre para retribuir a doação de Deus. Apesar de ter sido criado à imagem do primeiro, também o outro, evidentemente, é representado como criatura de Deus (HABERMAS, 2013, p. 24).

Dessa forma, Habermas reconhece que a leitura religiosa/simbólica/metafísica é uma atitude natural no processo de compreensão de si mesmo, uma vez que quando o indivíduo busca esse autoconhecimento, ele o faz a partir do outro e da coletividade. Assim, em face dessa inerência do fenômeno simbólico/religioso presente na condição de seres humanos, os processos sociais e políticos devem considerar que o pensamento religioso está presente em todas as esferas da vida, inclusive na forma de se pensar sobre política.

### **Considerações finais**

Conclusivamente, podemos dizer que o Estado constituído democraticamente, como guardião da liberdade e do direito, deve proporcionar um ambiente de respeito

e acolhimento às diversas religiões, sem aderir a nenhuma delas. Entretanto, quando o Estado assume uma posição de suspeita e rejeição às religiões, ele se torna negacionista quanto aos processos culturais que constroem o imaginário dos seus cidadãos. Cabe, portanto, ao Estado laico, assim como a coletividade, reconhecer a presença e a competência da religião na esfera pública, permitindo-lhe discutir, questionar e sugerir políticas públicas ligadas à educação, saúde e segurança.

Igualmente, espera-se das diversas religiões, especialmente a cristã protestante (considerando o contexto político atual), que estejam atentas aos riscos de suas presenças, na esfera pública, serem cooptadas e instrumentalizadas para legitimarem governos autoritários, uma vez que tal prática é recorrente no ambiente político-partidário brasileiro, que se ajusta rapidamente a qualquer pauta ética que lhes garanta votos e governabilidade.

## Referências

ALMEIDA, João Ferreira. Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ASLAM, Reza. Sobre a mistura religião e política. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2018.

BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. Recife: 2008, pp. 83-113.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Relig. soc. vol.28 no.2 Rio de Janeiro 2008.

HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. São Paulo: Unesp, 2013.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil Colonial. Saeculum – Revista de história. João Pessoa, Jan/jun. 2014.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil. O caso da Igreja Universal. Revista Estudos avançados. Pg. 121 – 138, 2004.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. Novos Estudos Cebrap, n. 34, São Paulo, novembro de 1992.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v. 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. Revista Latino-América. México, 2017.



## 116. TEOLOGIA DO DOMÍNIO À BRASILEIRA: ORIGENS E ADAPTAÇÕES

*DOMINION THEOLOGY BRAZILIAN STYLE:  
ORIGINS AND ADAPTATIONS*

*Eliseu Pereira Nunes<sup>1</sup>*

*Leonardo Davi Crespo Santana<sup>2</sup>*

G 11 - Religião, Política E Teologia No Espaço Público

### **Resumo**

A realidade do cenário brasileiro é perturbadora. Diante de uma pandemia que já ceifou cerca de 600 mil vidas no Brasil, vive-se, de forma simultânea, um agravamento dos discursos de ódio, sobretudo pela instrumentalização perversa do discurso religioso por governantes ligados a movimentos fundamentalistas de extrema direita. Nesse contexto, faz-se tarefa urgente refletir sobre as origens, características e consequências dessa articulação político-religiosa que tem inspiração direta na Teologia do Domínio, em sua influência e adaptação ao contexto brasileiro. Para tanto serão analisados textos fundantes do movimento nos EUA e com isso correlacionar o objetivo deste movimento, de instituir uma nação e um governo cristãos ao que ocorre no Brasil. Segundo a Teologia do Domínio, os cristãos devem controlar os 'Sete Montes', como os teóricos se referem às áreas estratégicas da sociedade: família, religião, artes e entretenimento, mídia, governo, educação e empresas. Essa mentalidade surge inicialmente em terras brasileiras a partir no movimento neopentecostal, sendo mais conhecida como Teologia da Batalha Espiritual, e integrando no seu escopo a Teologia da Prosperidade, avança nas décadas seguintes para as denominações pentecostais e históricas. A influência da Teologia do Domínio atinge seu ápice no Brasil com a eleição do atual presidente da república, numa clara e deturpada instrumentalização do discurso religioso e pseudo-cristão, ajudando a explicar o fenômeno da união entre a extrema-direita e o fundamentalismo religioso.

Palavras-chave: Direita Cristã. Teologia da Prosperidade. Teologia do Domínio. Batalha Espiritual.

### **Abstract**

The reality of the Brazilian scenario is disturbing. Faced with a pandemic that has already claimed 600,000 lives in Brazil, there is a simultaneous increase in hate speeches, especially due to the perverse instrumentalization of religious speech by governments linked to extreme right-wing fundamentalist movements. In this

---

<sup>1</sup> PUCPR. Doutor em Teologia pela PUCPR. eliseugp@yahoo.com.br

<sup>2</sup> PUCRio. Mestrando em Teologia. leonardodavi.santana@gmail.com

context, it is an urgent task to reflect on the origins, characteristics and consequences of this political-religious articulation, which is directly inspired by Dominion Theology, in its influence and adaptation to the Brazilian context. For this purpose, the founding texts of the movement in the USA will be analyzed and with that to correlate the objective of this movement, of instituting a Christian nation and government to what happens in Brazil. According to Dominion Theology, Christians must control the 'Seven Hills', as theorists refer to the strategic areas of society: family, religion, arts and entertainment, media, government, education and business. This mentality initially appears in Brazilian lands from the neo-Pentecostal movement, being better known as Spiritual Battle Theology, and integrating in its scope the Theology of Prosperity, it advances in the following decades to the Pentecostal and historical denominations. The influence of Dominion Theology reaches its peak in Brazil with the election of the current president of the republic, in a clear and distorted instrumentalization of religious and pseudo-Christian discourse, helping to explain the phenomenon of union between the extreme right and religious fundamentalism. Keywords: Christian Right. Prosperity Theology. Dominion Theology. Spiritual Battle Theology.

## Introdução

Consideramos relevante, inicialmente, conceituar e identificar as origens históricas da chamada Teologia do Domínio, também designada como Reconstrucionismo e Dominionismo. O Reconstrucionismo ou Reconstrução Cristã foi o primeiro a surgir, ainda na década de 1960, nos EUA, baseado nas ideias de Rousas John Rushdoony, um filósofo, historiador e teólogo calvinista, considerado o pai de toda essa elaboração e uma referência também para o movimento moderno de *homeschooling*. Seus livros exerceram influência considerável sobre a direita cristã dos EUA, postulando a reconstrução da sociedade a partir de valores moralistas conservadores cristãos (PEREIRA, 2021). Outros nomes importantes são Greg Bahnsen, Gary North, Francis Schaeffer e Peter Wagner (id.).

Os postulantes mais radicais, como Rushdoony e North, defendiam a aplicação literal de certas leis bíblicas nos dias atuais, ou seja, que as leis civis deveriam refletir as leis de Deus:

A única ordem verdadeira é fundada na Lei Bíblica. Toda lei é de natureza religiosa, e toda lei não-bíblica representa uma religião anticristã. Toda ordem da lei é um estado de guerra contra os inimigos dessa ordem, e toda lei é uma forma de guerra (CLARKSON, 1997, p. 78, *apud* CLARKSON, 2005).



O Dominionismo, expressão política do Reconstrucionismo, é a crença fundamentalista e conservadora, segundo a qual os cristãos devem assumir as áreas estratégicas da sociedade a fim de reconstruir uma nação cristã:

Os dominionistas acham que os cristãos têm o direito, mais, a obrigação divina, de controlar todas as instituições. A essência da teoria vem de Gênesis, no Velho Testamento, onde Deus diz a Adão "para assumir o domínio do mundo animado e não animado". A missão: controlar as "Sete Montanhas" da sociedade: família, religião, artes e entretenimento, mídia, governo, educação e empresas. Os democratas no Congresso são, literalmente, encarnações do demônio. Outros movimentos religiosos eram mais sutis. Já o Dominionismo é escancarado: entrar na política, infiltrar as instituições, expurgar os infiéis e conquistar o poder (MENDES, 2011, n/i).

Segundo essa tese dos "sete montes" (ou sete esferas), *motif* central nesse movimento, os cristãos devem assumir o controle das sete áreas consideradas estratégicas da sociedade visando a reconstrução. Isso fica claro na fala do pastor presbiteriano, D. James Kennedy, referência para o movimento:

A verdadeira cidadania cristã inclui um mandato cultural para assumir o domínio sobre todas as coisas como vice-regentes de Deus. [...] Como vice-regentes de Deus, devemos levar Sua verdade e fazer Sua vontade de atuar em todas as esferas do nosso mundo e da nossa sociedade. Devemos exercer domínio divino e influência sobre bairros, escolas, governo, entretenimento, mídia, esforços científicos—em suma, sobre todos os aspectos e instituições da sociedade humana. (...) Os Estados Unidos são uma nação cristã que deve ser governada por cristãos (n/i apud CLARKSON, 2005).

Por fim, a Teologia do Domínio surge como uma articulação teológica de diversas doutrinas para dar suporte ao Dominionismo (PEREIRA, 2021). Essa abordagem teológica já era usada no final dos anos 1980 por teólogos e pregadores norte-americanos, tendo como fundamentação bíblica a citação de Gn 1.28: "*dominai a terra*" — aqui, não como mandato ao ser humano, mas apenas para os cristãos. Nas palavras do pastor presbiteriano George Grant:

"Os cristãos têm uma obrigação, um mandato, uma comissão, uma responsabilidade sagrada de reivindicar o mundo para Jesus Cristo, ter domínio de todas as estruturas

civis, bem como de todos os outros aspectos da vida. É o domínio que nós queremos. Não queremos ser apenas uma voz entre as outras. A política cristã tem como objetivo principal a conquista do mundo, dos homens, das famílias, das instituições, das burocracias, dos tribunais, dos governos para o Reino de Cristo" (1987, p. 50).

Dentro desse escopo se articula a chamada 'teonomia', um eufemismo do conceito de teocracia, que significa o governo por meio das leis de Deus, exemplificada nas palavras de Randal Terry, ativista e político norte-americano: "Confesso de bom grado que desejo ver a lei cívica na América (e em todas as nações) restaurada e baseada na Lei dada por Deus a Moisés no Monte Sinai" (n/i *apud* CLARKSON, 2005).

Em suma, essas correntes de pensamento apresentam as seguintes características comuns, segundo Clarkson (2005): i) nacionalismo cristão: a América será mais uma vez, como já foi, uma nação cristã; ii) supremacia religiosa: não respeitam a igualdade religiosa, ou outras versões do cristianismo; iii) teocracia/teonomia: acreditam que a 'lei bíblica' deve ser o fundamento da lei civil e que a constituição dos EUA deve ser vista como um veículo para a aplicação dos princípios bíblicos.

Pereira (2021) acrescenta as seguintes características: i) cosmovisão bíblica: provê um fundamento bíblico para a ação política da direita cristã e uma teoria do governo e desenvolvimento de políticas públicas; ii) sete montes ('7M'): defende a aplicação de leis bíblicas nas sete principais áreas da sociedade: família, religião, educação, mídia, lazer, negócios e governo; iii) classes sociais: justificam as desigualdades sociais com base na maldição da terra, sendo a plena cidadania e os direitos reservados apenas aos cristãos; iv) pós-milenismo: os cristãos devem impor a cristianização ao mundo todo, por todos os meios e tomar o controle antes de Cristo voltar para implantar seu reino; v) a igreja é o corpo de Cristo (portanto, o próprio Cristo) e, como tal, deve implantar o reino de Deus e colocar todos os inimigos de Deus 'sob os pés da igreja'.

## **Teologia do Domínio adaptada ao Brasil**

A influência dessa teologia no Brasil surge principalmente pelos livros de C. Peter Wagner, pregador norte-americano, anglicano, porém focado no pentecostalismo. Wagner se tornou representante do Movimento de Crescimento da Igreja, fundado por Donald MacGavran, nos EUA, em 1955. Na década de 1980, começou a se interessar pelas dimensões espirituais do crescimento eclesiástico e se tornou líder de diversos movimentos, como a Rede de Guerra Espiritual e a Nova Reforma Apostólica.

No Brasil, seus ensinamentos foram amplamente divulgados e seus livros, como *Orando com Poder*, receberam enorme aceitação nas igrejas neopentecostais, como a Universal do Reino de Deus e a Internacional da Graça de Deus. Mas as teses de Wagner também foram bem recebidas nos demais segmentos evangélicos pentecostais e históricos, especialmente por meio do Movimento de Crescimento da Igreja, de ensinamentos sobre "avivamento dos últimos dias" e restauração do "ministério apostólico".

O movimento neopentecostal forjava, sob essa influência, uma versão *tupiniquim* da Teologia do Domínio, aqui mais conhecida como a Teologia da Batalha Espiritual. Conforme essa teologia, tudo seria explicado pela disputa de domínio espiritual a ser obtido no confronto com os 'demônios', que, no caso brasileiro, são associados a orixás das religiões de matrizes africanas (MACEDO, 1996).

Reunidas estas explicações, chega-se à conclusão de que doenças, violência, pobreza e injustiça social seriam obras do demônio, pois as pessoas acometidas desses males estariam sob o 'efeito do demônio', vítimas de algum 'trabalho', numa lógica belicista, de confronto, de batalha contra espíritos. Essa leitura hermenêutica equivocada da realidade propunha como solução os ritos de batalha espiritual, orações de guerra, atos proféticos, visando tomar o domínio do demônio sobre as pessoas para Deus.

Nesse mesmo cenário, surge a Teologia da Prosperidade, que se utiliza da hermenêutica dualista da Teologia da Batalha Espiritual para ler, interpretar e aplicar a Bíblia, partindo do pressuposto de uma guerra cósmica travada entre Deus e seus anjos contra Satanás e seus demônios. Desde a queda de Adão, o inimigo de Deus

teria domínio sobre a Terra e sobre os seres humanos, que lhes causa todo tipo de sofrimento, violências, guerras, doenças, miséria, pobreza etc. Portanto, se todos os problemas pessoais e sociais são atribuídos a causas demoníacas, a prosperidade é prova do domínio de Deus na vida da pessoa. Essa é a argumentação básica da Teologia da Prosperidade articulada com a Teologia do Domínio.

Como consequência, nessas teologias dominionistas, a ética acaba sendo determinada pela conveniência. O que seriam consideradas práticas ilícitas e reprováveis pela ética cristã clássica, agora são validadas, desde que colocadas a serviço de Deus na 'batalha espiritual'.

É a partir dessa leitura da realidade que os evangélicos brasileiros justificam o seu recente avanço no campo político-partidário, do que resultou o crescimento da bancada evangélica nos últimos anos e sua adesão e apoio direto ao Governo do Presidente Bolsonaro. São essas crenças que induziram os crentes a essa visão messiânica do 'ungido por Deus' para livrar o Brasil do domínio do diabo (representados pelos partidos de esquerda, naturalmente) e para defender a igreja, a família tradicional e os valores conservadores.

É também por influência da Teologia do Domínio que os líderes evangélicos passaram a ambicionar um ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF, bem como aumentar a presença no Poder Judiciário, onde se decidem questões importantes, tais como aborto, união civil, educação em casa (*homeschooling*) etc. Assim, o judiciário passou a ser visto como a ameaça aos valores cristãos e conservadores, juntamente com outras políticas, como as relacionadas a direitos humanos, proteção de minorias, (gays, mulheres, negros, indígenas) e movimentos sociais em geral.

Aqui está, talvez, o cerne de toda a questão, como destacado por Pereira (2021): "Nesta visão, a causa política é maior. A igreja decidiu pagar esse preço pelo poder, pela influência, pelo domínio." A obsessão dos crentes pelo domínio impede o juízo crítico contra denúncias de corrupção, prevaricação, omissão e gestão criminosa da pandemia: tudo é visto como perseguição do demônio, mentiras dos inimigos de Deus que querem destruir o 'escolhido' para libertar o Brasil.

## Conclusão

A vista do exposto, verificou-se que os adeptos da Teologia do Domínio defendem uma leitura fundamentalista da Bíblia para reconstruir a sociedade, impor leis inspiradas na Bíblia, estabelecer um governo 'temente a Deus' e assumir o controle das principais áreas da sociedade. Essas teses servem de critério de análise do fenômeno evangélico-bolsonarista dos últimos anos no Brasil. Porém, a exemplo do que ocorreu com Donald Trump, nos EUA, que perdeu a reeleição, pode-se observar as fraquezas e as contradições internas da Teologia do Domínio.

Ao pretender uma leitura fundamentalista, demonstram, de fato, uma leitura ideologicamente orientada para atender certos objetivos políticos em prejuízo de outros. A lei de Moisés, por exemplo, mesmo considerando seu anacronismo, estabelece princípios de economia solidária, assistência social, combate à exploração, cuidado com pobres, órfãos, viúvas e endividados. Contudo, esses princípios não integram os objetivos dos dominionistas. Há um filtro ideológico que os leva a ignorar essas questões. Parece, na verdade, um ponto cego proposital. Há, de fato, um desprezo pelas minorias: quem não é cristão ou não quer ser cristão não é bem-vindo. Essa contradição exemplifica a utopia messiânica dos dominionistas: uma visão política encampada por muitas organizações cristãs, que pretendem assumir o poder na sociedade para governar o mundo e influenciar todas as áreas estratégicas.

Esperamos que esses breves traços da Teologia do Domínio ajudem a discernir o fenômeno político-religioso brasileiro e a alertar para seus riscos, não apenas para o povo brasileiro, mas para a própria igreja.

## Referências

CLARKSON, F. *The Rise of Dominionism: Remaking America as a Christian Nation*. The Public Eye. Somerville: 05/12/2005. Disponível em: <https://www.politicalresearch.org/2005/12/05/the-rise-of-dominionismremaking-america-as-a-christian-nation> Acesso em 23/06/2021.

CLARKSON, Frederick. *Eternal Hostility: The Struggle Between theocracy and Democracy*, Common Courage Press, 1997, p. 93, apud Clarkson, F. *Dominionism Rising: A Theocratic Movement Hiding in Plain Sight*. Disponível em

<https://www.politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight>. Acesso em 16/04/2021.

CLARKSON, Frederick. *Eternal Hostility: The Struggle Between Theocracy and Democracy*, Common Courage Press, 1997, p. 78, *apud* Clarkson, Frederick. *The Rise of Dominionism: Remaking America as a Christian Nation*. Disponível em <https://www.politicalresearch.org/2005/12/05/the-rise-of-dominionismremaking-america-as-a-christian-nation>. Acesso em 30/04/2021.

DIAMOND, Sara. *Dominion Theology: The Truth About the Christian Right's Bid for Power*. Disponível em: <http://www.sullivan-county.com/nf0/fundienazis/diamond.htm> Acesso em 30/04/2021.

GRANT, George. *The Changing of the Guard: Biblical Principles for Political Action*. Fort Worth: Dominion Press, 1987.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Editora Universal, 1996.

MENDES, Lucas. *Presidente Adão*. Folha de São Paulo; BBC Brasil. São Paulo, 22 de set. de 2011. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/bbc/979092-presidente-adao.shtml>. Acesso em 23/06/2021.

PEREIRA, Eliseu. *Minicurso: O que é Teologia do Domínio? (Aula 01 de 04)*. 2021 (1h44m49s). Canal Teologia Pé no Chão. Disponível em: [https://youtu.be/yDbKvSgCB\\_s?list=PLri48V7qTGQL6w\\_IPudsQukCpLMhmAOKn](https://youtu.be/yDbKvSgCB_s?list=PLri48V7qTGQL6w_IPudsQukCpLMhmAOKn). Acesso em 02/06/21.

# 117. O AVANÇO DO FUNDAMENTALISMO CATÓLICO NAS REDES SOCIAIS NO BRASIL

## THE RISE OF CATHOLIC FUNDAMENTALISM IN SOCIAL NETWORKS IN BRAZIL

Marcelo A. Lanfranchi<sup>1</sup>

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### Resumo

Impulsionados pelo crescimento e alcance das redes sociais e encorajados pela polarização política que tem afetado massivamente a mídia, perfis pessoais como do padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior ou do *youtuber* Bernardo Küster e de instituições como o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e Arautos do Evangelho, têm arregimentado milhões de seguidores com discursos raivosos contra a Teologia da Libertação, o avanço do comunismo ou o que por eles é chamado de "ideologia de gênero". Assumem também posições religiosas anteriores ao Concílio Vaticano II e são ferozes críticos do papado de Francisco. O objetivo deste trabalho é analisar a influência desses grupos nas comunidades católicas não só em relação à religião e seus aspectos sociais, mas também em sua atividade política. A metodologia do estudo se baseia na leitura de materiais dos sites dos personagens acima citados, bem como em suas redes sociais, principalmente no *Youtube*.

Palavras-chave: Conservadorismo. Fundamentalismo católico. Redes sociais.

### Abstract

Driven by the growth and reach of social networks and encouraged by the political polarization that has massively affected the media, personal profiles such as Father Paulo Ricardo de Azevedo Júnior or YouTuber Bernardo Küster and institutions such as Instituto Plínio Corrêa de Oliveira and Arautos do Gospel, they have rallied millions of followers with angry speeches against Liberation Theology, the advance of communism or what they call "gender ideology". They also take religious positions prior to the Second Vatican Council and are fierce critics of Francis' papacy. The objective of this work is to analyze the influence of these groups in Catholic communities not only in relation to religion and its social aspects, but also in their political activity. The methodology of the study is based on reading material from the websites of the characters mentioned above, as well as on their social networks, mainly on Youtube.

Keywords: Conservatism. Catholic fundamentalism. Social networks.

---

<sup>1</sup> PUC-SP. Mestre em Teologia. malanfranchi@yahoo.com.br

## Introdução

Durante os quatro períodos de trabalhos do Concílio Vaticano II (abertura em 11 de outubro de 1962 e encerramento em 8 de dezembro de 1965) houve uma batalha entre alguns grupos de padres conciliares: um pequeno grupo ultraconservador, completamente contrário a teorias modernistas e um pequeno grupo progressista, antirromano, que buscava uma igreja mais próxima do diálogo com a sociedade moderna, a favor de uma "*Igreja ad extra*" e críticos ao que chamavam de "*teologia* do Denzinger". Havia também uma terceira linha, esta composta pela maioria dos padres conciliares, que eram moderados ou conservadores e propunham mudanças e atualizações, mas sem se afastar do que chamavam de "Tradição da Igreja".

O primeiro grupo colocava-se contra todas as teorias chamadas modernas, contra a "*nouvelle théologie*", contra o comunismo e contra instituições como a Maçonaria, o Lions Club e o Rotary Club e em defesa da Tradição da Igreja e das instituições romanas.

"O grupo representava a linha conservadora em toda a sua pureza, e seus membros mais importantes tinham laços estreitos com partidos políticos e ideologias. [...] Sigaud temia tudo que pudesse, em sua opinião, de modo concebível, despertar revolução. Obcecado pelo medo do comunismo, tinha mais medo ainda dos subversivos dentro da Igreja". (O'MALLEY, 2014, p.125)

Também nos últimos anos, principalmente nas redes sociais, tem surgido um grupo tradicionalista e conservador, que se diz preocupado com as transformações sociais e religiosas e com o avanço de ideias progressistas, principalmente em relação aos direitos de minorias como a da população de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e queer.

Ambos, a ala tradicionalista formada por padres conciliares durante o Concílio Vaticano II e os movimentos conservadores católicos atuantes nas redes sociais, almejavam um retorno ao *status quo* anterior ao Concílio, não só em termos de doutrina, moral e costumes, como também do poder da Igreja perante o governo e a



sociedade civil.

### **Bernardo Küster e Padre Paulo Ricardo**

Um dos nomes mais emblemáticos no meio fundamentalista conservador é Bernardo Küster. Bernardo diz ter sido um fiel formado na igreja Batista, mas "convertido à fé católica". Para quem diz ter começado despretensiosamente a postar vídeos e pensamentos nas redes sociais, os números de Bernardo impressionam. São aproximadamente 580 mil inscritos em seu canal no *YouTube* e mais de 120 mil seguidores no *Instagram* e *Twitter*. Hoje católico fervoroso, não poupa críticas à Teologia da Libertação, aos sacerdotes católicos alinhados a partidos de esquerda e até mesmo ao Papa Francisco. Bernardo é investigado pela Polícia Federal por possíveis falsas notícias contra grupos e pessoas contrárias ao atual Presidente.

Outro famoso expoente do fundamentalismo católico é o padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior.

O padre Paulo Ricardo também movimenta seus canais de internet com regularidade e é seguido por milhões de pessoas.

Foi apresentador do programa semanal *Oitavo Dia*, pela TV Canção Nova, em 2007. Com mais de 1,4 milhão de seguidores no Facebook e mais de 1 milhão e 200 mil inscritos em sua conta no *Youtube* é uma liderança da direita conservadora no Brasil, seguidor de Olavo de Carvalho e apoiador de Jair Bolsonaro.

Várias vezes foi convidado para palestrar na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados sobre assuntos como aborto e teorias da conspiração tais como "Marxismo cultural", "ideologia de gênero" e "Escola sem Partido".

Antes de tudo, é de se notar a constante atualização das postagens e vídeos, um procedimento essencial nas redes eletrônicas. Em segundo lugar, percebe-se uma padronização da apresentação imagética: há um texto padrão e imagens do padre sempre vestido de batina. Posteriormente, observa-se a presença de um lema escrito em latim em quase todos os vídeos da conta no *Youtube*, nas páginas eletrônicas, na conta do *Twitter* e no perfil no *Facebook*: *Christo Nihil Praeponere* – "A nada dar mais valor do que a Cristo". Isso é chamado de "identidade visual", uma

estratégia de mercado ensinada em faculdades e escolas de propaganda e *marketing*. Em quarto lugar, percebe-se a multiplicação de perfis criados por “fiéis-fãs” no *Facebook* e *Twitter*. Quinto: muitos vídeos postados no *Youtube* vetam a inserção de comentários, dificultando, assim, a propagação de polêmicas e a visibilização de comentários negativos. Sexto ponto: cada vídeo possui um breve comentário explicativo, de maneira a resumir a ideia central da fala ou da conferência. Sétimo: a maior parte do arcabouço dessa rede, segundo o que se pôde verificar, é recente, tendo poucos anos de existência, embora a atuação no *YouTube*, por exemplo, tenha se iniciado em abril de 2010. Por último, todas as postagens e atividades são autorreferentes, ou seja, as peças dessa imensa rede eletrônica fazem referências umas às outras, com uma enorme e diversificada gama crescente de vídeos, textos, livros, postagens, reportagens e entrevistas.

### **Grupos Fundamentalistas**

Após a morte de Plínio Corrêa de Oliveira, a TFP (Tradição Família e Propriedade), grupo fundado por ele, se dividiu. No Brasil coube a João Sconamiglio Clá Dias manter os bens e o nome da associação.

Foi membro da TFP durante décadas, associação civil de cunho católico que combateu o comunismo e o progressismo no Brasil, e se espalhou pelo mundo sob a liderança do leigo Plínio Corrêa de Oliveira. Como membro da sociedade, escreveu um livro sobre a mãe de Plínio, Lucília Corrêa de Oliveira, chamado *Dona Lucília*, com prefácio do padre Antonio Royo Marin, O.P.

Tendo em vista a necessidade de formação intelectual, espiritual e doutrinária dos Arautos do Evangelho, instituição por ele fundada, Monsenhor João fundou o *Instituto Filosófico Aristotélico Tomista* (IFAT) e o *Instituto Teológico São Tomás de Aquino*, bem como o *Instituto Filosófico-Teológico Santa Escolástica* para o setor feminino. Para ajudar a cuidar das vocações dos jovens, promoveu a abertura de vários colégios de Ensino Médio, entre os quais o *Colégio Internacional Arautos do Evangelho*, na Grande São Paulo.

Os Arautos do Evangelho têm sido investigados pelo Vaticano devido a uma denúncia feita a Roma de uma “sociedade secreta” entre seus membros na qual se

praticava o culto pela mãe de Plínio Corrêa, Dona Lucilia, pelo próprio Corrêa e por João Scognamiglio Clá Dias. Um culto que a Igreja não permite.

Dos membros do grupo surge um certo milenarismo: alguns dos "Arautos" estariam convencidos de que, graças à Virgem de Fátima, estaria chegando o apocalipse em que o Monsenhor João Scognamiglio Clá Dias triunfará. Comentam os sacerdotes dos 'Arautos' sobre exorcismos em suas dependências, nos quais o diabo anuncia que o próprio Fundador se tornará Papa ("As chaves pontifícias estão nas mãos do demônio, mas estão por passar para as mãos de Dom João"). Um demônio através de uma pessoa exorcizada teria dito: "Jogue-me mais água benta, mas não jogue a água que passou pelas mãos de Dom João".

O Instituto Plínio Corrêa de Oliveira foi fundado em 8 de dezembro de 2006 por um grupo de discípulo do líder católico brasileiro, por iniciativa do Engº Adolpho Lindenberg, seu primo-irmão e um de seus primeiros seguidores.

Alegam ter por finalidade: fazer conhecer no Brasil e no Exterior, as obras, o pensamento contra revolucionário, a atuação e repercussão (mais de 1000 obras extra muros) de meio século de sua luta antissocialista, anticomunista e antiprogressista em defesa da Igreja, da Civilização Cristã, do Brasil; dar continuidade a seu vasto trabalho de mobilização da sociedade civil, com vistas a preservar os pilares básicos da Civilização Cristã ameaçados pela Revolução anti-cristã; analisar a realidade brasileira e internacional à luz dos ensinamentos da doutrina Católica expostos pelo Prof. Plínio Corrêa de Oliveira e tomar posição pública ante os principais problemas religiosos, políticos, culturais, sociais e econômicos, em nome das concepções histórico-doutrinárias e diretrizes de ação delineadas na sua obra-mestra Revolução e Contra-Revolução; dar formação à juventude em nome das verdades da Fé católica e dos princípios expostos em seus livros, artigos, e manifestos que ultrapassam 3 mil títulos.

O grupo também possui página no *YouTube*, onde publica cursos e palestras. Já conta com mais de 170 mil inscritos e por volta de 850 vídeos.

Segundo o Centro Dom Bosco, fundado em 2017, o Brasil seria uma nação católica que foi adormecida pelo veneno liberal das casas maçônicas e, para contrapor o erro, seguem os passos de seu patrono, São João Bosco. Eles teriam no trabalho editorial sua principal frente contrarrevolucionária. Desejam formar uma

nova geração de católicos capazes de renovar a Igreja e a Terra de Santa Cruz.

Até bem pouco tempo eram um grupo pequeno e sem muita penetração na mídia, porém hoje contam com mais de 250 mil inscritos no *YouTube* e mais de 620 vídeos. Uma busca no *Google* retorna milhares de resultados, o que mostra que vêm tendo grande penetração ente o público católico.

## Conclusão

Presbíteros, leigos e grupos conservadores continuaram existindo no Brasil, mesmo com a recepção do Concílio Vaticano II na América Latina e no Brasil nos anos 70, 80 e 90, porém sem muita influência na Igreja, perante os fiéis ou a grande mídia.

Com o avanço das redes sociais e sua conseqüente popularização, esses grupos conservadores e fundamentalistas conseguiram uma visualização inicialmente desprezada por setores progressistas. Desta maneira, suas ideias não foram confrontadas e o número de seguidores tem aumentado com o tempo.

A polarização política recente no país também contribuiu com o avanço de ideias fundamentalistas e está formando não só um novo perfil de fiel, mas também um novo clero mais focado na tradição e pensamentos conservadores.

## Referências

ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*, Aparecida: Editora Santuário, 2013.

AZEVEDO Jr, P. *A Resposta Católica – Um pequeno manual para grandes questões*, Lorena: Editora Cléofas, 2013.

\_\_\_\_\_; Oliveira, P., *Os Mártires de Hoje*. Campinas: Ecclesiae, 2012.

BRIGHENTI, AGENOR *O Novo Rosto do Clero. Perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

CALDEIRA, R. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: Editora CRV, 2014.

\_\_\_\_\_. *Bispos Conservadores Brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Meyer*. Horizonte. Belo Horizonte. 30 jan. 2012.

Disponível em

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n24p1010/3397>> Acesso em 18 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *Um bispo no Concílio Vaticano II. Dom Geraldo de Proença Sigaud e o Coetus Internationalis Patrum*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis. 20 fev. 2011.

Disponível em < <https://doi.org/10.29386/reb.v71i282.1033> > Acesso em 18 jun. 2021.

DE MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II - Uma história nunca contada*. São Paulo: Ambientes & Costumes Editora Ltda., 2013.

INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA. *Dom Geraldo Sigud e a TFP – Comunicado de Imprensa*. Catolicismo. São Paulo. Nov. 1970. Disponível em

< [https://www.pliniocorreadeoliveira.info/MNF\\_701007\\_dsigaud\\_tfp.htm](https://www.pliniocorreadeoliveira.info/MNF_701007_dsigaud_tfp.htm) > Acesso em: 20 jun. 2021.

O'MALLEY, J. W. *O Que Aconteceu no Vaticano II*, São Paulo, Edições Loyola Jesuítas, 2014.

SIGAUD, G., *Catecismo Anticomunista*, Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2018.

SILVA, A. O. da. *O Pensamento Conservador*. Revista Espaço Acadêmico 9 (10), 53-55. Maringá. Abr. 2010.

Disponível em

<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9912/5472>>

Acesso em 17 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. GONÇALVES, P. S. L., *Catolicismo e Sociedade Contemporânea*, São Paulo: Paulus, 2013.



## 118. A TEORIA DO DISCURSO DE LACLAU COMO POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO EM TORNO DA POLÍTICA E DA RELIGIÃO

*ERNESTO LACLAU'S DISCOURSE THEORY AS A POSSIBILITY OF FOUNDATIONS  
AROUND POLITICS AND RELIGION*

*Marcelo Silva de Barros<sup>1</sup>*

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

O objetivo deste artigo é o aprofundamento sobre a Teoria do Discurso de Ernesto Laclau como possibilidade de fundamentação em torno da política e da religião, a qual evidencia três categorias basilares deste pensamento: contingência, hegemonia e antagonismo. O objeto que se pretende compreender é a plataforma de streaming, Univervideo, pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e as práticas discursivas materiais e simbólicas que são produzidas nesse ambiente e os sentidos que elas assumem nas relações sociais. Para essa análise, far-se-á necessária entender como essas demandas se articulam nesse complexo comunicacional e quais são as suas projeções em direção ao espaço público. Algumas narrativas veiculadas no programa de entrevistas, Entrelinhas, serão analisadas à luz da teoria laclauniana, sobretudo por expressarem símbolos, discursos e performances relacionadas à política. As considerações deste artigo vislumbram a apropriação metodológica da Teoria do Discurso e do entendimento acerca da elaboração destes enunciados gerados na esfera religiosa e articulados em uma cadeia de equivalências. O objetivo que se revela é a representação de modo hegemônico no campo da discursividade social destas demandas, as quais estão em disputa no espaço público. Além dessa possibilidade, aplicar-se-á a metodologia de Laclau no campo das Ciências da Religião, realizando-se interpretações empíricas sobre o fenômeno religioso e as condições relacionais entre a teologia e a política, o Estado e a Religião.

Palavras-chave: Teoria do Discurso. Hegemonia. Política. IURD. Religião.

### **Abstract**

The objective of this article is to go deeper into Ernesto Laclau's Discourse Theory as a possibility of grounding around politics and religion, which highlights three basic categories of this thought: contingency, hegemony and antagonism. The object we intend to understand is the streaming platform, Univervideo, belonging to the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), and the material and symbolic discursive practices that are produced in this environment and the meanings they assume in social relations. For this analysis, it will be necessary to understand how

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas. celodibarrosgmail.com

these demands are articulated in this communicational complex and what are their projections towards the public space. Some narratives conveyed in the interview program, *Entrelinhas*, will be analyzed in the light of Laclauian theory, above all because they express symbols, discourses and performances related to politics. The considerations of this article glimpse the methodological appropriation of the Discourse Theory and the understanding of the elaboration of these statements generated in the religious sphere and articulated in a chain of equivalences. The objective that is revealed is the representation in a hegemonic way in the field of social discursiveness of these demands, which are in dispute in the public space. In addition to this possibility, Laclau's methodology will be applied in the field of Sciences of Religion, performing empirical interpretations on the religious phenomenon and the relational conditions between theology and politics, the State and Religion.

Keywords: Discourse Theory. Hegemony. Politics. IURD. Religion.

## Introdução

A Teoria do Discurso do teórico político Ernesto Laclau é permeada por uma plêiade de influências epistemológicas. Ela está circunscrita no território dialógico do marxismo, estruturalismo, linguística, psicanálise, desconstrutivismo, pós-marxismo e pós-estruturalismo. A partir desse cenário, tanto como releitura e apropriação de categorias com criticidade a aspectos interpretativos delas, Laclau tece este 'fio de Ariadne' no labirinto do social como possibilidade de fundamentação. Entre as formulações do autor, encontra-se a obra *Hegemonía y estrategia socialista*, (1987), em parceria com Chantal Mouffe, na qual ambos desenvolveram um dos pilares teóricos de seus estudos.

Esta comunicação visa aprofundar e mobilizar para fins analíticos as categorias hegemonia, contingência e antagonismo, que são algumas das vértebras da teoria do discurso e, a partir delas, elucidar as articulações discursivas do objeto de nossa pesquisa de mestrado, o *streaming* da IURD.

A centralidade da teoria desenvolvida por Laclau e Mouffe, cuja obra à priori foi lançada em 1985, é a questão do político, e dos seus entrelaçamentos entre poder e discurso. O discurso é a convergência entre os mecanismos comunicacionais inerentes à fala/escrita e, concomitantemente, os aspectos normativos da relação entre signo, significado e significante, apropriados da linguística de Saussure. Portanto, a categoria discurso reverbera tanto em palavras quanto em ações, ela é



"prática – daí a noção de prática discursiva – uma vez que quaisquer ações empreendidas por sujeitos, identidades, grupos sociais, são ações significativas" (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p.48). O discurso, para LACLAU (2011), não separa a linguagem (retórica), o indivíduo e o aspecto político – sociedade e o social. Para isso, ele opera um complexo categórico de maneira proeminente que envolve a esfera antagônica das identidades, processos de diferenças, a questão da lógica entre o universal e o particular, e a formação de sujeitos e o *lócus* destas constituições - a hegemonia.

As práticas discursivas derivam de um complexo de demandas (reivindicações, desejos, vontades, direitos), que se articulam nas relações sociais e ao mesmo tempo as organizam. Para Laclau, o fio condutor perpassa o aspecto relacional e objetivo destes discursos, cujo ponto de encontro, de sua interseccionalidade, é o ponto nodal, no qual se fixam os sentidos de maneira parcial, precária e contingente (LACLAU; MOUFFE, 1987).

Nesta intersecção de cadeias de equivalências se constitui um território em disputa, objetivo e resultado das lutas hegemônicas em uma dada configuração social (BURITY, 1997, p. 14). A hegemonia se realiza no espaço da contingência. Portanto, ela é avessa à captura e explicação derivada do essencialismo estrutural. Configura-se como um ponto articulatório de um discurso ora particular, precário e contingente, que absorve transitoriamente as demandas de identidades muitas vezes antagônicas umas em relação às outras, no sentido da construção de uma pretensa universalidade discursiva, a qual embora se hegemonize continua necessariamente precária, parcial e contingente.

Além disso, a compreensão da relação antagônica como um "exterior constitutivo" que ameaça a existência de um "interior" (...) "a presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo". (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 51-52). A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas" (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 214).

As referências como objeto empírico para análise sob a lente teórica de Laclau se verificam no programa Entrelinhas, transmitido pelo Univervideo, *streaming* da IURD. A observação e problematização ocorrerá em dois episódios: O primeiro é sobre as "7 Razões por que um cristão não deve ser de esquerda" e "Política e religião

se misturam"? Destes recortes discursivos se apresentam algumas possibilidades de compreensão sob a ótica laclauniana.

### **Hegemonia, antagonismo e contingência**

O Discurso é o território primário da objetividade (LACLAU, 2013). Neste terreno, o elemento relacional ocupa um papel constitutivo. Com dois vetores fundamentais: objetividade – relação. Nesse vértice está a existência do jogo das diferenças, que visam a disputa do campo da discursividade dos significados, ou seja, o ponto nodal de sentidos. O território em disputa é indeterminado e vago, pois não se caracteriza como um discurso que se encerra em si mesmo nem como indício apocalíptico de temporalidade. Por conseguinte, é contingente, pelo fato de que a visão teleológica da história, embora amparada na ideia de universalidade, refugia-se na parcialidade e particularidade do social, porque sujeitos e universalidade são resultados das contingências históricas. As demandas articuladas em cadeias de equivalências discursivas diferenciais compõem o terreno conflitivo, que é objetivo e resultado de lutas hegemônicas que apontam para o ponto nodal, no qual articulam-se sentidos, e, logo, tornam-se hegemônicos. Contudo, devido ao aspecto precário e contingente, o aspecto hegemônico é imparcial e indeterminado, culminando na própria impossibilidade da constituição objetiva e necessária de uma totalidade discursiva, pela razão existencial do antagonico, diferença entre um interior ameaçado e um exterior. O discurso não é um todo unificado e apenas de identidades, mas um discurso hegemônico que sistematiza, aglutina. É, enfim, um discurso de unidade: unidade de diferenças. (MENDONÇA, 2014). As diferenças se unem discursivamente, "entendo por 'hegemonia' uma relação em que um conteúdo particular assume, num certo contexto, a função de encarnar uma plenitude ausente" (LACLAU *apud* Mendonça, 2014, p. 54). Estabelece-se, portanto, a "ordem" hegemônica.

No terreno das identidades diferenciadas, há sempre a tensão entre a lógica da equivalência e a lógica da diferença (LACLAU, 2013. P.118). A diferença, ora particular, discursivamente, ora em vias de consolidar-se como representação de uma totalidade, com um significado universal, precária e contingentemente, a isso

Laclau atribui o predicado de hegemonia.

A partir dessa síntese conceitual de mobilização das três categorias, apresentarei alguns modelos de práticas discursivas engendradas pela IURD em seu *streaming*, em dois programas, cujas temáticas se interseccionam, embora, sob ângulos diferentes, nas possibilidades articulatórias e do território em disputa.

## Entrelinhas

O episódio em questão trata das 7 razões por que um cristão não deve ser de esquerda, o qual aborda 7 pontos que revelam o posicionamento discursivo da IURD sobre a esquerda e a ontologia do cristão.

Selecionei dois excertos para apresentar aspectos relacionados à Religião e à Política. Inicialmente, o bispo Renato Cardoso realiza uma introdução ao assunto: “o objetivo de hoje, é convidar a todos os cristãos, a pensar(...) o objetivo é refletir se essas duas coisas podem andar juntas, o verdadeiro cristianismo e a ideologia de esquerda”. No segundo tópico abordado ele se refere: “A esquerda busca anular a igreja na sociedade”. (Programa Entrelinhas, 06/06/2020). Conceitualmente importante a compreensão de qual território está em disputa, segundo a teoria laclauniana. É o espaço secular, aqui, entendendo-o como espaço público. As práticas discursivas sobre esse trecho da entrevista trazem à tona um outro aspecto: de acordo com o bispo Cardoso “o comunismo é um sistema ateuista” (...) “Deus é o Estado” (...) “que cuida de tudo do indivíduo” (...) “a igreja em si é vista como concorrente do comunismo” (Programa Entrelinhas, 06/06/2020), e afirma mais adiante que a esquerda vê a igreja como inimiga, pois os ensinamentos da palavra de Deus se opõem aos discursos da esquerda.

A narrativa que se articula no Programa Entrelinhas, inicia-se a partir de uma evocação dirigida a todos os cristãos, não apenas aos fiéis da IURD. Nesse cenário de identidades diferenciadas que compõem o espectro do cristianismo, o ponto de articulação que os une discursivamente é a iminência de um possível perigo à fé cristã, a ideologia de esquerda, que visa, de acordo com os discursos acima, hegemonizar narrativas nas esferas políticas de decisão (legislativo, executivo e, em proporção reduzida, judiciário) ou dos movimentos sobre a religião. Segundo o bispo,

essas demandas ganham força e fôlego através das leis e são discutidas e votadas pelos políticos. O símbolo utilizado como antagônico é o comunismo, o antigo fantasma que ronda a moral e os bons costumes, inimigo a ser combatido.

Ao observar um outro episódio, lançado em 2021, há uma mudança discursiva, em virtude do aspecto contingente e precário das relações sociais e talvez da proximidade eleitoral. Política e Religião se misturam? As práticas discursivas mediadas pelos bispos Adilson Silva e Alessandro Paschoall remetem à presença do cristão no que diz respeito ao voto e das escolhas dos governantes: "Quem foge do assunto, corre o risco de ver seus direitos conquistados irem por água abaixo", enfatiza o bispo Silva. (Programa Entrelinhas, 12/09/2021). E no que remete à representação, os discursos confluem para a ideia de decisão, dentro da atmosfera democrática, ao processo eleitoral, "partidos ligados a ideologias e cada vez uma mais crítica do que a outra". E conclui a respeito das "minorias que querem impor suas vozes sobre as maiorias". (Programa Entrelinhas, 12/09/2021).

Nessa direção, entre um episódio e outro, compreende-se o horizonte que se descortina, no qual as práticas discursivas da IURD, representadas nesses trechos pelos bispos da instituição, se expressam de duas maneiras: 1- os discursos de identidades diferenciadas que se articulam em um ponto nodal, cujos sentidos se verificam nas ações e enunciados sobre a importância da política para a vida dos fiéis, a manutenção da moral e das decisões de demandas particulares, buscando orientar o voto. 2- Nesse emaranhado de diferenças, dentro do campo cristão, reconhece-se o comunismo como antagônico, por interpretar-se que ele ameaça a identidade cristã. Portanto, à esquerda atribui-se aquilo que é antagônico, e, contingentemente, tudo que se vincula à alteração de leis ou que coloque em risco simbólico e material a existência deste segmento religioso, discursivamente.

## **Conclusão**

O aprofundamento sobre a Teoria de Ernesto Laclau trouxe algumas pistas interpretativas de observação dos fenômenos religioso e político, à luz das categorias como hegemonia, contingência e antagonismo. A comunicação, portanto, elucida como a maquinaria discursiva particular, encerrada dentro de um segmento com

demandas correspondentes a determinadas identidades, busca, através da articulação discursiva, ocupar hegemonicamente o território da discursividade, equivalente à prática e à linguagem. Neste caso específico, o âmbito da política, pelo menos no espaço público, se dá através da fixação de sentidos em torno de quem representará esses grupos religiosos e com quem, precária, parcial e contingentemente se estabelecerão relações antagônicas. O discurso da IURD se dirige diretamente ao campo da política, cujas leis cumprem um papel fundamental, a garantia dos direitos de grupos, segundo a narrativa iurdiana, vinculados à ideologia de esquerda.

## Referências

BURITY, Joanildo. *Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau*. FUNDAJ, 1997.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau* {recurso eletrônico}.org. Porto Alegre: EDIPUCRS 2.ed, 2014.

Entrelinhas sobre a esquerda. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=Hxdy5r7FLE8&t=21s>. Acesso em: out/2021.

Univervideo. Política e Religião se misturam? Disponível em:  
<https://www.univervideo.com/filmes/entrelinhas-120921-politica-e-religiao-se-misturam>. Acesso em: out/2021.

Univervideo. Pode um cristão ser de esquerda? Disponível em:  
<https://www.univervideo.com/filmes/entrelinhas-pode-um-cristao-ser-de-esquerda-070620>. Acesso em: out/2021



## 119. A RELIGIÃO NO DEBATE PÚBLICO: A POSTURA DA ESCOLA CONFSSIONAL EM UM ESTADO LAICO

*RELIGION IN THE PUBLIC DEBATE: THE POSITION OF THE CONFSSIONAL SCHOOL IN A SECULAR STATE*

*Neimar Plack Brauwers<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

A religião no debate público em sociedades democráticas de estado laico é um desafio à reflexão tanto dos religiosos quanto dos não-religiosos, pois lida com a liberdade e a igualdade do cidadão. Dentro deste contexto, as escolas confessionais, que ocupam um espaço significativo na comunidade educacional brasileira, precisam refletir sobre a postura pedagógica e teológica, pois participam na formação dos cidadãos. Além disto, difundem seus valores confessionais e preparam futuros debatedores públicos que, por meio de suas opiniões e conceitos, participarão tanto do mundo da vida quanto da política. Para debater a questão da religião no debate público e pensar a participação das escolas confessionais, recorre-se às contribuições de dois pensadores, Jürgen Habermas e John Rawls, que discutem, a partir de pontos de vista distintos, o lugar da religião no debate público, seja no mundo da vida ou na política, considerando a forma dialogal e discursiva um caminho para possibilitar uma participação democrática de religiosos e não religiosos na esfera pública, para assim construir democraticamente a sociedade. Em relação à escola confessional dentro de um estado laico, a premissa segue na mesma direção, ou seja, há um direito constitucional de existência como entidade, mas é fundamental que seja compreendido o papel e responsabilidades públicas da escola em participar na construção do pensamento, com o desafio de encontrar meios de trabalhar a ideia pedagógica e teológica de modo dialogal, considerando o princípio laico do Estado. Portanto, nesta comunicação, partindo da premissa pós-secular de Habermas, será arrazoado o lugar da escola confessional no debate público em um estado laico, tendo como metodologia a pesquisa bibliográfica sobre o tema, com a intenção de discorrer a respeito do proceder pedagógico da escola confessional no contexto democrático brasileiro, no debate público entre religiosos e não religiosos. Para tal, a escola, tem o papel de provocar o diálogo e construir em seu espaço uma atitude dialogal nos alunos, buscando sempre a relação respeitosa e democrática no debate.

Palavras-Chave: Pedagogia Teológica. Educação. Pós-Secular. Diálogo. Cidadania.

### **Abstract**

Religion in the public debate in democratic secular-state societies is a challenge to

---

<sup>1</sup> FACTECON. Mestrando em Teologia Pública pela Faculdade Teológica Sul Americana. neimar\_br@hotmail.com

the reflection of both religious and non-religious, as it deals with the freedom and equality of the citizen. Within this context, confessional schools, which occupy a significant space in the Brazilian educational community, need to reflect on the pedagogical and theological posture, as they participate in the formation of citizens. Furthermore, they spread their confessional values and prepare future public debaters who, through their opinions and concepts, will participate in both the lifeworld and politics. To argue about the issue of religion in the public debate and think about the participation of confessional schools, we resort to the contributions of two thinkers, Jürgen Habermas and John Rawls, who discuss, from different points of view, the place of religion in the public debate, whether in the lifeworld or in politics, considering the dialogic and discursive form a path to enable a democratic participation of religious and non-religious people in the public sphere, in order to democratically build society. Regarding the confessional school within a secular state, the premise goes in the same direction, that is, there is a constitutional right to exist as an entity, but it is essential to understand the public role and responsibilities of the school in participating in the construction of thought, with the challenge of finding ways to work the pedagogical and theological idea in a dialogical way, considering the secular principle of the State. Therefore, in this work, starting from the post-secular premise of Habermas, the place of the confessional school in the public debate in a secular state will be reasoned, with the methodology of bibliographical research on the subject, with the intention of discussing the pedagogical procedure of confessional school in the Brazilian democratic context, in the public debate between religious and non-religious. To this end, the school has the role of provoking dialogue and building in its space a dialogic attitude in students, always seeking a respectful and democratic relationship in the debate.

Keywords: Theological Pedagogy. Education. Post-Secular. Dialogue. Citizenship.

## **Introdução**

As escolas confessionais fazem parte da sociedade brasileira, e ocupam um papel significativo dentro da comunidade educacional, e, é indispensável refletir, sobre a postura pedagógica e teológica destas entidades, pois contribuem na formação dos cidadãos e difundem seus valores confessionais, preparando futuros debatedores públicos, que através de suas opiniões e conceitos participarão do mundo da vida quanto da política. Diante disto, trago ao debate as contribuições de dois pensadores, Jürgen Habermas e John Rawls, que discutem, a partir de pontos de vista distintos, o lugar da religião no debate público. Neste contexto, encontram-se as escolas confessionais, que em sua estrutura, compartilham a confessionalidade com o fazer pedagógico. O que conduz ao questionamento: como as escolas confessionais podem contribuir no debate público, a partir da



confessionalidade? Portanto, nesta comunicação, partindo do conceito de pós-secular de Habermas, será debatido o lugar da escola confessional no debate público em um Estado laico.

### **A religião no debate público e a escola confessional**

O que é uma escola confessional? É uma empreitada, de igreja ou entidade religiosa, com fins educacionais, geralmente com uma proposta voltada a uma educação humanitária, que privilegia os fundamentos religiosos dos quais é oriunda. Clovis Pinto de Castro (1998, p. 96) entende que, confessionalidade está ligada a ideia de confissão, e que significa “declarar, revelar, explicitar, expressar uma crença”. Sendo assim, a confessionalidade de uma escola, identifica conceitualmente o que defende, demonstrando a sua proposta e intenção como instituição de ensino.

Além disto, é preciso considerar que o Brasil é um país laico. Um estado é considerado laico, quando promove oficialmente a separação entre o Estado e a religião. Cássia Maria Senna Ganem (1998), entende “a separação entre Igreja e Estado, característica do Estado laico, não significa incompatibilidade entre um e outro, e nem falta de diálogo entre ambos”, porém, a separação “exige que o Estado não apoie nenhuma corrente religiosa, mas também não adote uma postura antirreligiosa. Em suma, Estado laico é Estado neutro” (GANEM, 1998). Desta forma, a laicidade do Estado, deve ser entendida como: “Autonomia entre a política e a religião, e, também como elemento de neutralidade que permite a manifestação das diversas opiniões, seja de religiosos, agnósticos, ateus, ou de quaisquer outras correntes políticas, ou doutrinárias” (GANEM, 1998).

Roseli Fischmann, tendo por base um documento do CLADEM<sup>2</sup>, faz uma reflexão em relação às escolas particulares, englobando as escolas confessionais, que em sua maioria, atuam como entidades de ensino particular. A autora, observa que existe o desafio, “de como trabalhar em relação a essas outras escolas que não são públicas, porque não se pode esquecê-las simplesmente, mas precisam estar integradas nesse esforço em prol da educação laica” (FISCHMANN, 2012, p. 8). Visto

---

<sup>2</sup> O CLADEM é uma rede internacional de ONGs de organizações e ativistas de mulheres. Foi estabelecido em 3 de julho de 1987, em San José, Costa Rica.

que, em relação ao que deve integrar o conteúdo a ser ensinado, na escola em um Estado laico, Fischmann, considera, tendo por base as ideias de Guy Coq, que existem coisas feitas pela mão humana, "daí a ideia do que é autenticamente humano, não cabendo falar em inspiração divina, ou mandato divino, mas, sim, que esse tipo de ação se dá pelo esforço humano, por nosso trabalho, por nossa cooperação – e isso pode-se levar para a educação" (FISCHMANN, 2012, p. 10).

A IECLB<sup>3</sup>, que possui vinculadas diversas escolas, por meio da Rede Sinodal de Educação, em seus documentos oficiais, defini a sua práxis educacional como "intersecção dialógica entre a teologia e a pedagogia" (IECLB, 2003, p.1). Cada uma delas é tratada como área do conhecimento autônoma, "tendo concepções teóricas próprias, ambas elaboram uma nova teoria e prática teológico-pedagógica em que cada uma delas contribui expressivamente na reconfiguração da sua respectiva práxis" (IECLB, 2003, p.1), construindo uma "teologia-pedagógica e uma pedagogia-teológica" (IECLB, 2003, p.2). A confessionalidade da escola, ligada a Rede Sinodal de Educação, acontece, "a partir da perspectiva evangélico-luterana, o processo educativo envolve as pessoas e assume caráter participativo e democrático" (IECLB, 2003, p.2). O processo educacional ocorre por meio do diálogo e o respeito como expressão de unidade, visto que a "educação somente é completa quando acontece em comunidade" (IECLB, 2003, p.2). A comunidade ocupa um papel importante dentro do contexto evangélico-luterano, sendo "múltipla, ou seja, é formada de diferentes membros, que recebem o encargo de cuidar uns dos outros a fim de preservar a unidade na diversidade" (IECLB, 2003, p.2).

### **O lugar da religião no debate público: A perspectiva de Habermas e Rawls**

Pensando em relação ao lugar da religião no debate público, Habermas, nos seus escritos após os anos de 1990, "se dirige contra o secularismo que, em sua opinião, está na base da rejeição pura e simples do valor das religiões na esfera pública" (ZABATIERO, 2007, p.4). Ele formula a ideia de uma sociedade pós-secular, que promove um novo lugar da religião no debate público, fazendo exigências aos

---

<sup>3</sup>IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil.

crentes e não-crentes: "(a) Exige 'aos crentes que adotem, nas relações com os heterodoxos e com os não-crentes, a atitude de levar em conta, razoavelmente, a persistência de um dissenso'; e (b) faz o mesmo tipo de exigência aos não-crentes", (ZABATIERO, 2007, p.5) visto que, em sociedades democráticas laicas se "exige a plena e igual participação de todos os cidadãos, independentemente de suas ideias amplas sobre a realidade" (ZABATIERO, 2007, p.6).

John Rawls, pensa a participação do cidadão no debate público, a partir da ideia de razão pública, buscando "estabelecer uma mediação entre a doutrina abrangente (seja ela qual for) de cidadãos religiosos e a doutrina abrangente de cidadãos não-religiosos quando estes assumem seus lugares no debate público" (FREIRE, 2014, p. 41). Rawls introduz na discussão, a ideia do Proviso, "isto é, na tradução de razões não-públicas para razões públicas no caso dos cidadãos crentes introduzirem argumentos de origem religiosa na esfera pública política" (FREIRE, 2014, p. 41). Para resolver o impasse, entre a existência e a cooperação de cidadãos religiosos e não religiosos, Rawls recorre a uma "visão ampla da cultura política pública" (RAWLS, 2001, p.200), argumentando que: "doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas" (RAWLS, 2001, p.201).

Habermas, assim como Rawls, mesmo entendendo a participação religiosa no debate público como um direito, continua impondo um limite a participação, "pois as verdades religiosas devem ficar de fora das deliberações institucionais do Estado" (ZABATIERO, 2007, p.8). Ele pensa em uma participação voltada ao mundo da vida, no qual, Habermas, compreende que a religião, e as suas verdades religiosas, podem contribuir em questões morais, utilizando a linguagem religiosa, mas, na política a participação cidadã deve ocorrer de forma não religiosa, ou seja, utilizando uma linguagem condizente com a realidade laica do estado. Quando a pessoa religiosa participa do debate político, precisa traduzida os termos religiosos a uma linguagem "universalmente acessível" (ZABATIERO, 2007, p.8), e não em uma linguagem religiosa, afirmando que a participação da verdade religiosa no espaço público está condicionada a uma concessão "na medida em que ela é traduzida para a linguagem secular (supostamente uma linguagem "universal" e "publicamente" acessível"

(ZABATIERO, 2007, p.9).

Zabatiero, salienta que a carga da tradução, que é imposta aos religiosos, para que participem do debate público político, com uma linguagem secular, apesar de epistemicamente desigual, é não assimétrica. A não assimetria da tradução do vocabulário, a qual observa Zabatiero, encontra-se no fato de que o trabalho deve ser uma “tarefa cooperativa”, envolvendo religiosos e não religiosos, “para que os concidadãos religiosos que sejam capazes e estejam dispostos a participar, não tenham de suportar uma carga de modo assimétrico” (HABERMAS, 2006, p. 139). A compensação da carga encontra-se na expectativa de que, “os cidadãos seculares abram suas mentes ao possível conteúdo de verdade das contribuições religiosas e entrem em diálogos” (HABERMAS, 2006, p. 140), garantindo assim a simetria política, ao mesmo tempo, possibilitando as “razões religiosas resultem na forma transformada de argumentos universalmente acessíveis” (HABERMAS, 2006, p. 140). Paula Montero, o seguinte: “o que se requer é o exercício da flexibilidade que põe em perspectiva uma fé com relação a outros pontos de vista” (MONTERO, 2009, p.212).

### **Considerações finais**

Portanto, o lugar da religião no debate público, em um Estado laico é de participação dialógica em igualdade com as demais formas de pensamento, uma vez que “um pensamento pós-metafísico não pode excluir a priori as crenças religiosas da racionalidade humana” (ZABATIERO, 2007, p.15). Pelo fato da flexibilidade, uma “epistemologia pós-metafísica aceita a pluralidade de jogos de linguagem dentro da multidimensionalidade da racionalidade humana, e não pode considerar um desses jogos (o secular) como fundamento dos demais” (ZABATIERO, 2007, p.15). Entretanto, aceitar a todos dentro do debate, como tendo as mesmas possibilidades de contribuição, sejam religiosos ou não religiosos, exige diálogo construtivo, que implica utilizar uma linguagem compreensiva e que integre o público e o privado, promovendo a reflexão de religiosos e não religiosos. Em relação à escola confessional, é fundamental, que seja compreendido o papel público da escola, em participar na formação do pensamento, com o desafio de encontrar meios de

trabalhar a ideia pedagógica e teológica de modo dialogal.

Desta forma, cabe a reflexão e o diálogo para entender como portar-se em uma sociedade pós-secular, tanto no debate público quanto na prática privada, uma vez que está “garante a liberdade religiosa e a pluralidade de imagens de mundo, mantendo a separação entre jogos de linguagem religiosos e jogos de linguagem não-religiosos” (ZABATIERO, 2007, p.17), possibilitando a todo cidadão, seja religioso ou não religioso, a sua participação no debate, mantendo a particularidade. Portanto, a escola confessional, no espaço público, cumpri ser uma voz entre tantas outras, com potencial de contribuir à construção de uma sociedade mais justa e digna. Para isto, o caminho da escola confessional, deve ser o de propor a reflexão e a prática, de uma educação pedagogicamente voltada as necessidades da sociedade, ao tempo que vivência a confessionalidade, estimulando aos alunos e toda a comunidade escolar, a participar do diálogo público, seja na vida cotidiana ou na política, com uma atitude dialogal.

## Referências

- CASTRO, Clovis Pinto de. A confessionalidade e a dimensão pública de nossas instituições. *Revista CogeiME*. N. 12, jun. 1998, p.95-100. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/article/view/677/619>>. Acesso em: 01 ago. 2021.
- FISCHMANN, Roseli. Educação laica (nas escolas públicas): Uma questão política, cultural e de direito. *International Studies on Law and Education*. mai-ago 2012. Disponível em: <[http://www.hottopos.com/isle11/05-18Roseli](http://www.hottopos.com/isle11/05-18Roseli.pdf)>.pdf Acesso em: 09 ago. 2021.
- FREIRE, Wescley Fernandes Araujo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*. v. 6, n. 16, 2014. Disponível em: <<https://theoria.com.br/edicao16/02RELIGIAOESFERAPUBLICAEPOSSECCULARISMO.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2021.
- GANEM, Cássia Maria Senna. Estado laico e direitos fundamentais. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-i-constituicao-de-1988/principios-e-direitos-fundamentais-estado-laico-e-direitos-fundamentais#:~:text=O%20C2%A7%20C2%BA%20de%20seu,de%20cren%C3%A7a%20de%20culto>>. Acesso em: 08 ago. 2021.

HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós. 2006.

IECLB. Diretrizes da política educacional da IECLB. Suporte normativo da IECLB.

Nov. 2003. Disponível em:

<[https://www.luteranos.com.br/conteudo\\_organizacao/governanca-suporte-normativo/diretrizes-da-politica-educacional-da-ieclb](https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/governanca-suporte-normativo/diretrizes-da-politica-educacional-da-ieclb)>. Acesso em: 21 mai. 2021.

MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade.

Novos Estudos, CEBRAP 84, jul. 2009, p.199-213. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/nec/a/YF6DrfyP7D9prjRSfBBDHwn/?lang=pt&format=pdf>> . Acesso em: 17 jul. 2021.

RAWLS, John. O Direito dos Povos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A religião e o debate público Revendo o conceito de secularização. IN: II Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, 2007, Belo Horizonte.

## 120. LIBERDADE RELIGIOSA E INTERVENÇÃO DO ESTADO: O FECHAMENTO DE TEMPLOS DA UNIVERSAL EM ANGOLA

### RELIGIOUS LIBERTY AND STATE INTERVENTION: THE CLOSURE OF TEMPLES OF UNIVERSAL IN ANGOLA

Renato Arnellas Coelho<sup>1</sup>

GT11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

#### Resumo

A liberdade religiosa é um tema bem delicado quando se trata das relações entre religião e política. Sua relevância foi reconhecida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) ao dedicar uma Declaração especificamente sobre esse assunto de título *Dignitatis Humanae*. Longe de ser um problema pontual do século passado quando ocorreu o Concílio, ainda hoje as relações conturbadas entre religião e Estado deixam marcas no dia a dia das pessoas, donde revisitar a declaração *Dignitatis Humanae* ainda pode trazer luzes para entender melhor se o conceito de liberdade religiosa está sendo usado de modo adequado ou abusado para fins particulares. Identificar-se-á o uso adequado da noção de liberdade religiosa para evitar abusos quanto aos seus justos limites através da análise do caso do fechamento de todos os templos da Universal do Reino de Deus em Angola em 2020 e comparando esse caso com os princípios expostos pelo documento *Dignitatis Humanae*. O governo de Angola, segundo as motivações que o levaram a adotar tal medida, não teria infringido a liberdade religiosa de modo abusivo com a decisão drástica de fechamento dos templos da Universal, pois teria agido no âmbito da justa ordem da sociedade conforme prevê o texto de *Dignitatis Humanae*, não invadindo a esfera estritamente religiosa, como seria o caso de proibir práticas religiosas pelo simples fato de não seguirem a visão de mundo dos governantes, mas visam coibir possíveis crimes de corrupção (lavagem de dinheiro, dentre outros) que dizem respeito à esfera civil e suas competências jurídicas e penais nesta área.

Palavras-chave: Liberdade Religiosa. Angola. *Dignitatis Humanae*.

#### Abstract

Religious freedom is a very delicate subject when it deals with religion and state relations. Its importance was acknowledged by the Second Vatican Council (1962-1965) when it reserved a Declaration to treat specifically this subject whose title is *Dignitatis Humanae*. Far from being a punctual problem of the previous century, when the Council occurred, the troubled relations between religion and state still leave scars in the life of people, so revisiting *Dignitatis Humanae* can still bring new light to better understand the concept of religious liberty, whether it is being used in an adequate or abusive way. Through the analysis of the case of closure of temples of Universal do Reino de Deus in Angola in 2020, the notion of religious liberty will be

---

<sup>1</sup> PUC-SP. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Bolsista CAPES. [renatoac83@gmail.com](mailto:renatoac83@gmail.com)

identified to see if any abuse regarding its just limits according to Dignitatis Humanae. The government of Angola, according to its declared motivations, did not infringe religious liberty, since it acted according to the just order of the society as stated by Dignitatis Humanae, not conflicting in the religious sphere of affairs, as it were if it closed the temples only due to disagreement between the state vision of the world and a determined religious one, but it envisaged to forbid possible crimes of corruption that concern the civil sphere and are within its competences.

Keywords: Religious Liberty. Angola. Dignitatis Humanae.

## **Introdução**

A liberdade religiosa é um tema delicado quando se trata das relações entre religião e política. Sua relevância foi reconhecida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) ao dedicar uma Declaração especificamente sobre esse assunto de título Dignitatis Humanae (DH). Longe de ser um problema pontual do século passado quando ocorreu o Concílio, ainda hoje as relações conturbadas entre religião e Estado deixam marcas no dia a dia das pessoas, donde revisitar a declaração Dignitatis Humanae ainda pode trazer luzes para entender melhor se o conceito de liberdade religiosa está sendo usado de modo adequado ou abusado para fins particulares.

Em 2020, a Procuradoria Geral da República de Angola determinou o fechamento de todos os templos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) nesse país (ANGOLA, 2021), seria essa intervenção do Estado uma violação da liberdade religiosa no país ou um procedimento legítimo das autoridades locais?

Para tanto, será preciso entender um pouco melhor de que modo a liberdade religiosa orienta um modo de agir de um Estado em relação às religiões presentes no seu território, bem como o que realmente está por trás das motivações alegadas pelo Estado para proceder assim com os templos da IURD.

## **A liberdade religiosa considerada pelo estado**

O conceito de liberdade religiosa não é entendido por todos do mesmo modo. Ele pode variar em relação às épocas e regiões do planeta. A referência utilizada aqui como base será a Declaração Dignitatis Humanae emitida pelo Concílio Vaticano II em 1965. Nesse documento, primeiramente se diz: “a liberdade religiosa, que os



homens exigem no exercício do seu dever de prestar culto a Deus, diz respeito à imunidade de coação na sociedade civil" (DH 1). Nota-se que a noção de liberdade religiosa aparece aqui primeiramente como uma negação e não em seu aspecto positivo. No segundo item da declaração, a definição aparece de modo mais desenvolvido:

Esta liberdade [religiosa] consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil. (DH 2)

A liberdade religiosa, desse modo, se baseia na dignidade da pessoa humana a qual exige que cada pessoa busque a verdade de modo livre e não forçado externamente. Essa visão da liberdade religiosa não é uma novidade inventada pela *Dignitatis Humanae*, pois já constava nos textos do bispo Agostinho de Hipona (354-430), o qual ao trocar cartas com Petiliano dizia: "ninguém deve ser coagido à fé contra a própria vontade" (PL 43, 315, tradução nossa). O Estado, desse modo, não pode forçar que seus membros sejam de uma religião em particular. Outra consequência prática da liberdade religiosa é o direito à objeção de consciência de um indivíduo quanto a não ser forçado a agir contra os preceitos de sua religião, como, por exemplo, quando um médico católico se recusa a praticar o aborto em alguém, com base no artigo 28 do Código de Ética Médica, reconhecido pelo Estado brasileiro: "[é direito do médico:] Recusar a realização de atos médicos que, embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência" (CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2007, p. 10).

Todavia, o Estado possui uma margem de atuação descrita no próprio DH quando ele coloca um adendo à liberdade religiosa ao dizer que ela pode existir "dentro dos devidos limites". Quais seriam esses devidos limites não é especificado

ou detalhado no dito documento, apenas se faz referência a que “se guarde a justa ordem pública” (DH 1).

Segundo o teólogo Walter Kasper, a difícil articulação entre os direitos da pessoa humana e os direitos da verdade, fez com que DH não conseguisse “integrar a liberdade religiosa numa teologia abrangente da liberdade cristã”, nesse sentido, “o Concílio [Vaticano II] forneceu um começo e um impulso, mas não uma conclusão [do assunto]” (KASPER, 1988, p. 25, tradução nossa). Se, por um lado, é possível aprofundar ainda mais o estudo sobre a liberdade religiosa nas suas diversas ramificações existentes nos mais diversos governos e nas relações com as mais diversas religiões, há, por outro lado, um princípio geral a ser respeitado, a saber, que a prática de uma religião não pode ser proibida por um Estado se ela não interferir na ordem pública.

### **A questão da intervenção do estado angolano na universal**

De acordo com a rede de notícias Deutsche Welle (DW), em 2020 o governo da Angola determinou o fechamento de todos os templos da IURD no território angolano. A porta-voz da IURD, Ivone Teixeira, teria reagido contra essa determinação dizendo que estaria ocorrendo uma “perseguição religiosa” contra a IURD e será preciso, então, analisar se de fato a motivação é essa e, nesse caso, caracterizaria uma violação do princípio da liberdade religiosa motivando a intervenção de outros países para sanar um problema de direitos humanos.

Da parte da Procuradoria Geral da República da Angola, a motivação do fechamento se deu devido a eles terem encontrado “indícios suficientes da prática de crimes como associação criminosa, fraude fiscal, exportação ilícita de capitais, quebra de confiança e outros atos ilegais” (ANGOLA, 2021). Dentre os atos ilegais, segundo a agência de notícias angolana, Angop, constaria “a exigência da prática de vasectomia aos pastores angolanos e de abortos forçados às suas esposas” (CASO, 2021).

Se, de fato, não houvessem provas de crimes cometidos pela IURD, então se trataria de uma violação da liberdade religiosa por parte do Estado que estaria de modo indevido e abusivo se ingerindo em assuntos religiosos. Entretanto, se o Estado

percebe que a IURD está atrapalhando a justa ordem pública, então não se poderia falar de perseguição religiosa ou de quebra do direito de liberdade religiosa por parte do Estado, o qual, dentro dos justos limites, deve garantir que uma religião determinada não venha a deteriorar a vida em sociedade dos demais através de fraudes financeiras.

Um fator que agrava a questão é o envolvimento de um Estado de um outro país, no caso, o Brasil, nesse incidente. No jornal O Estado de São Paulo, fala-se de uma visita diplomática do vice-presidente do Brasil ao presidente da Angola para tentar ajudar a resolver o problema da IURD no país, ressaltando que essa visita não tem “nenhuma relação institucional com a República [brasileira]” (POMPEU, 2021). A intervenção diplomática de um outro Estado no assunto, antes da verificação clara de haver alguma violação dos direitos humanos, deixa mais claro ainda que o problema principal é de ordem política e não religiosa, senão o coerente seria o governo angolano tratar o problema com a religião em questão e não com forças políticas estrangeiras. Para entender melhor o que se passa, seria preciso remontar alguns anos atrás quando a IURD iniciou um cisma interno entre sua filial na Angola e a matriz no Brasil. Por meio da análise da antropóloga Livia Reis (CARTA CAPITAL, 2021), percebe-se que o foco do problema é financeiro e político, não questões de princípios religiosos ou práticas religiosas. Não se trataria, então, de um Estado proibindo arbitrariamente uma religião, mas sim disputas políticas de poder e dinheiro, logo a liberdade religiosa não estaria sendo violada, apesar dos integrantes do problema pertencerem a uma determinada religião.

## **Conclusão**

Não é a primeira vez que o Estado em Angola entra em conflito com a IURD. Em 2013, houve um evento da IURD que terminou em mortes por superlotação, em um lugar projetado para 30 mil pessoas estavam mais de 100 mil, além da falta de estrutura de apoio, o que culminou no fechamento temporário dos templos da Universal em Angola (IGREJA, 2013). Tanto nesse caso de 2013, como no caso de 2020, o problema do Estado com a IURD não se relaciona com os princípios religiosos

ou práticas religiosas da mesma, mas sim com problemas de ordem social e juridical, buscando salvaguardar a ordem pública da sua população.

Através de uma justa compreensão dos limites da liberdade religiosa por parte dos indivíduos e de como o Estado pode agir em determinados casos, é possível ainda que tanto certas religiões, como certos governos, entrem em conflito sobre exatamente quais seriam exatamente esses limites a serem respeitados por todos. Nesse sentido, pode-se constatar que ainda há um longo caminho a ser trilhado por ambos, seja para evitar que religiosos cometam abusos utilizando-se o conceito de liberdade religiosa como escudo, seja para evitar também que Estados pratiquem restrições indevidas à prática de uma determinada religiosa, escondendo suas reais motivações com pretextos falsos e secundários. O texto de *Dignitatis Humanae*, assim como os diversos comentários existentes, ajuda a combater as possíveis injustiças que podem surgir em tão delicada e historicamente conturbada relação entre religião e Estado, assunto que deve despertar o interesse de todos os que querem evitar tais conflitos desnecessários e, por vezes, bem dolorosos.

## Referências

AGOSTINHO. *Contra litteras Petiliani libri III*, 2, 83, 184: PL 43, 315.

ANGOLA decide expulsar sete pastores brasileiros da Universal. DW. 9 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/angola-decide-expulsar-sete-pastores-brasileiros-da-universal/a-57151918>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

CARTA CAPITAL. *O QUE BOLSONARO E MOURÃO QUEREM COM A IGREJA UNIVERSAL EM ANGOLA?* *Direto da Redação*. 20 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Wvoi0h0jCew>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

CASO IURD: Processo segue trâmites legais – PR. ANGOP. 2 mar. 2021. Disponível em: <<https://www.angop.ao/noticias/politica/caso-iurd-processo-decorre-tramites-legais-pr/>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Código de Ética Médica: e textos legais sobre ética em medicina*. 2007. Disponível em:

<[https://itarget.com.br/newclients/sbpt.org.br/2011/downloads/temp/Cod\\_Etica\\_Med\\_Cremesp\\_2007.pdf](https://itarget.com.br/newclients/sbpt.org.br/2011/downloads/temp/Cod_Etica_Med_Cremesp_2007.pdf)>. Acesso em: 26 jul. 2021.

IGREJA Universal suspensa de qualquer actividade em Angola. 3 fev. 2013. Disponível em: <<https://www.radioecclesia.org/angola/sociedade/12087-executivo-responsabiliza-e-suspende-actividade-da-igreja-universal>>. Acesso em: 26 jul. 2021.

KASPER, Walter. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era*. Milwaukee: Marquette University Press, 1988.

POMPEU, Lauriberto. *Bolsonaro escala Mourão para conter crise da Igreja Universal em Angola*. O Estado de São Paulo. 20 jul. 2021. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-escala-mourao-para-conter-crise-da-igreja-universal-em-angola,70003783552>>. Acesso em: 26 jul. 2021.



## 121. AÇÃO, JUSTIÇA E PAZ: UTOPIA POLÍTICA E RELIGIOSA DE DOM HELDER CAMARA DURANTE A DITADURA CIVIL-MILITAR

*ACTION, JUSTICE AND PEACE: POLITICAL AND RELIGIOUS UTOPIA OF DOM  
HELDER CAMARA DURING THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP*

*Rosildo Henrique da Silva<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

Este artigo tem o objetivo de analisar a ação política e religiosa do movimento não violento Ação, Justiça e Paz-AJP criado por dom Helder Pessoa Camara no dia 2 de outubro de 1968 no centenário do nascimento de Mahatma Gandhi. Um momento decisivo para a criação foi a II Conferência Episcopal de Medellín na Colômbia onde a Igreja Católica fez a opção pela causa dos pobres e marginalizados. Em 1968 é um período conturbado nacional e internacionalmente, pois foi implantado no Brasil o Ato Institucional nº 5, radicalizando a ditadura militar, havendo, com isso, um crescimento vertiginoso da violência. A metodologia utilizada foi qualitativa, pesquisando e submetendo ao tratamento das informações as cartas circulares, palestras e discursos de dom Helder. As cartas circulares é uma fonte de grande importância para conhecermos o cotidiano do Arcebispo, foram escritas durante as madrugadas havendo mais de duas mil cartas circulares. A Ação, Justiça e Paz era um movimento político, atuando em favor das ações não violentas, conscientizando para as mudanças das estruturas sociais. Portanto, a AJP foi de suma importância para o arcebispo, levando-o a sonhar com a expansão em nível mundial, fundando, com isso, o Movimento em várias partes do Brasil e nos países latino americano. Na concepção de dom Helder, para haver paz faz-se necessário justiça social. O movimento não tinha caráter passivo, ao contrário, instigava o povo a mobilização. Diante desta realidade, D. Helder foi acusado de comunista e subversivo, caluniado e difamado. Os seus amigos no episcopado fizeram pesadas críticas. Foi um momento de extrema dificuldade para o arcebispo de Olinda e Recife.

Palavras-chave: Dom Helder. Ação, Justiça e Paz. Ditadura Militar.

### **Abstract**

This article aims to analyze the political and religious action of the non-violent movement Action, Justice and Peace-AJP created by Dom Helder Pessoa Camara on October 2, 1968, the centenary of the birth of Mahatma Gandhi. A decisive moment for its creation was the II Episcopal Conference of Medellín in Colombia where the Catholic Church made the option for the cause of the poor and marginalized. 1968 is a turbulent period both nationally and internationally, as Institutional Act No. 5 was

---

<sup>1</sup> UNICAP. Doutorando em Ciências da Religião. rosildo@unicap.br

implemented in Brazil, radicalizing the military dictatorship, with a vertiginous increase in violence. The methodology used was qualitative, researching and submitting to the processing of information the circular letters, lectures and speeches by Dom Helder. Circular letters are a source of great importance for us to know the Archbishop's daily life, they were written during the night, with more than two thousand circular letters. Ação, Justiça e Paz was a political movement, working in favor of non-violent actions, raising awareness of changes in social structures. Therefore, the AJP was of paramount importance to the Archbishop, leading him to dream of expanding on a world level, thus founding the Movement in various parts of Brazil and in Latin American countries. In Dom Helder's conception, in order to have peace, social justice is necessary. The movement did not have a passive character, on the contrary, it urged the people to mobilize. Faced with this reality, D. Helder was accused of being communist and subversive, slandered and defamed. His friends in the episcopate were heavily criticized. It was a moment of extreme difficulty for the Archbishop of Olinda and Recife.

Keywords: Dom Helder. Action, Justice and Peace. Military Dictatorship

## **Introdução**

Este artigo vem discutir a atuação do arcebispo de Olinda e Recife dom Helder Pessoa Câmara diante do regime civil-militar brasileiro. Evidenciando o seu movimento Ação, Justiça e Paz-AJP. Este foi de suma importância para denunciar as violações dos direitos humanos e contribuir para a luta contra a ditadura civil-militar.

O movimento Ação, Justiça e Paz estava baseado em ação política, porém sem esquecer o caráter religioso da sua criação. O Movimento tinha a pretensão de atingir vários lugares do Brasil e expandir-se para o exterior.

Dom Helder Camara nasceu no dia 07 de fevereiro de 1909 em Fortaleza no Ceará, viajou para o Rio de Janeiro, trabalhando com Dom Sebastião Leme até à sua morte, e posteriormente com Dom Jaime de Barros Câmara. O padre Helder autuou em favor dos favelados, recebendo o nome de "bispo das favelas". Ele criou a Cruzada São Sebastião que construiu várias casas para os necessitados dos cortiços do Rio de Janeiro. Dom Helder estava presente nestas favelas ajudando, na medida do possível os moradores.

A Cruzada São Sebastião tinha como objetivo construir apartamentos para os favelados do Rio de Janeiro. O seu olhar passou a ser em favor dos mais carentes. Nesse período também fundou o Banco da Providência que oferecia empréstimos com o intuito de ajudar os marginalizados. O Dom, como era carinhosamente



chamado, sonhava com uma sociedade mais humana, onde não houvesse divisões de classes, Renato Torre Anacleto Rosa salienta "em sua utopia de uma construção de uma sociedade igualitária, Dom Helder teceu severas críticas à divisão da sociedade em classes, tendo em vista a assimetria social causada por essa divisão"(ROSA, 2019, p. 127).

### **Dom Helder e o movimento Ação, Justiça e Paz**

Dom Helder era bispo auxiliar da diocese do Rio de Janeiro, indicado pelo conservador Dom Jaime de Barros Câmara. A nomeação para a arquidiocese de Olinda e Recife ocorreu no dia 12 de março de 1964, próximo ao golpe dos militares em 31 de março de 1964. Scott Mainwaring esclarece "embora sua remoção do Rio fosse uma tentativa para silenciá-lo, mas surtiu efeito contrário, pois libertou da dependência do cardeal conservador" (MAINWARING, 1989, p. 116).

Dom Helder Pessoa Câmara esteve envolvido com os problemas sociais desde a sua temporada na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Ele começou a interessar-se pelas causas dos mais necessitados e injustiçados após o Congresso Eucarístico Internacional realizado no Rio de Janeiro. O Cardeal francês Gerlier provocou Helder a dedicar todas as suas forças pela causa dos pobres, ao que Dom Helder afirmou categoricamente: "este é um momento de virada na minha vida. O senhor pode ver minha consagração aos pobres. Não estou convencido de possuir dotes excepcionais de organizador, mas todo o dom que o Senhor me confiou colocarei ao serviço dos pobres" (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 233).

O Dom se considerava um lutador em favor da paz. Inclusive, foi indicado para receber o Prêmio Nobel da Paz, pois era extremamente contrário às ações de violência e pregava a não-violência. O governo brasileiro pressionou os organizadores do Prêmio Nobel da Paz para que Dom Helder não fosse agraciado; como afirma Newton Cabral, "A repetida indicação de seu nome para o Prêmio Nobel da Paz, ensejou articulações contrárias, hoje parcialmente conhecidas, por parte do governo brasileiro através de ações de membros do seu corpo diplomático" (CABRAL, 2020, p. 69), no entanto, ele conseguiu um Prêmio Popular da Paz.

Em consequência das decisões negativas da Comissão Nobel pela não premiação de dom Helder ao Nobel da Paz, organizações da juventude da Noruega, com o apoio do Movimento Trabalhista, sindicatos e partidos trabalhistas do mesmo país, indignados, organizaram-se em busca de angariar donativos para oferecer a Dom Helder Câmara, personalidade que adotava por intenção "tornar os oprimidos conscientes de seus direitos e torná-los capazes de lutar por si, por sua própria iniciativa", o Prêmio Popular da Paz (CEMVDHC, 2015, p. 44).

Ele recebeu uma soma em dinheiro de países que lhe concederam o Prêmio Popular da Paz. Dom Helder utilizou-o para fazer o bem, comprando três engenhos para doar aos necessitados. Edvaldo Vieira de Souza Júnior confirma,

a terra foi comprada por Dom Helder com o dinheiro que recebeu de vários prêmios internacionais em decorrência da sua luta pela paz, principalmente entre 1971 e 1974, a terra era adquirida em nome de uma associação dos camponeses e a posse ficava sendo coletiva (SOUZA JÚNIOR, 2016, p. 111).

O arcebispo de Olinda e Recife tinha a intenção de colocar o Prêmio em favor da luta pela não violência; ele esclarece: "o Prêmio que me confiais, eu o porei a serviço destes sonhos, destas Utopias. Será uma ajuda para a nova guerra – sem violência – pela Humanização do Mundo" (CAMARA, 1993, p. 64). Helder possuía grande admiração por dois arautos da não-violência: o hinduísta Mahatma Gandhi e o pastor batista Martin Luther King. Dom Helder admirava a figura religiosa e intelectual destes personagens, como salienta Lucy Pina Neta, "uma dessas figuras, cuja admiração religiosa era, também, intelectual, foi o Pastor Martin Luther King, a quem o Dom se referia com os nomes traduzidos em português Martinho Lutero King" (PINA NETA, 2018, p. 72-73).

Para Dom Helder havia três tipos de violência: a nº 1, nº 2 e nº 3. A primeira refere-se às condições desumanas de opressão e coação; a segunda decorre da primeira, causando a revolta dos oprimidos; a terceira, é a repressão do Estado. O arcebispo de Olinda e Recife criou o movimento Ação, Justiça e Paz, que tinha a intenção de denunciar as injustiças e socorrer os perseguidos e marginalizados pelo Regime. O movimento AJP, foi fundado em 1968, como relata Zildo Rocha:

Em meados daquele ano de 1968, Dom Helder, influenciado, por um lado, pela leitura ou por contatos mantidos durante o concílio com líderes pacifistas e, por outro, impressionado com a escalada da violência e a atração da juventude pelos movimentos de libertação através do luta armada, resolveu lançar um movimento que inicialmente chamou de Pressão Moral Libertadora e, em seguida, de Ação, Justiça e Paz (ROCHA, 2019, p. 42-43).

O ano de 1968 esteve recheado de acontecimentos em favor e contra Dom Helder. Ele transferiu a sua residência para uma casa atrás da Igreja das Fronteiras que teve os seus muros pichados e metralhados. Martinho Condini esclarece “esses acontecimentos fortaleceram sua campanha contra a violência e a luta por justiça social através de movimentos como a Ação, Justiça e Paz liderado por Dom Hélder, em outubro de 1968” (CONDINI, 2004, p. 40). Naquele ano viajou por vários países europeus denunciando o colonialismo externo e interno e pregando a não-violência ativa, Rampon salienta, “pregando a não violência ativa seguindo, assim, a trilha de Gandhi e Martin Luther King”. (RAMPON, 2014, p. 115). Desautorizado pelo Papa para continuar as suas viagens, onde era permitido apenas 5 vezes ao ano e nas suas férias, ele permaneceu obediente a Igreja, mesmo contrariando estas ideias, Newton Darwin de Andrade Cabral ressalta, “Obediente, sem que sua obediência significasse aceitação do que lhe parecia inadequado, sabendo em numerosas situações propor, ousar, anunciar e denunciar. No entanto, jamais assumiu qualquer postura cismática” (CABRAL, 2020, p. 56). O Dom estava em constante viagens para vários países transmitindo a ideologia da não-violência ativa; por isso, chamavam-no de profeta ou de Gandhi brasileiro. Assis Claudino destaca:

Único bispo católico que alcançou verdadeira audiência no mundo não católico, D. Helder se fez projetar como profeta do desenvolvimento e foi consagrado com sua conferência na Mutualité, em Paris, em 1968, como “o profeta do Terceiro Mundo”. Chamado o “Gandhi brasileiro” e considerado o sucessor de Luther King (CLAUDINO, 1985, p. 138).

A Ação, Justiça e Paz deve conter uma ação que envolva a não-violência. No entanto, essa deveria ser ativa e não passiva. Como esclarece Gene Sharp, “portanto, como técnica, a ação não-violenta não é passiva. Ela não é inércia. É ação, que é não-violenta” (SHARP, 1983, p. 112). A ideologia da não violência ativa era o carro-chefe

das ações do arcebispo de Olinda e Recife, e estava presente nas suas cartas e nos seus discursos. Ele sabia que para fazer uma revolução deveria ser dentro da paz, não tinha ilusões sobre a violência armada que crescia com a ditadura, como ele salienta, “mas, se não creio na violência armada, também não chego à ingenuidade de pensar que bastam conselhos fraternos, apelos líricos, para que tombem estruturas socioeconômicas, como ruíram os muros de Jericó” (CAMARA, 1968, p. 37).

Dom Helder escreveu sobre o movimento Ação, Justiça e Paz em várias Cartas-Circulares, nas quais destina um apelo para as minorias abraâmicas, um termo usado para distinguir as minorias que sentem fome e sede de paz e justiça. O movimento Ação, Justiça e Paz necessitava da colaboração destas minorias. Para o Dom, as minorias abraâmicas nasceram com incurável vocação e desejo de servir, para dedicar-se e gastar-se ao serviço do próximo (ARAÚJO, 2012, p. 509). Ele acreditava no aumento constante dessas minorias que faziam pressão moral na sociedade. Assim ressaltava: “se o número dos oprimidos aumenta a cada dia, aumenta, também, a todo instante, o número das minorias que participarão da grande Pressão Moral Libertadora” (CAMARA, 1993, p. 64).

### **Considerações Finais**

Dom Helder criou o movimento Ação, Justiça e Paz com o intuito de mudar as estruturas sociais injustas que existiam no Brasil. Um movimento de grande envergadura atingindo vários países. Muitos bispos e padres realizaram um pacto para aderirem ao movimento não violento e expandi-lo para todo o Brasil.

A atuação política do movimento estava evidente nas denúncias e apoios dados aos diversos movimentos sociais, como greves, passeatas e marchas. A AJP era um movimento não violento que estava baseado na Declaração Universal dos Direitos Humanos e na II Conferência Episcopal de Medellín na Colômbia. A luta por qualidade de vida para os mais pobres eram objetivos almejados por dom Helder.

Com o Concílio Vaticano II à Igreja Católica iniciou um novo rumo. Helder participou desta mudança, principalmente através do grupo denominado “Igreja dos pobres”, onde fizeram um pacto de aderirem a uma Igreja pobre e servidora. A vida e

ações do Dom estava focado nas conclusões do Concílio e de vários documentos da Igreja, como a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, e também a Encíclica *Populorum Progressio* do Papa Paulo VI.

## Referências

- ARAÚJO, Edvaldo M. *Dom Helder Camara. Profeta-Peregrino da justiça e da paz. Pensamento teológico e antropológico*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Onde está o povo, aí está a Igreja? História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria* [recurso eletrônico, Recife: Ed. da UFPE, 2020.
- CLAUDINO, Assis. *O monstro sagrado e o amarelinho comunista: Gilberto Freyre, Dom Helder e a revolução de 64*. Recife: Opção, 1985.
- CAMARA, Dom Helder. *Indicações sobre uma vida melhor*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1986.
- CAMARA, Dom Helder. *O deserto é fértil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- CAMARA, Dom Helder. *Revolução dentro da Paz*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- CAMARA, Dom Helder. *Utopias peregrinas*. Recife: Editora Universitária da UFPB, 1993.
- CONDINI, Martinho. *Dom Hélder Câmara: modelo de esperança na caminhada para a paz e justiça social*. 2004. Dissertação (mestrado em ciência da religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução Heloíse Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa: teoria e prática da ação não-violenta*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- SALDANHA, Stella Maris. *Dom Helder Camara e o teatro popular dos coelhos: uma ação popular libertadora*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.
- PINA NETA, Lucy da Silva. *O dom da leitura: Helder Camara e suas bibliotecas*. São Paulo: Paulinas, 2018.

SOUZA JÚNIOR, Edvaldo Vieira de. *Dom Avelar Brandão versus Dom Helder Camara: apontamentos sobre eclesialidade e política no discurso e prática das CEBS em Salvador e Recife (1964 a 1985)*. 2016. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

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

RAMPON, Ivanir Antônio. *Paulo VI e Dom Helder Camara: exemplo de uma amizade espiritual*. São Paulo: Paulinas, 2014.

ROCHA, Zildo. *"Irmão dos pobres e meu irmão"*: presença de Dom Helder em minha vida. Recife: Ed. do autor, 2019.

ROSA, Renato Torres Anacleto. *Dom Helder Câmara: itinerário político e intelectual*. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

## 122. SØREN KIERKEGAARD, O AMOR EDIFICANTE E O CONTEXTO SOCIAL: UMA EVOCAÇÃO À PAULO DE TARSO

*SØREN KIERKEGAARD, EDIFYING LOVE AND THE SOCIAL CONTEXT: AN EVOCATION  
TO PAUL OF TARSUS*

*Sorel Celeste Tavarnez<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo e teólogo dinamarquês do século XIX, considerado o precursor do existencialismo, dedicou seus estudos, em outros aspectos, a compreender a prática do Cristianismo. Kierkegaard, em sua obra "As Obras do Amor" (1847), elucida o célebre texto da primeira carta de São Paulo aos Coríntios no capítulo "O Amor Edifica". No início do capítulo, Kierkegaard interpreta o sentido da palavra "edificar" como "construir algo, com a finalidade de elevar, a partir de uma determinada fundação", ou seja, o significado de edificar encontra-se atrelado ao sentido de fundação, sendo impossível a separação destes dois conceitos, visto que o amor é o fundamento de todas as coisas. O filósofo emprega o conceito de edificação nos trechos mais ilustres da carta, transmitindo ao leitor de forma clara exemplos de como praticar o amor de forma a torná-lo um hábito diário, aplicável a todos os contextos e situações: baseando-se no pressuposto de que o amor encontra-se presente no próximo, de forma sistemática. Método: O trabalho utilizará a metodologia hermenêutica como abordagem teórica dos textos originais do autor. Através da análise hermenêutica do discurso de Kierkegaard, o trabalho pretende relacionar os conceitos de amor e edificação com a prática do Cristianismo. Objetivos: O trabalho tem por objetivo apresentar as definições de amor descritas por Kierkegaard e relacioná-las com a práxis cristã proposta pelo filósofo, respondendo a seguinte pergunta: como tornar o espaço público um lugar edificante? O amor possui uma característica exclusiva, e é a única qualidade que não é dada por ela mesma, ela existe para os outros. Desta forma pretendemos mostrar, através de alguns trechos da obra de Kierkegaard, que o amor pode ser definido como uma prática pela qual o cristão existe para os outros, e que o amor apenas se efetivará se aplicado ao espaço público.

Palavras-chave: Amor. Edificar. Kierkegaard. Cristianismo. Espaço Público.

### **Abstract**

Background: Søren Kierkegaard (1813-1855), nineteenth century Danish philosopher and theologian, considered the forerunner of existentialism, devoted his studies, in other respects, to understanding the practice of Christianity. Kierkegaard, in his work

---

<sup>1</sup> PUC Campinas. Mestranda em Ciências da Religião. sorelct@gmail.com

"The Works of Love" (1847), elucidates the famous text of St. Paul's first letter to Corinthians in the chapter "Love Edifies". At the beginning of the chapter, Kierkegaard interprets the meaning of the word "edification" as "to build something, with the purpose of elevating, from a given foundation", that is, the meaning of edifying is linked to the sense of foundation. The philosopher uses this concept in the most illustrious parts of the letter, clearly transmitting to the reader examples of how to practice love in order to make it a daily habit, applicable to all contexts and situations: based on the assumption of that love is present in others, in a systematic way. Methods: The work will use hermeneutic methodology as a theoretical approach to the author's original texts. Through the hermeneutic analysis of Kierkegaard's discourse, the work intends to relate the concepts of love and edification with the practice of Christianity. Objectives: The work aims to present the definitions of love described by Kierkegaard and relate them to the Christian praxis proposed by the philosopher, answering the following question: how to make the public space an edifying place? Love has a unique characteristic, and it is the only quality that is not given by itself, it exists for others. In this way, we intend to show, through some excerpts from Kierkegaard's work, that love can be defined as a practice by which the Christian exists for others, and that love will only be effective if applied to public space.

Keywords: Love. Edification. Kierkegaard. Christianity. Public Space.

## **Introdução**

Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo e teólogo dinamarquês do século XIX, considerado o precursor do existencialismo, dedicou seus estudos, entre outros aspectos, a compreender a prática do Cristianismo. Para o filósofo, a prática cristã, que é a prática do amor e da caridade, não deve permanecer restrita às instituições, mas sim aplicada à vida prática. Kierkegaard, em sua obra "As Obras do Amor - algumas considerações cristãs em forma de discursos" (1847), elucidava o célebre texto da primeira carta de São Paulo aos Coríntios. No discurso denominado "O Amor Edifica", Kierkegaard faz uma análise detalhada do termo edificar. Segundo o filósofo, trata-se de um dos verbos mais utilizados nas Sagradas Escrituras e, por este motivo, Kierkegaard objetivou decifrar o seu significado e relacioná-lo com o elemento fundamental do Cristianismo, sem o qual não poderia existir: o amor. O presente trabalho tem por intuito realizar uma análise hermenêutica do discurso de Kierkegaard, associando os conceitos de amor e edificação com a prática do Cristianismo.



## O amor como causa da edificação

O verbo edificar pode ser utilizado para se referir a um objeto material e também a ações abstratas, porém, mesmo em contextos tão distintos, o termo possui uma raiz comum para ambos os sentidos. No discurso usual, edificar é bastante usado como sentido de construir. Em dinamarquês, a palavra é formada pelos termos *bygge* (construir) e pelo prefixo *op* (em altura), o que pode ser traduzido livremente como "construir para cima", ou "erguer" / "erigir" (KIERKEGAARD, 2013, p. 242). Uma edificação sempre estará relacionada ao conceito de elevação. Kierkegaard, porém, não considera esta descrição suficiente. Para demonstrar seu argumento, ele cita o seguinte exemplo:

Se um homem eleva em dez varas uma construção que já tem trinta de altura, não dizemos todavia que ele edifica a casa em mais dez varas, mas que ele a aumenta de tanto. A palavra já começa aqui a se tornar peculiar; vê-se que a elevação [a altura] não é contudo de jeito nenhum o que importa. Em contrapartida, se um homem constrói uma pequena casa, mesmo bem baixinha, mas sobre fundações, dizemos que ele edifica uma casa. Edificar, é então construir para o alto a partir de fundações. (KIERKEGAARD, 2013, p. 242)

Logo, edificar é mais do que simplesmente construir, ou construir para o alto, mas sim construir para o alto a partir de uma fundação. Compreender este significado é fundamental para poder relacioná-lo com o significado da palavra amor. Se uma construção é realizada sem a presença de fundações, não se pode dizer que ela é uma edificação, nem literalmente, nem figurativamente. Em seu sentido abstrato, o filósofo explica que a edificação é uma qualidade exclusiva do amor, ou seja, uma ação só se torna edificante se feita com amor (KIERKEGAARD, 2013, p. 243). Tudo se torna edificante quando o amor está presente, e tudo com a presença do amor se edifica instantaneamente. O amor tem a característica de compartilhar, e nunca buscar interesse próprio, logo o amor compartilhado edifica quem doou e quem o recebeu:

Assim vemos que o amor em sua qualidade característica não se isola; nem se obstina numa certa independência ou num "ser para si" enfileirado com o resto: porém, ele se dedica inteiramente; o característico é justamente que ele com exclusividade tem a

característica de se entregar. Não há nada, nada que possa ser feito ou dito de tal modo que se torne edificante; mas de qualquer forma, quando é edificante, o amor está presente. (KIERKEGAARD, 2013, p. 244)

Kierkegaard explica que, apesar da aparente limitação em considerar edificante apenas o que possui amor, na realidade, o efeito é o oposto: o amor torna tudo ilimitado, já que tudo pode ser edificante, porque o amor pode estar presente em todos os lugares (KIERKEGAARD, 2013, p. 244). O ato de edificar-se não é exclusivo de alguns: todo ser humano, em sua vida, tem a possibilidade de edificar-se, visto que todos podem cultivar e praticar o amor: "Cada ser humano, pela sua vida, por seu comportamento, sua conduta diária, seu trato com seus iguais, suas palavras e suas expressões, deveria e poderia edificar, e o faria se o amor estivesse realmente presente nele." (KIERKEGAARD, 2013, p. 244)

O apóstolo Paulo, em sua primeira carta aos Coríntios, afirma que, na ausência do amor: "mesmo que o homem falasse a língua dos homens e dos anjos, é como o bronze que ressoa ou o címbalo que retine" (KIERKEGAARD, 2013, p. 246), ou seja, por mais magnífico que algo seja, se não há amor não é edificante. O contrário também é verdadeiro, por mais corriqueira que seja uma ação, se nela há amor, por si só ela já é edificante: onde quer que esteja o edificante está o amor; e onde quer que esteja o amor, está o edificante [...] a mínima palavra pronunciada com amor, a mínima ação realizada com amor ou no amor são edificantes. (KIERKEGAARD, 2013, p. 246)

### **O amor como efeito da edificação**

Na segunda parte do mesmo discurso, Kierkegaard disserta sobre os frutos da edificação, fazendo a seguinte pergunta: "o que o amor pode edificar?" E a resposta é: "justamente o amor" (KIERKEGAARD, 2013, p. 247), pois o amor é a fonte de todas as coisas, é a origem e também a finalidade última do ser humano. Somente o amor possui essa característica, ele é o fundamento, e também o edifício (KIERKEGAARD, 2013, p. 247):

Mas qual é, no domínio do espírito, a base ou a fundação da vida espiritual que tem de suportar o edifício? É justamente o amor; o amor é a fonte de todas as coisas, e no sentido

espiritual o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano em que há amor, está implantada, no sentido espiritual, a fundação. E o edifício, que, no sentido espiritual, deve ser erguido, é outra vez amor. (KIERKEGAARD, 2013, p. 247)

Ao longo do texto, Kierkegaard faz mais uma pergunta ao leitor: "é possível implantar o amor em outro?" E a resposta, para o filósofo, é não. Kierkegaard explica que Deus é o único capaz de implantar amor nos seres humanos (KIERKEGAARD, 2013, p. 248).

Quem tem a presunção de supor que é capaz de gerar o amor no outro, não tem como amar, e conseqüentemente edificar quem quer que seja, enquanto não reconhecer que o amor já existe no outro. Se amar é a fundação, e edificar é construir a partir de uma fundação, aquele que ama deve sempre presumir que o amor está presente em tudo e em todos (KIERKEGAARD, 2013, p. 248). Quem ama naturalmente pressupõe que exista amor na pessoa amada e, justamente por esse motivo, uma relação onde exista amor tem o poder de edificar a ambos, na medida em que um pressupõe amorosamente ao outro:

Aquele que ama pressupõe que o amor esteja presente no coração da outra pessoa e, justamente com essa pressuposição, ele edifica nela o amor a partir do fundamento - na medida em que ele, é claro, amorosamente, o pressupõe no seu fundamento. (KIERKEGAARD, 2013, p. 248)

O autor defende que quem ama não deve buscar o mérito: "quem edifica se faz mais despercebido justamente quanto mais trabalha." (KIERKEGAARD, 2013, p. 250). Aquele que busca reconhecimento por suas obras, perde o caráter edificante de suas ações imediatamente. O mesmo acontece com quem não crê na capacidade de amar do próximo, ou para aquele que tem pressa em ver os resultados de suas ações.

Se aquele que pretende edificar não tiver paciência, e se desiludir na primeira oportunidade em que o próximo não der o retorno esperado ou não aparentar-se imediatamente edificado, aquele que a princípio pretendia edificar já desistiu de sua missão logo no início. Se o amor tiver pressa, ou dúvidas, ele enfraquece, e não edifica, pois quem julga a falta de amor no próximo retira as suas fundações, e edificar sem fundações é o mesmo que "construir no ar", ou seja, impossível:

Pois o amor só pode e só quer ser tratado de uma única maneira, com um amor que faz avançar; amar o amor fazendo-o adiantar-se é edificar. Mas amá-lo fazendo avançar é justamente pressupor que ele esteja presente no fundamento. [...] Por isso só o amor tem vontade de edificar, porque ele está disposto a servir. [...] O amor que edifica não tem nada a mostrar: seu trabalho consiste simplesmente em pressupor. (KIERKEGAARD, 2013, p. 249)

Já aquele que ama entende que toda pessoa também pode amar, mesmo quando no momento não se está aparente, e não desiste de sua missão. O verdadeiro amor não tem pressa, pois ele está certo do cumprimento de sua pressuposição (KIERKEGAARD, 2013, p. 251).

Assim como descrito na carta de Paulo, Kierkegaard relembra o leitor de que o amor é paciente, perseverante, não guarda rancor, porque o rancor nega o amor na outra pessoa, o amor não se infla, não se precipita, tolera tudo e em tudo crê, ele crê até no que não vê, pois sabe que o amor está presente até no que parece estar perdido (KIERKEGAARD, 2013, p. 252).

A confiabilidade do amor consiste em, até quando se duvida sobre si mesmo, ser amoroso o bastante para pressupor amor no próximo. O amor é o fundamento de todas as coisas, e só é possível edificar ao pressupor amor, se o amor for retirado da equação, ninguém consegue edificar, nem ser edificado (KIERKEGAARD, 2013, p. 255):

Não levantemos objeções; não evoquemos a experiência, pois seria justamente desamoroso fixar arbitrariamente uma data em que se deva manifestar o que se produziu. O amor não entende desse tipo de previsões; ele está eternamente certo do cumprimento da pressuposição; quando não é este o caso, então o amor está em vias de enfraquecimento. (KIERKEGAARD, 2013, p. 250)

## **Conclusão**

Kierkegaard encerra seu raciocínio nesse discurso da seguinte maneira: se amar é pressupor amor, se ter amor é pressupor amor nos outros, ser amoroso, portanto, é pressupor que os outros também sejam amorosos (KIERKEGAARD, 2013, p. 254):

Nunca fizeste tu mesmo esta experiência, m. ouvinte? Se alguma vez alguém falou contigo de tal modo ou agiu com relação a ti de tal modo que te sentiste verdadeiramente edificado, isso foi porque tu percebeste de maneira viva como ele pressupunha que o amor estivesse em ti. (KIERKEGAARD, 2013, p. 254)

O amor é a única virtude que se comporta dessa maneira, já as outras virtudes são autossuficientes, não dependendo do próximo para sua existência, como por exemplo: o sábio não pode ser definido por alguém que pressupõe sabedoria no próximo, visto que a sabedoria é uma qualidade dada por ela própria. A experiência, o conhecimento, a erudição, o bom senso, são todas qualidades que o ser humano possui para si (KIERKEGAARD, 2013, p. 254-255). Já o amor é a única qualidade que não é dada por ela mesma, ela existe para os outros, é sempre uma via de mão dupla (KIERKEGAARD, 2013, p. 254-255).

Dessa forma, o amor só o é, por definição, se aplicado ao espaço público, ou seja, para Kierkegaard, a tarefa maior do cristão é justamente a de edificar o seu entorno, o que pode ser traduzido como amar o próximo reconhecendo sempre o amor presente no outro. O cristão tem como dever pautar sua existência na prática do amor, pressupondo amor no próximo e o impulsionando, fazendo o amor avançar, até que todo o espaço público esteja edificado, visto que, na presença do amor, todo ser humano tem a possibilidade de edificar e ser edificado.

## Referências

KIERKEGAARD, Søren Aabye. O amor edifica. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Editora Vozes, 4a Edição, 2013, pp.240-255.



## 123. PENSAR EM LINHAS: NOTAS EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS PARA O ESTUDO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA NO ESPAÇO PÚBLICO

*THINKING IN LINES: EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL NOTES FOR THE STUDY OF THEOLOGICAL LANGUAGE IN PUBLIC SPACE*

*Thiago Schellin de Mattos<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

A presente comunicação se refere aos apontamentos epistemológicos e metodológicos que embasam um projeto de pesquisa em desenvolvimento. Tal pesquisa versa sobre a linguagem teológica no que tange às suas formas de produção e mobilização na relação com os discursos que pautam a esfera pública, na configuração de distintos grupos protestantes na última década no Brasil. Buscou-se, a partir do reconhecimento da irrevogável pluralidade que constitui o chamado "espaço público" na sociedade contemporânea, as ferramentas conceituais na filosofia da diferença de Deleuze e Guattari (1995; 2011; 2012) para verificar um aspecto que julga-se incontornável: o da "multiplicidade" das formações de sentido, modos de subjetivação, constituição de identidades e sociabilidades por meio de distintos agenciamentos teológicos e suas variações na composição de diferentes grupos cristãos articulados à esfera de ação no espaço público. Deste modo, a linguagem teológica pode ser concebida de um ponto de vista epistemológico, como produção de conhecimento em "linhas" e, sob um aspecto metodológico da pesquisa empírica, como mobilização dos sentidos e procedimentos em vista de percorrer e perceber a constituição dessas linhas. Linhas operando processos de "territorialização" e "desterritorialização", "linhas de estratificação" e "linhas de fuga", atualizadas em situações históricas culturalmente dinamizadas. Sob esta opção heurística, a linguagem teológica poderá ser verificada e analisada empiricamente enquanto movimento em seus processos de transformação e transitoriedade, ficando ainda a tarefa normativa da avaliação ética desses processos, como produção de um plano intensivo por onde circula o espírito do Evangelho como potência de acontecer.

Palavras-chave: Linguagem teológica. Espaço público. Multiplicidade. Teologia pública. Linhas.

### **Abstract**

This communication refers to the epistemological and methodological notes that support a research project in progress. This research deals with theological language in terms of its forms of production and mobilization in relation to the discourses that

---

<sup>1</sup> EST. Doutorando em Teologia. Bolsista CNPq. tsdemattos@gmail.com

guide the public sphere, in the configuration of different Protestant groups in the last decade in Brazil. Based on the recognition of the irrevocable plurality that constitutes the so-called "public space" in contemporary society, the conceptual tools in the philosophy of difference of Deleuze and Guattari (1995; 2011; 2012) were sought to verify an aspect that if unavoidable: that of the "multiplicity" of formations of meaning, modes of subjectivation, constitution of identities and sociabilities through different theological assemblages and their variations in the composition of different Christian groups articulated to the sphere of action in the public space. In this way, theological language can be conceived from an epistemological point of view, as knowledge production in "lines" and, under a methodological aspect of empirical research, as a mobilization of senses and procedures in order to traverse and perceive the constitution of these lines. Lines operating processes of "territorialization" and "deterritorialization", "stratification lines" and "lines of flight", updated in culturally dynamic historical situations. Under this heuristic option, theological language can be empirically verified and analyzed as a movement in its processes of transformation and transience, and the normative task of the ethical evaluation of these processes remains, as the production of an intensive plan through which the spirit of the Gospel circulates as power to happen.

Keywords: Theological language. Public place. Multiplicity. public theology. Lines.

### **Pensando em linhas**

As notas epistemológicas a seguir indicarão que, embora nosso "objeto" de estudo possa realmente adquirir as formas de um objeto diante da apreensão intelectual sob determinado ponto de vista, nossa opção heurística priorizou percebê-lo como *movimento, processo e fluxo*, isto é, pensar a linguagem teológica em "linhas". Linhas de segmentaridade, linhas de fuga, linhas que se cruzam criando pontos, linhas que percorrem adjacências, linhas que atravessam molduras, que povoam entre-lugares, linhas que habitam liminaridades; em uma palavra: devir.

Falamos então de linhas que se encontram e se afetam mutuamente: "Estas linhas não param de se remeter uma às outras"<sup>2</sup>. No entanto, não linhas que se encontram num espaço abstrato, mas sim, nos espaços constituintes das dinâmicas culturais historicamente demonstráveis. É nesse sentido que nosso encontro com Deleuze e Guattari reflete um compromisso com as linhas que percorrem os locais teológicos na configuração do espaço público na América Latina, nos proporcionando pensar em uma atualização na teologia daquilo que os autores conceituaram de

---

<sup>2</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 25.



forma virtual como “rizoma”<sup>3</sup> e “corpo sem órgãos”<sup>4</sup>.

O rizoma engendra a possibilidade de conexões variadas, de forma não hierárquica num sistema aberto, assignificante e acêntrico. Na prática, permite pensar a teologia em conexão dialógica com qualquer tendência significativa que se organiza em segmentos de linha, mas que pode explodir em linhas de fuga num fluxo sem interditos hierárquicos. É um modelo que sustenta radicalmente as implicações da problemática da multiplicidade sem recorrer a uma origem metafísica e a uma imagem idealista do mundo.

Pensar em *linhas*, desta forma, não equivale a assumir um *ponto* de vista auto referenciado, abstraído do real, como *representação* simbólica, mas implica o reconhecimento da precedência do movimento na formação e transformação dos pontos de referência significantes, dos segmentos de linha estratificados, produtores de sistemas de significação, sujeitos, modos de vida, etc... e dos devires indiscerníveis que sempre escapam por entre as formações de sentido estratificadas. Para o objetivo de nosso estudo, significará perceber como a linguagem teológica, enquanto corpo linguístico, produz seus estratos de significância – seus sujeitos, sua comunidade falante, sua sociabilidade codificada, etc. – num movimento que envolve processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Concebemos, deste modo, a linguagem teológica como experimentalismo histórico, aberto para a pluralidade sociocultural constituinte da relatividade dos contextos simbólicos que perfazem o mundo da vida e seus sentidos. Sob este viés, o “espaço público”, como categoria, tematiza a pluralidade destes contextos de linguagem. Será importante perceber como que a linguagem teológica produz os seus agenciamentos com outras linguagens no espaço público.

As possibilidades de conexões, porém, não nos furta a prática da prudência. O rizoma não remete em si a valores éticos ou morais. Uma célula cancerosa também pode ser uma linha de fuga rompendo com o sistema, multiplicando as suas células a uma velocidade desproporcional com a vida do corpo<sup>5</sup>. Em outras palavras, digamos que o rizoma é um virtual engendrando processos que se atualizam tanto

---

<sup>3</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 17-50.

<sup>4</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 11-33.

<sup>5</sup> Por exemplo, o corpo sem órgãos do fascismo, o corpo canceroso (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 29-30).

num sentido “bom” quanto num sentido “mau”. Diante do atual momento em que passamos por uma pandemia viral que assola a humanidade, parece oportuno dizer que os vírus também fazem rizoma: “[...] nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais [...] Evoluímos e morremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência [...]”<sup>6</sup>

Precisamos avaliar com prudência nossos encontros, uma vez que podemos verificar os seus efeitos práticos para a vida humana. Para Deleuze e Guattari, uma ética da prudência tem a ver com a construção de um “corpo sem órgãos” (CsO)<sup>7</sup>. Construir um CsO (corpo pleno) significa compreender que existem riscos envolvidos. No caso dos estratos de linguagem, a prudência está em preservar o necessário de organização linguística estratificada para manter os processos de desterritorialização capazes de manter o fluxo por onde circula as intensidades de vida. Implica de verdade em uma dupla observação: em relação ao risco de morte absoluta do corpo linguístico (o corpo esvaziado) e em relação ao tipo de intensidade que circula neste corpo (p. ex. o corpo canceroso do fascismo).

Deste modo, situamos nossos esforços em contraponto a um modelo epistemológico idealista e tradicional, que Deleuze e Guattari problematizaram na escrita rizomática do seu “Mil platôs” ao destacar o “livro” como imagem do paradigma hegemônico do pensamento ocidental: o modelo espiritual da “raiz dicotômica”, o modelo natural da “raiz pivotante” e sua derivação emergente na modernidade, a “raiz fasciculada”. Ambas são formas arborescentes de estruturação segundo uma lógica hierárquica, totalizadora e classificatória.

### **Seguindo as linhas**

Em termos práticos essas considerações epistemológicas oferecem uma orientação metodológica definida. É preciso ir além da superficialidade dos discursos “oficiais” do saber e suas epistemologias marcadas por uma situação cultural de

---

<sup>6</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 27-28.

<sup>7</sup> “Corpo sem órgãos” (CsO) é um conjunto de práticas e um plano de consistência por onde o desejo se realiza enquanto fluxo contínuo (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 12). Como o “rizoma”, é uma noção que opera no nível do virtual, sendo atualizado no nível dos estratos através de agenciamentos específicos.

poder. É necessário, às vezes, ir mais profundo, ir aos “subterrâneos”, para descobrir os rizomas e subverter os registros arborescentes que marcam o conhecimento segundo uma lógica dominante de apreensão. Desterritorializações subterrâneas. Um exemplo de prática de pesquisa em nossa área exemplifica muito bem a problemática dessas questões.

A noção de “subterrâneo religioso” de Oneide Bobsin<sup>8</sup>, concebida no duplo vínculo de pastor-pesquisador com o campo empírico, ilustra muito bem as camadas de significação por onde se realizam a produção de sujeitos e práticas religiosas. O texto do autor revela os estratos visíveis legitimados por um discurso teológico-institucional oficial e regulador e, no entanto, vai mais fundo, destacando os “subterrâneos da vida religiosa” por onde as linhas de fuga fluem formando outras estratificações. O contexto religioso dominante marca uma linguagem de poder definindo as práticas religiosas. No entanto, às margens desta “linguagem maior” se desenvolve um outro tipo de discurso, “menor”, traduzindo uma experiência religiosa que “fugiu” da estratificação dominante.

Sob um aspecto metodológico, a metáfora do “subterrâneo religioso” proposta por Bobsin, exerce uma função semelhante a do rizoma. Ela virtualiza processos que se atualizam em outros contextos de relações. Como o próprio autor indica, também existem os “subterrâneos” da vida pública e da vida privada, marcando a ambivalência de situações que oscilam entre registros de sentido que se opõem no campo moral.

Vítor Westhelle soube estender o potencial analítico da metáfora de Bobsin ao compará-lo com um “trabalho de toupeira”.<sup>9</sup> Não é nada trivial a comparação com um pequeno mamífero construtor de tocas: “ratos são rizomas. As tocas o são, com todas as suas formas de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura.”<sup>10</sup>

A toupeira, por sua vez, levanta uma questão fundamental sobre os sentidos e habilidades mobilizados no campo de pesquisa e sobre a presença do pesquisador. Como destaca Boaventura de Souza Santos<sup>11</sup>, desenvolveu-se na modernidade

---

<sup>8</sup> BOBSIN, 1997.

<sup>9</sup> WESTHELLE, 2016, p. 88.

<sup>10</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 22.

<sup>11</sup> SANTOS, 2018, p. 277.

ocidental uma economia política dos sentidos que privilegiou a visão e a audição em detrimento dos outros sentidos. Essa hierarquia elegeu, no entanto, por conveniência ou não, os sentidos que mais contribuíram para uma relação de conhecimento abstrata e distanciada do mundo, enquanto inferiorizou e diminuiu a importância daqueles sentidos (tato, olfato, paladar) que mais aproximavam os corpos de um contato físico e material com o mundo. As implicações disto para a pesquisa não são fortuitas. Existe um esforço determinado que fazemos com o corpo ao localizar e analisar “objetos” sobre um plano de observação, porém, outra coisa é ir ao encontro dos “objetos” e tocá-los, senti-los, vivenciar seus contextos de formação em uma experiência sensorial mais profunda e holística.

À “mão única” das epistemologias do norte, Santos contrapõe a “mão dupla” da reciprocidade. Em vez de unidimensionalidade linear e causal, multiplicidade diferenciante e paradoxal. Conhecer, ver, ouvir... implica em ser conhecido, ser visto e ouvido, resultando no reconhecimento da multiplicidade dos saberes (“ecologia dos saberes”) tanto ainda mais dinamizada pela intersensorialidade das epistemologias do sul. Descolonizar o olhar, portanto, tem a ver com o reconhecimento de sua multiplicidade. Trata-se da visão ocidental entrando em devir com outras formas de ver – “o encontro do ver e do ser visto”<sup>12</sup> – e com outras percepções sensoriais: um olhar-ouvir, olhar-tocar, olhar-cheirar, etc. Desterritorialização do olhar. As possibilidades de conexões e cruzamentos sensoriais segue neste íterim a conjunção rizomática “e... e... e...”<sup>13</sup>. Não mais “visão ou...”, dentro de uma lógica arborescente dicotômica, e sim, “visão e... e...” visão como multiplicidade.

Ao priorizarmos o *movimento* nos distanciamos das imagens estáticas projetadas sobre o campo de pesquisa e nos inserimos no fluxo constituinte do próprio campo. O professor Oneide Bobsin advertiu em seu texto sobre a impossibilidade de se fazer uma fotografia da realidade sócio-religiosa através de uma observação neutra e desinteressada<sup>14</sup>. Todo pesquisador estará em algum nível vinculado ao seu contexto de pesquisa. Este é o primeiro sinal de abertura para seguir as linhas traçadas pelos sujeitos de pesquisa. De que forma procedemos então? De

---

<sup>12</sup> SANTOS, 2018, p. 284.

<sup>13</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 48.

<sup>14</sup> BOBSIN, 1997.

forma intencionalmente vinculante, orientando nossos sentidos em relação a uma percepção direcional. Aqui reside o engajamento *háptico* daqueles que estão a caminho, pensando em linhas e percorrendo linhas.

Oposto ao grafismo, ao desenho ou a fotografia, oposto aos decalques, o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável [...]<sup>15</sup>

Viajantes produzem mapas. Mapas, todavia, não são instrumentos de representação dimensional do espaço, e sim instrumentos de orientação direcional construídos no ato do deslocamento: cartografar, é isto o que fazemos. Voltando aos subterrâneos e ao exemplo inicial da toupeira, podemos dizer que seus aparelhos sensoriais táteis lhe fornecem as percepções direcionais necessárias para percorrer os dutos atrás de alimento e abrigo, assim como para a escavação de novos túneis. A toupeira, praticamente destituída de visão, em contraponto a percepção óptica-dimensional, se torna assim, um paradigma da corporificação háptica-direcional. Metodologicamente ela tem muito a ensinar.

## Referências

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. V. 1*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. V. 2*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2. V. 3*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

WESTHELLE, Vítor. "Não há pecado ao sul do Equador": Das origens subterrâneas da ideologia e da subversão. In: TEIXEIRA, H. A.; REBLIN, I. A.; PAZ, N. I. N. de la

---

<sup>15</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 43.

2016. *Subterrâneo religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin*. São Leopoldo: Karywa, 2016.

**124. ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA PARA UMA TEOLOGIA POLÍTICA:  
REFLEXÕES SOBRE A POLÍTICA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA A PARTIR DOS  
AFETOS**

*THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY FOR A POLITICAL THEOLOGY: REFLECTIONS ON  
CONTEMPORARY BRAZILIAN POLITICS FROM AFFECTIONS*

*Tiago de Melo Novais<sup>1</sup>*

GT 11 – Religião, Política e Teologia no Espaço Público

**Resumo**

De certo que compreender mais profundamente o ser humano é um empreendimento inacabado e por isso marcado pela provisoriedade teórica advinda dos diferentes saberes. No entanto, ainda que provisório, o entendimento antropológico se faz necessário para reflexão sobre a teologia política, sobretudo quando nos deparamos com o cenário contemporâneo do Brasil que evidencia o papel dos afetos na percepção política dos brasileiros. Dessa maneira, nosso objetivo é realizar breves reflexões sobre o papel fundamental dos afetos numa antropologia teológica, com vistas a contribuir com o campo da teologia política e suas propostas para o Brasil atual. Para isso, o método utilizado é de finalidade exploratória e conta com análise de fontes bibliográficas. Portanto, através de livros e artigos, demos dois passos em direção ao nosso objetivo. Primeiro, discutimos sobre a questão da antropologia filosófica, colocando em pauta o aspecto relacional e o afeto como elementos centrais do ser humano, os quais irão clarificar o caminho para repensar a teologia política sem recorrer à uma antropologia de cunho racionalista. Contudo, tais reflexões são realizadas através do olhar teológico, pressupondo o ser humano em sua condição de criatura, o que significa afirmar uma antropologia distintamente teológica. Segundo, a partir dos apontamentos anteriores, verificamos como essa perspectiva antropológica pode nos auxiliar na teologia política, com o intento de compreender o contexto sócio-político em que nos encontramos. Por fim, concluímos que pensar na antropologia é um trabalho indispensável para que a teologia política seja efetiva em seus projetos.

Palavras-chave: Antropologia teológica. Teologia política. Afetos. Política brasileira.

**Abstract**

It is certainly true that a deeper understanding of the human being is an unfinished undertaking and therefore marked by the theoretical provisionality that comes from the different knowledges. However, even if provisional, the anthropological understanding is necessary for reflection on political theology, especially when we face the contemporary situation in Brazil that highlights the role of the affections in

---

<sup>1</sup> PUC Campinas. Mestrando em Ciências da Religião. tiago-melo@hotmail.com.br

the political perception of Brazilians. Thus, our goal is to briefly reflect on the fundamental role of the affections in a theological anthropology, in order to contribute to the field of political theology and its proposals for the current Brazil. For this, the method used is exploratory in approach and relies on the analysis of bibliographic sources. Therefore, through books and articles, we took two steps toward our objective. Therefore, through books and articles, we took two steps toward our goal. First, we discuss the question of philosophical anthropology, highlighting the relational aspect and affection as central elements of the human being, which will clarify the way to rethink political theology without resorting to rationalist anthropology. However, these reflections are carried out through a theological view, presupposing the human being in his condition as a creature, which means affirming a distinctly theological anthropology. Second, based on the previous notes, we verify how this anthropological perspective can help us in political theology, with the intent of understanding the socio-political context in which we find ourselves. Finally, we conclude that thinking about anthropology is an indispensable work for political theology to be effective in its projects.

Keywords: Theological anthropology. Political theology. Affects. Brazilian politics.

## **Introdução**

Diante dos conflitos sociais e políticos que marcam nosso tempo, faz-se cada vez mais necessário repensar a antropologia cujo debate e propostas políticas estão baseadas. Da mesma forma, nos estudos teológicos sobre a vida em comum, cuja tarefa é característica da teologia pública e política, a reflexão antropológica é também necessária. Nesse sentido, indagar sobre os elementos que constituem o ser humano, a fim de melhor compreendê-lo é indispensável para discernir os embates públicos e seus efeitos na sociedade. Na presente comunicação, iremos explorar sobre a questão da antropologia filosófica e colocá-la em diálogo com a teologia, com o objetivo de oferecer uma proposta antropológica-teológica que contribua com o atual cenário político e, ao mesmo tempo, ofereça uma possibilidade teórica para o campo da teologia política. Mais especificamente, nosso objetivo é discutir sobre o papel fundamental dos afetos no ser humano.

A metodologia aplicada à comunicação possui um objetivo exploratório e utiliza-se exclusivamente de fontes bibliográficas. Como meio de esclarecimento de nossos objetivos e metodologia, a comunicação irá responder uma questão norteadora, a saber: em que medida a compreensão do papel dos afetos humanos contribui para os projetos da teologia política?



## Antropologia filosófica: os afetos à luz da teologia cristã

Uma proposta antropológica que inclui não apenas o elemento cognitivo do ser humano, mas que também compreende a devida importância do elemento afetivo é absolutamente importante para os dias atuais. A razão de sua importância pode ser comprovada em nosso contexto político, que expõe a preponderância do apego emocional de brasileiros à personalidades políticas, chavões e slogans que expressam noções de valor afetivo. É a partir dos afetos políticos que se dão embates vocíferos que não se resolvem mediante introdução de novas ideias ou razões intelectuais. Diante disso, precisamos elaborar (ou, ao menos retomar) uma compreensão antropológica compatível com tal fenômeno.

Para isso, oferecemos a proposta antropológica do filósofo James K. A. Smith, que se trata de uma elaboração teológica-protestante marcada pela retomada do papel fundamental dos afetos na vida humana. Ancorado na teologia de Agostinho, Smith (2017; 2018) propõe que os afetos possuem um papel subestimado por alguns modelos antropológicos, sobretudo na área da educação, da teologia (também pública e política) e da filosofia. Para ele, o modelo dominante é o modelo cartesiano, que remonta a Platão, mas é ecoado na filosofia moderna mesmo após Descartes. Como é amplamente conhecido, Descartes (2017) conclui que o ser humano pode ser melhor definido como “coisa pensante” (*res cogitans*), distinto de outros animais por sua capacidade cognitiva que o habilita a ter certeza de sua existência através da abstração racional que resulta na ideia clara e evidente sobre o próprio sujeito que pensa (penso, logo existo). A substância corpórea, por sua vez (*res extensa*), é considerada como separada e inferior à substância cognitiva – daí o dualismo cartesiano. Assim, ao incorporar essa noção antropológica, boa parte das teorias ocidentais incorreram em um reducionismo sobre o ser humano, resultando em filosofias e teologias racionalistas e “desencarnadas”.

Outra proposta antropológica é aquela oferecida pelos teólogos e filósofos cristãos que advogam a “crença” como característica central da humanidade. Nesse sentido, a crença é a estrutura mais básica do ser humano, pois serve como fundamento para o modo como as pessoas interpretam o mundo (cosmovisão) e o modo como se comportam (SMITH, 2018). Essa perspectiva advoga que toda a

humanidade possui crenças que se direcionam a algum absoluto (seja Deus ou qualquer outro objeto absolutizado) e, por isso, são consideradas como crenças de ordem religiosa. Ou seja, a religião aqui se trata de uma categoria *a priori*, refletida no ser humano por meio das crenças. O teólogo Rudolf Otto com sua categoria do sagrado e o filósofo Mircea Eliade com sua formulação do *homo religiosus*, também corroboram com essa noção antropológica em certo sentido, embora guardem suas respectivas diferenças no que tange às definições de religião. Entretanto, Smith (2018, p. 46) atenta para a insuficiência da proposta cartesiana e da proposta das crenças, afirmando:

De modo especial, esses dois modelos continuam estreitamente ligados ao aspecto cognitivo da nossa natureza e tendem a nos reduzir a esse aspecto (seja no que diz respeito a pensamento, seja no que tange a ações). Por consequência, partes importantes de quem somos – em especial, nossos modos não cognitivos de estar no mundo, que são mais intimamente atrelados à nossa corporalidade ou animalidade – tendem a sumir do radar ou são tratados como secundários.

Em contraponto, Smith (2018, p. 47) oferece o que chamou de “modelo agostiniano de pessoa humana”, o qual

resiste ao racionalismo e ao quase racionalismo dos modelos anteriores, ao deslocar o centro de gravidade da identidade humana, por assim dizer, das regiões intelectuais da mente para as regiões centrais do corpo, em especial, o *kardia* – as entranhas ou o coração.

Sua ideia consiste, basicamente, em afirmar que o ser humano é mais um amante do que um pensador ou possuidor de crenças; se aproxima mais de um ser desejoso do que um ser ponderado e reflexivo; é mais corpóreo do que etéreo e abstrato. Por isso, ao invocar Agostinho, Smith tem em mente o papel dos amores e dos desejos que o teólogo da patrística enfatizava em suas obras. Usando como base a obra *Confissões*, na qual Agostinho (2017) escreve acerca do coração inquieto que não repousa enquanto não encontrar em Deus o seu descanso (livro I, cap. 1), ou da afirmação de que seu “peso” é o seu amor (livro XIII, cap. 9), é possível concluir que

o ser humano para agostinho era fundamentalmente um amante em busca de repouso espiritual, e que seu modo de estar no mundo depende da ordem e objeto de seus amores. Segundo a perspectiva agostiniana, Smith (2017, p. 30) afirma: "como fomos criados para amar Aquele que nos criou e nos ama [...], encontramos 'descanso' quando nossos amores forem corretamente orientados para esse fim supremo".

Como fica claro, a proposta antropológica de Smith não pretende ser neutra, nem filosoficamente, nem religiosamente e, por isso, consideramos que ela pode ser melhor enquadrada como uma antropologia teológica, a qual enfatiza o amor como a força motora do coração humano. Nesse raciocínio, Smith (2018, p. 50-1) afirma: "Somos, primordial e essencialmente, agentes do amor que trazem consigo a estrutura do desejo ou do anelo. [...] Ser humano é amar, e é aquilo que amamos que define quem somos".

No que tange à significação do amor, ainda é preciso destacar o seguinte: o modo humano de estar no mundo tem uma íntima relação com a dimensão erótica do amor (*eros*), uma vez que tal noção corresponde ao desejo (ou atração), o qual impele os seres humanos a determinada ação ou finalidade, passando necessariamente pela corporeidade (pelas entranhas).<sup>2</sup> Em vista disso, Smith (2017, p. 30) adiciona que "os seres humanos são criaturas fundamentalmente *eróticas*. [...] Em seu sentido mais verdadeiro, *eros* sinaliza um desejo e uma atração que são características positivas de nossa criação".

Dessa forma, a antropologia teológica de Smith propõe que a humanidade se insere no mundo não como ser pensante ou mesmo como ser religioso, mas principalmente como "criaturas afetivas, dotadas de um corpo, que abrem caminho pelo mundo sentindo-o à nossa volta" (SMITH, 2018, p. 47).

Além de Smith, também é possível verificar a mesma ênfase "antropoteológica" em Rubem Alves, cujas ideias pressupõem que o corpo, os desejos e os amores são também elementos definidores do ser humano enquanto

---

<sup>2</sup> Por essa razão, Smith (2017; 2018; 2020) entende que a antropologia dos desejos (ou amores) desemboca no que chamou de *homo liturgicus*, isto é, seres que estão em movimento, direcionados pelos seus amores, que produzem ritos (liturgias) habituais. Assim, o hábito tem um papel importante em sua teoria antropológica, pois os amores humanos são corporificados no formato de hábitos que modelam sua identidade.

criaturas. De acordo com Ceci Maria Mariani (2020, p. 28): “A experiência humana, para Rubem Alves (1987c), é fundamentalmente corporal – porque, antes de tudo, no que faz principiar a humanidade, está a emoção”. Dito de modo mais completo, podemos dizer que:

Para Rubem Alves, antes de tudo, o ser humano é corpo – que, mergulhando no mundo, constrói história segundo o movimento de suas emoções. As mesmas emoções que o mundo moderno considerou – e ainda considera – como empecilhos ao desenvolvimento humano (e que a ciência, *distopicamente*, propôs neutralizar) constituem o centro do processo de humanização (MARIANI, 2020, p. 42).

Dessa forma, tanto em Smith quanto em Alves, vemos a defesa de uma antropologia teológica que contrapõe as tendências racionalistas que enxergam o ser humano simplesmente como animal pensante.

É possível observar que no campo da educação, por exemplo, o elemento afetivo já foi incorporado em um número grande de autores além dos dois anteriores, com o objetivo de desenvolver melhores pressupostos para os métodos de aprendizagem (ALMEIDA, 1993)<sup>3</sup>. No entanto, o mesmo não pode ser dito sobre o campo da teologia como um todo, nem mesmo sobre os estudos da teologia política<sup>4</sup>. Grosso modo, a teologia mantém-se racionalista e por consequência incapaz de responder aos fenômenos político-afetivos do Brasil atual. Assim, devemos brevemente indicar um caminho em que a antropologia teológica dos afetos possa ser incorporada em futuras reflexões da teologia política.

### **Antropologia teológica e teologia política: repensando a relação para hoje**

Posto que a visão antropológica que consideramos mais adequada se alinha com as ideias de Smith e, em certo ponto, de Alves, iremos em seguida discutir brevemente em que medida a teologia política pode ser enriquecida com a proposta antropológica apresentada.

---

<sup>3</sup> remontando até mesmo às ideias de Paulo Freire

<sup>4</sup> Vale ressaltar que nosso recorte se restringe à teologia protestante, uma vez que a teologia católica possui uma tradição consolidada de antropologia teológica que trata as questões aqui abordadas.

Assim, partindo de uma perspectiva em que se assume a teologia como um importante saber que contribui para as demandas sociais e políticas, julgamos necessário repensar a relação entre a antropologia teológica dos afetos e a teologia política, tendo em vista que alguns fenômenos de ordem política no Brasil serão melhores compreendidos se vistos pelas lentes antropológicas do afeto-erótico. Mais concretamente, estamos nos referindo aos discursos populistas, negacionistas, anti-científicos, anti-democráticos e o messianismo de figuras políticas acolhidas eroticamente por cristãos no Brasil. Esses fenômenos são representações fidedignas de que até mesmo a percepção política das pessoas está mais atrelada aos seus anelos afetivos do que com ideias políticas, intelectualmente elaboradas. No entanto, isso não significa dizer que a racionalidade, a elaboração teórica e a sofisticação do debate público deva ser subestimado, pelo contrário, deve ser complementado com o aspecto afetivo, o qual se sobressai no modo de "estar-no-mundo" humano.

Para corroborar com nossa argumentação, podemos retomar a questão antropológica para conectá-la ao cenário político, mas, dessa vez, levando em consideração o ponto de vista das pesquisas no campo da neurociência, empreendidas por António Damásio. Para Damásio, os sentimentos possuem um papel fundamental na constituição humana, não só na dimensão biológica, mas também na formação da subjetividade (BRAGA, 2021). Por conseguinte, os afetos são fundamentais para compreender aquilo que é importante ou não, benéfico ou não, aquilo que é digno de expressão ou não para os seres humanos. Nas palavras de Damásio (2018, grifos do autor, apud BRAGA, 2021, p. 169-70):

Quando sentimentos, que descrevem o estado interno da vida agora, são "postos" ou até "localizados" *na perspectiva corrente do organismo inteiro*, surge a subjetividade. Daí por diante, os eventos à nossa volta, aqueles dos quais participamos e as memórias que evocamos ganham uma possibilidade inédita: podem realmente *importar* para nós, afetar o rumo da nossa vida. A invenção cultural humana requer esse passo, o passo de nos importarmos com os eventos, de eles serem automaticamente classificados como benéficos ou não para os indivíduos aos quais pertencem. Sentimentos conscientes, assumidos, permitem um primeiro diagnóstico de situações humanas como problemáticas ou não. Eles animam a imaginação e excitam o processo de raciocínio com base no qual uma situação será vista como problemática ou como um alarme falso.

A subjetividade é requerida para impelir a inteligência criativa que constrói manifestações culturais.

Nessa linha, as manifestações políticas são também um modo de expressão da subjetividade formada pelos sentimentos, os quais influenciam o processo de formação intelectual dos indivíduos. Na linguagem de Smith (2017; 2018; 2019), os afetos influem na imaginação, que por sua vez se expressa e forma todo tipo de manifestação humana (incluindo a política).

Portanto, para analisar o contexto político do Brasil atual, a antropologia teológica dos afetos pode se tornar uma aliada para a teologia política, sobretudo por oferecer uma imagem mais adequada acerca do funcionamento do ser humano. Sem pretensões de discutir epistemologicamente o conceito, o que temos em mente quando mencionamos a “teologia política” é o sentido mais amplo que evoca simplesmente a relação do saber teológico com o campo político. Assim, ecoamos a seguinte afirmação de Douglas Ferreira Barros (2020, p. 25) que considera sua polissemia, mas propõe a existência de um significado mais amplo:

A compreensão da teologia política a partir de suas filiações teóricas nos permite vislumbrar sua natureza multidisciplinar. Não apenas por se tratar de tema polissêmico, mas enquanto disciplina de estudos, a teologia política resulta da confluência de estudos de áreas diferentes que investigam a relação entre religião, religiões, teologias e política. Quanto à definição mais ampla do conceito, inúmeros pesquisadores concordam que se trata da política pensada e orientada pelas certezas da revelação divina [...].

Nesse sentido, consideramos que a teologia política pode ser enriquecida ao utilizar tal pressuposto antropológico, que a capacitará a entender os fenômenos políticos atuais a partir da orientação afetiva dos brasileiros. Por isso, no embate à problemas como negacionismo científico e o apego incondicional à figuras políticas populistas, especialmente em relação aos cristãos, a teologia política poderá formular projetos em que a dimensão afetiva protagoniza o debate a fim de provocar uma reorientação dos amores, ou à “criação de mundos” como diria Alves. Assim, o “discurso” teológico, como palavra direcionada (nesse caso, ao cenário político), não é abandonado, mas adaptado de acordo com a retomada de tal antropologia

teológica.

### Considerações finais

Por fim e em resposta à questão norteadora posta inicialmente, a saber, “em que medida a compreensão do papel dos afetos humanos contribui para os projetos da teologia política?”, respondemos o seguinte: uma antropologia que leve em consideração o fator preponderante dos afetos, sobretudo na perspectiva cristã dos afetos do coração, pode contribuir singularmente para a teologia política como um recurso ou pressuposto teórico. Dessa forma, para além da reflexão que produz novas ideias, conceitos e proposições que atinjam o aspecto cognitivo dos seus ouvintes e leitores, a teologia política pode, com palavras, “criar mundos” e “redirecionar amores” que correspondam à leitura antropoteológica dos afetos.

### Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ALMEIDA, Sandra Francesca Conte de. *O lugar da afetividade e do desejo na relação ensinar-aprender*. Temas em psicologia, Ribeirão Preto, v. 1, n. 1, p. 31-44, abr. 1993.

BARROS, Douglas Ferreira. *Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política*. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 01, p. 12-41, jan./jun. 2020.

BRAGA, Viviane Zarembski. *O papel dos afetos na vida humana*. Ethic@, Florianópolis, v. 20, n. 1, abr. 2021.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Lafonte, 2017.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Corpo, desejo e experiência de Deus: contribuições para uma antropologia teológica em diálogo com Rubem Alves*. In: CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

SMITH, James K. A. *Você é aquilo que ama: o poder espiritual do hábito*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

SMITH, James K. A. *Desejando o reino: culto, cosmovisão e formação cultural*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. *Imaginando o reino: a dinâmica do culto*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

SMITH, James K. A. *Aguardando o Rei: reformando a teologia pública*. São Paulo: Vida Nova, 2020.



## 125. JORNAL CATOLICISMO: UM PORTA-VOZ DO CATOLICISMO ANTIMODERNO ENTRE AS DÉCADAS DE 1950-1970

*CATHOLICISM JOURNAL: A MOUTHPIECE OF ANTI-MODERN CATHOLICISM  
BETWEEN THE 1950S-1970*

*Vinícius Couzzi Mérida<sup>1</sup>*

GT 11 – Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

Na segunda metade da década de 1950, o catolicismo romano no Brasil passou da fase da "Igreja da Neocristandade" para a sua fase reformista. Nesse momento, houve o advento da "Esquerda Católica" com atuação dos movimentos da "Juventude Operária Católica" e da "Igreja Popular". O Brasil vivia o contexto do desenvolvimentismo, inserido nas instabilidades da Guerra Fria, que resultou no Golpe de Estado de 1964. Da mesma forma que a implantação do regime militar dividiu a opinião da sociedade brasileira, a Igreja também ficou dividida em diferentes alas, tendo entre seus elementos, pensamentos mais conservadores e pensamentos mais reformistas. Em oposição à esquerda católica e aos movimentos reformistas houve a atuação de grupos antimodernos e intransigentes, que atuaram na esfera pública e religiosa em nome de suas crenças, e foi nesse contexto que surgiu a revista "Catolicismo". Fundado em 1951 por Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991) e redigido por católicos ligados a Plínio Correa de Oliveira (1908-1995), "Catolicismo" se destacou pela destacada militância antimoderna se opondo às filosofias reformistas, que estavam inseridas dentro da Igreja, e de igual maneira, às filosofias contrárias à Igreja, como o Marxismo, o Racionalismo e o Liberalismo. Dessa forma, as páginas de "Catolicismo" disseminavam o único modelo de prática religiosa que deveria ser católica alinhada aos moldes antimodernos, formando assim o *modus vivendi* de um legítimo católico, que pela ótica "catolicismo", deveria ser contrário às revoluções e mentalidades próprios da Modernidade. Assim sendo, o objetivo deste trabalho é analisar as ideias difundidas nos exemplares de "Catolicismo" entre as décadas de 1950 e 1960, a partir de uma metodologia qualitativa, fundamentada na análise de fontes históricas e suas respectivas contextualizações ao momento histórico no qual o Brasil e a Igreja estavam inseridos. Trata-se de pesquisa bibliográfica de fontes primárias e secundárias que concluem que "Catolicismo" foi um dos principais difusores de ideias antimodernas dentro da Igreja no Brasil na segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Antimoderno. Conservadorismo. Tradicionalismo Católico.

---

<sup>1</sup> PUC Minas. Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas/Université Laval. Bolsista CAPES. [viniciusmerida@gmail.com](mailto:viniciusmerida@gmail.com)

### **Abstract**

In the second half of the 1950s, Roman Catholicism in Brazil passed from the phase of the "Church of Neo-Christianity" to its reformist phase. At this time, there was the advent of the "Catholic Left" with the movements of the "Catholic Worker Youth" and the "Popular Church". Brazil was living the context of developmentalism, inserted in the instabilities of the Cold War, which resulted in the Coup of 1964. In the same way that the implementation of the military regime divided the opinion of the Brazilian society, the Church was also divided in different wings, having among its elements, more conservative thoughts and more reformist thoughts. In opposition to the Catholic left and the reformist movements there were the anti-modern and intransigent groups, which acted in the public and religious sphere in the name of their beliefs, and it was in this context that the magazine "Catholicismo" appeared. Founded in 1951 by Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991) and written by Catholics linked to Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), "Catholicismo" stood out for its outstanding anti-modern militancy opposing reformist philosophies, which were embedded within the Church, and likewise, philosophies contrary to the Church, such as Marxism, Rationalism, and Liberalism. In this way, the pages of "Catholicismo" disseminated the only model of religious practice that should be Catholic aligned to the anti-modern molds, thus forming the *modus vivendi* of a legitimate Catholic, which by the optic of "Catholicismo", should be contrary to the revolutions and mentalities of Modernity. Therefore, the objective of this work is to analyze the ideas spread in the copies of "Catholicismo" between the 1950s and 1960s, from a qualitative methodology, based on the analysis of historical sources and their respective contextualization to the historical moment in which Brazil and the Church were inserted. This is a bibliographical research of primary and secondary sources that concludes that "Catholicismo" was one of the main disseminators of anti-modern ideas within the Church in Brazil in the second half of the twentieth century.

Keywords: Antimodernism. Conservatism. Catholic Traditionalism

### **Introdução**

O período do pós-guerra (1939-1945) marcou-se pelo surgimento da Guerra Fria, que polarizou o mundo sob a hegemonia dos Estados Unidos da América e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Não obstante à polarização ideológica mundial, no aspecto religioso, houve uma luta contra o inimigo vermelho que se travou pelos setores reacionários do catolicismo brasileiro como um combate definitivo contra mal que se organizara num império com pretensões mundiais. Essa luta revestia-se de dimensões escatológicas uma vez que a vitória do comunismo era vista como a definitiva vitória dos inimigos da Igreja e da civilização ocidental.

Nesse ambiente de instabilidade, surgiu na primeira metade do século XX alguns grupos católicos que militavam contra o pensamento comunista, e assim

como o mundo ficou polarizado, de igual maneira, a Igreja também ficou, pois setores conservadores acusavam setores mais progressistas dentro de serem comunistas, sem que necessariamente eles o fossem.

Um dos maiores expoentes combativos dentro das tensões vividas no catolicismo no Brasil foi o jornal mensal "Catolicismo". Ele surgiu no início da década de 1950 como um instrumento desse combate religioso e civilizacional e tinha por finalidade determinar o modo de vida dos legítimos católicos, que necessariamente, deveriam combater as ideias revolucionárias. Por isso, entre as pautas mais destacadas de "Catolicismo" foi o combate às expressões chamadas de esquerdas e comunistas no interior da Igreja e os demais movimentos que pudessem ter alguma relação com ela.

O caráter militante se revelou já na sua primeira edição que anunciou a preocupação de formar uma comunidade de fiéis que fosse legítimos católicos, alinhados com o combate contrarrevolucionários. Assim sendo, "Catolicismo" endossou a recusa peremptória da modernidade e todas as suas expressões e se estas expressões modernas estivessem dentro da Igreja, o grupo se entendeu na missão de denunciar este alinhamento ao pensamento moderno, acusando os grupos mais progressistas de "catolicismo impostor" a ser enfrentado, provocando tensões dentro da Igreja no início da segunda metade do século XX, que se estenderam pelas décadas seguintes.

### **A identidade do jornal catolicismo**

"Catolicismo" foi organizado pelo antigo grupo do semanário "O Legionário" (1927-1947), que foi um jornal católico da arquidiocese de São Paulo dirigido por Plínio entre 1933 e 1947, quando ele foi extinto por Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1890-1982). Desde que Dom Carlos assumiu a arquidiocese em 1943, havia uma animosidade entre ele e Plínio, padre Geraldo do Proença Sigaud (1909-1999) e padre Antônio de Castro Mayer, retratado neste trabalho como Castro Mayer. O encerramento das publicações do "Legionário" foi somente mais um episódio que cristalizou a tensão religiosa e política já anunciada desde há alguns anos por divergências ideológicas e diferentes formas de enxergar o mundo.

Ao se tornar bispo e tomar posse da diocese de Campos dos Goytacazes, no norte fluminense, Castro Mayer atendeu ao pedido de Plínio Corrêa de Oliveira de fundar o jornal *Catolicismo*. Isso aconteceu em janeiro de 1951. Sua sede ficava em Campos dos Goytacazes e ele passou a tratar da formação intelectual de lideranças que pudessem cumprir o papel de difusores e formadores de opinião. Desse modo, esperava-se que sua militância alcançasse âmbito nacional.

Ao longo de suas oito páginas, o grupo dirigente estruturou uma ambiciosa estratégia discursiva de propor formação teológica, religiosa, filosófica, política, econômica e cultural. Seu eixo temático se constituía na recusa de toda a formulação feita a partir do renascimento e por causa dele que corrompia a sociedade ocidental a partir do século XIV. As principais consequências desse pensamento renascentista eram a reforma protestante (1517); a revolução francesa (1789) e a revolução na Rússia (1917). Seus objetivos era demolir a cristandade ocidental que esse grupo pensava ter acontecido no período medieval, quando a Igreja exercia o pleno controle social na Europa ocidental (OLIVEIRA, 2009, p. 25)

Castro Mayer atendeu ao pedido de Plínio Correa de Oliveira dando-lhe a função de editor-chefe do jornal e lhe confiando a formação da Congregação Mariana além de um grupo de jovens que foram recrutados para trabalhar e distribuir o "*Catolicismo*" por todos o Brasil. Segundo Plínio, "'Catolicismo' era o 'Legionário' aparecendo sob outro nome. Entretanto, mais do que um jornal, "*Catolicismo*" era um movimento" (ARQVCM 17/06/1989)<sup>2</sup>.

A ideia era fazer uma frente contrária a outros jornais católicos brasileiros que tinham ideologia diferente ao grupo de Plínio. Afinal, as décadas de 1950 e 1960 foram dinâmicas quanto ao surgimento de várias revistas de cultura e jornais católicos pelo Brasil (AZZI, 2008, p. 455), o que era claro reflexo da pluralidade do catolicismo brasileiro, que reuniu em torno de si grupos diametralmente opostos. Assim sendo, a proposta deste artigo é explicar a postura combativa de "*Catolicismo*" contra a "esquerda católica" e contra setores mais progressistas da Igreja no Brasil nas décadas de 1950 e 1970.

---

<sup>2</sup> ARQVCM: Arquivo de Pesquisa Pessoal Vinícius Couzzi Mérida. Segue adiante a data em que a informação citada foi proferida.

## Críticas de Castro Mayer à modernidade

Tendo em vista a Modernidade enquanto fenômeno histórico, Castro Mayer publicou cartas pastorais para instruir seus diocesanos sobre questões contemporâneas, as quais ele fazia severas críticas, valorizando o pensamento tomista, em detrimento do pensamento enciclopedista:

Não há possibilidade de colisão entre a razão e a Fé. Quando tal incompatibilidade parece existir, decorre isto do fato de que o ensinamento da Fé não está formulado com precisão objetiva, ou, mais provavelmente, de que a razão falhou nas suas investigações. Mas, o filósofo ou cientista colocado diante de um ensinamento infalível da Igreja, deve sempre recusar as conclusões de sua filosofia ou ciência que colidam com estes ensinamentos. É doutrina tradicional que o Santo Padre recorda na "*Humani Generis*" com estas palavras: "É preciso ser muito cauto quando se trata de puras hipóteses (científicas), embora de algum modo fundadas cientificamente, e nas quais se toca à doutrina contida na Santa Escritura ou na "tradição". E se tais hipóteses vão direta ou indiretamente. Contra a doutrina revelada, então de modo nenhum se podem admitir" (A.A.S. 42, p. 575). (MAYER, 1971, p.89).

Convém lembrar que Castro Mayer escreveu essa carta pastoral em 1953, sendo, portanto, um homem inserido nas problemáticas pertinentes ao século XX.

No Brasil, o catolicismo estava chegando ao fim da neocrisandade para inaugurar o período reformista (MAINWARING, 2004, p 64), o que representou um problema na ótica de Castro Mayer, visto que o modelo de cristandade ideal seria uma sociedade essencialmente católica, na qual a hierarquia eclesiástica fosse integralmente reverenciada, por ser uma instituição divina. Sabendo dessas premissas básicas de Castro Mayer, é possível entender a razão das severas críticas ao pensamento igualitário proposto pelo Protestantismo (MAYER, 1971, p. 33), pela Revolução Francesa e pelo Comunismo:

A sentença impugnada aceita como legítimas as sucessivas revoluções de caráter nivelador - protestantismo, revolução francesa, comunismo - que, sob a

pressão do espírito de orgulho e sensualidade, vêm transformando a terra (Leão XIII, Enc. "Parvenu á la 25e. année"). Querer conformar a Igreja a uma sociedade civil modelada segundo este espírito é pedir que a Religião Católica capitule. Ademais, é abstrair de que a organização da Igreja, em seus elementos de instituição divina, é imutável. (MAYER, 1971, p. 91).

Além das críticas às "Revoluções igualitárias", forma pela qual Castro Mayer se referia ao Protestantismo, à Revolução Francesa e ao Comunismo, ele defendeu, ainda, o direito à propriedade privada, como direito divino concedido ao ser humano, e tendo em vista o contexto pelo qual o mundo passou no pós-guerra. escreveu:

Quanto ao capitalismo, cumpre dissipar a confusão que se estabeleceu a seu respeito na linguagem corrente. O regime capitalista em si mesmo, isto é, enquanto sistema baseado na propriedade privada e na livre iniciativa, e comportando lucros na medida em que os permita a moral, é legítimo e não pode ser confundido com os abusos a que concretamente foi sujeito em não poucos lugares. Cumpre, pois, distinguir a legítima defesa de organizações operárias sadias contra os abusos do capitalismo, da luta das organizações revolucionárias que proclamariam a ilegitimidade do regime capitalista em si mesmo. Quem se associe à ação destas últimas colabora com o comunismo e incorre na censura contida na Carta da Sagrada Congregação dos Seminários ao Episcopado Brasileiro: "Para alguns, nem são suficientes, no campo social, as diretivas tão humanas, tão sabiamente favoráveis às classes trabalhadoras, que a Santa Sé, principalmente desde Leão XIII até Pio XII, tem promulgado, mas procurar-se-á avançar sempre mais para a esquerda, até nutrir uma verdadeira simpatia para com o comunismo bolchevista, destruidor da Religião e de todo o verdadeiro bem da pessoa humana" (A.A.S. 42, p. 841). (MAYER, 1971, p. 103)

## **Conclusão**

O Jornal "Catolicismo" teve declaradamente posturas combativas contra os setores progressistas e reformistas dentro da Igreja. A linha editorial do mensário sempre alinhavou a sociedade medieval como o ideal a ser recuperado e combateu todos os pensadores católicos que tinham qualquer alinhamento com o tempo presente.

O grupo editor chefe do jornal classificou com período revolucionário o recorte

histórico que se deu após a Renascença, iniciando com a Reforma Protestante de 1517, passando pela Revolução Francesa de 1789 e chegando ao cume das revoluções com a Revolução Russa, em 1917.

Para a linha editorial de "Catolicismo", o pior e maior inimigo a ser combatido foram as ideias socialistas, que foram iniciadas no "herético" século XIX e implementadas no "apóstata" século XX. O comunismo, expressão maior dos inimigos da Igreja, foi duramente combatido, de modo que os católicos de esquerda foram classificados como comunistas, e denunciados nas páginas do jornal, que apoiou publicamente o Golpe de 1964 no Brasil, assim como demonstrou simpatia aos demais governos militares que havia em outros países da América Latina.

Por isso, nas décadas de 1950 e 1960, recorte histórico dente trabalho, concluímos que "Catolicismo" teve por maior meta a restauração do modelo social, político e religioso estabelecido na Idade Média, fortemente estamentário, uma vez que as desigualdades sociais caracterizam projeto divino, que criou o ser humano marcadamente com suas diferenças, e qualquer pretensão de minimizar as diferenças sociais representariam uma subversão da ordem natural estabelecida por Deus, que escolheu a Igreja como instituição norteadora da sociedade.

À Igreja, cabe a função de preparar a humanidade para viver dentro dos moldes monárquicos, entretanto, tendo em vista queda da monarquia no século XIX, a República deveria ser combativa contra os inimigos da Igreja, e por isso, "Catolicismo" se mostrou favorável ao regime militar, mostrando contrariedade apenas quanto à Reforma Agrária por conta da Lei 4505, de 30 de novembro de 1964.

Contrário ao Comunismo e à esquerda, o mensário denunciou vários integrantes do clero progressista que se colocaram contra o governo militar, principalmente os que tinham envolvimento com questões sociais, similares ao discurso socialista. Portanto, conclui-se que "Catolicismo" priorizou questões religiosas e doutrinárias em detrimento de questões sociais e humanitárias, mesmo diante da violência com qual o governo militar tratou as suas dissidências.

## **Referências**

ALVARENGA, Cunha. O boomerang do Sr. Velasco. Catolicismo, Campos dos

Goytacazes, ano 1, nº 2, fevereiro de 1951, p 1.

ARRAES, Virgílio Caixeta. De Pio XII a Paulo VI: do conservadorismo à incerteza da renovação durante a Guerra Fria. Revista de Informação Legislativa, Brasília, v. 42, n. 165, p. 77-98, 2005.

AZEVEDO, Thales de. A religião civil brasileira – *instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

AZZI, Rionlando; GRIJP, Klaus van der. História da Igreja no Brasil: Terceira época. Petrópolis: Vozes, 2008.

BETTO, Frei, MENESES, Adélia Bezerra, JENSES, Thomaz (Orgs.). Utopia urgente - escritos em homenagem a frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: Casa Amarela: EDUSC, 2002.

COURTNOIS, Stéphane; WERTH, Nicolas; PANNÉ, Jean-Louis; PACZKOWSKI, Andrezej;; BARTOSEK, Karel; MARGOLIN, Jean-Louis. O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão. 19ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

GUÉNON, René. A Crise do Mundo Moderno. Lisboa: Vega, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos. Rio de Janeiro: contraponto, 2021.

LIBANIO, João Batista. Igreja contemporânea: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, João Batista. Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MARX, Karl. O 18 brumário e Cartas a Kugelmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MOURA, Dom Odilão. Ideias Católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX. São Paulo: editora convívio, 1978.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. A Revolução de 1960. Catolicismo. Campos dos Goytacazes. Ano 10, nº 109, janeiro de 1960.



## 126. PLACAS, DAS IGREJAS AOS PARTIDOS POLÍTICOS

### *PLATES, FROM CHURCHES TO THE POLITICAL PARTIES*

*Vinícius Felipe Gomes*<sup>1</sup>

GT 11 – Religião, Política e Teologia no Espaço Público

#### **Resumo**

A relação entre evangélicos e a política partidária tem sido alvo de atenções e estudos, devido a mudança de postura política deste grupo, que nas últimas décadas tem ocupado espaços políticos importantes no Brasil. Tal participação pode ser considerada não apenas relevante mas fundamental desde o último pleito de 2018, proporcionando a ascensão de pautas e debates sensíveis à sociedade e também a utilização do capital político evangélico por parte de lideranças políticas religiosas. Diante do atual cenário, estabelecemos como ponto principal as seguintes perguntas geradoras: O que explica o protagonismo dos Neopentecostais? Existe uma unanimidade política no movimento das igrejas evangélicas? Quais fatores não explícitos influenciam os evangélicos? O presente trabalho objetiva apresentar de forma exploratória, como se dá a relação entre evangélicos e grupos políticos partidários, tal objetivo tem como roteiro a construção do atual cenário político brasileiro. Assim, esperamos encontrar por meio de análise documental as condicionantes determinantes que influenciaram a modificação em relação à orientação política partidária de líderes evangélicos a sua membresia. Acreditamos confirmar a hipótese de que apesar da modificação da relação entre evangélicos e a política partidária nos pleitos recentes, essa migração do púlpito para os partidos, guarda o que chamamos de resquícios identitários construídos histórica e socialmente. Tal resquícios identitários servem como possível ferramenta para compreendermos as escolhas político partidárias no pleito de 2018, que no caso dos evangélicos vão além do sentimento antilulopetismo vigente no pleito em questão. Palavra-Chave: Pentecostais. Neopentecostais. Resquícios Identitários. Eleições. Partidarismo.

#### **Abstract**

The connection between evangelicals and party politics is being the target of attention and studies due to the changes in the political position of this group, which in the last decades have occupied important political roles in Brazil. This engagement can be considered not only relevant but crucial since the last plea in 2018, stating the rise of agendas and sensitive debates to society and also the use of evangelical political capital by the political/religious leaders. Given the current situation, we established as focal points the following generating questions: What explains the protagonism of the Neo-Pentecostals? Is there political unanimity amongst the

---

<sup>1</sup> UFSP. Mestrando em Ciências Sociais. v.gomes@unifesp.br

evangelical churches movement? Which non-explicit factors influence the evangelicals? The essay will present in an exploratory format how the connection between evangelicals and the political parties happen, this focus has as a road map the construction of the current Brazilian political scenario. Thus, hope to find through documents analyses the determinant conditions that influences the change of the political party orientation of the evangelical leaders and its membership. We believe to confirm the hypotheses that despite the change of the connection between evangelicals and political parties in the recent pleas, this migration from the pulpit to the parties holds what we call remnants of identity built socially and historically. These remnants of identity serve as possible tools to understand the political party choices in the 2018 plea, which in the case of the evangelicals goes way further than the "anti-lulo-petismo" feeling that surrounded that plea.

Keywords: Pentecostals, Neo-Pentecostals, Remnants of Identity, Election, partisanship.

### **Placas, das Igrejas e dos Partidos**

Abordaremos a relação entre evangélicos pentecostais e neopentecostais a política partidária no Brasil. Nosso recorte temporal será a última década, enquanto que recorte institucional será o legislativo e executivo. Observando a relação entre os evangélicos e a política, é perceptível a modificação da orientação por parte da liderança eclesial a sua membresia. Propomos uma divisão em: pré e pós constituinte.

No momento pré-constituinte, especificamente a década de 80 e o processo de redemocratização, existia uma transição do sistema político organizacional. Boa parte das lideranças evangélicas, buscava por meio de orientações doutrinárias influenciar lideranças locais para se afastar da política partidária (COWAN, 2014).

Na argumentação das principais lideranças batista e berana, a política por sua vez seria algo relacionado a imoralidade, carnalidade, disputa pública por poder, sendo assim, "historicamente auto-identificados como apolíticos, os evangélicos do Brasil inicialmente evitaram qualquer envolvimento com o ambiente 'mundano'" (COWAN, p. 104, 2014). Diferenciando do Pentecostalismo Clássico por suas "inovações evangelísticas" (MARIANO, 1996).

Outro aspecto importante dos Pentecostais é o perfil sócio-econômico que está muito próximo de devotos de religiões de matrizes africanas, bem como dos católicos, conforme Bohn (2004) e Mariano (1996). A diferença se dá pela exposição

do fiel evangélico ao líder religioso, estando muito mais expostos que fiéis de outras matrizes religiosas segundo Bohn (2004). O grupo dos evangélicos pentecostais desta passagem, se caracteriza pela baixa exposição aos meios de comunicação e em contrapartida, a uma alta exposição às autoridades religiosas (BOHN, 2004), a imprensa, "que os ridiculariza e os acusava de charlatanismo e curandeirismo" (MARIANO, 1996, p.30), fortalecia o sentimento de pertencimento em um grupo formado principalmente por nordestinos e extratos sociais mais pobres.

O fiel evangélico está mais ligado a sua comunidade por consequência, é possível constatar assim sua maior exposição ao líder religioso, formando "um espaço importante para que os inputs eventualmente recebidos na esfera religiosa sejam transformados em guias para formação de opiniões e crenças e para o comportamento eleitoral e político concreto" (BOHN, 2004, p.312).

Apesar do pouco envolvimento com a política partidária durante a Ditadura Militar, denominações como Assembleia de Deus e Batista, se destacam na constituinte. Sabemos que a Assembleia de Deus-AD "inicialmente se organizou, desde a cúpula, para ter um candidato oficial, um deputado em cada estado" (DIP, 2018, p.75). Era um grande desafio, uma vez que era necessário modificar o paradigma da *política mundana*, estabelecendo o ideal de *irmão vota em irmão*<sup>2</sup>.

Concordamos com Dip, no sentido de que o embrião da bancada evangélica estaria justamente nas lideranças da AD, que no final da década de 80 sofre uma transformação estrutural caracterizada de forma mais flexível e se lança ao debate político e a televisão em busca de visibilidade e respeitabilidade social (MARIANO, 1996). É a Igreja Universal do Reino de Deus-IURD, que destaca no sentido, que a escolha dos candidatos era feita verticalmente, mas o processo de escolha era feito a partir de recenseamento e racionalidade (DIP, 2018). Como consequência, verificamos relação candidato/eleito, neste quesito nenhum partido supera a IURD, que a cada dois candidatos elege um (LACERDA, 2017).

No período pós-constituinte, a relação dos evangélicos e a política passa por uma grande transformação, motivada por duas condicionantes, i) demografia ii)

---

<sup>2</sup> A expressão "irmão vota em irmão", vem sendo utilizada por batistas e bereanos desde a década de 1980, quando essas duas igrejas resolveram apoiar publicamente candidaturas (LACERDA, 2017), rompendo com a concepção anti-política dos evangélicos.

resquícios identitários. O crescimento vertiginoso do número de evangélicos, alcançou o patamar de 29%<sup>3</sup>. Entretanto, acreditamos que apenas o fator demográfico não seja o único responsável pelo crescimento da representatividade e do protagonismo político evangélica no Brasil<sup>4</sup>.

Trataremos a seguir da segunda condicionante, o que chamamos de resquício identitários, uma vez que é possível identificar tais elementos em pesquisas com recortes históricos do período pós-constituinte, conforme trata Bohn e Cowan. Este grupo de Evangélicos Pentecostais é considerado como uma terceira onda<sup>5</sup> de pentecostais no Brasil, em Freston (1993) e Mariano (1996), e diferenciada pela definição de Neopentecostais.

O primeiro resquício identitário é a aversão à política partidária do processo de redemocratização. Que é acompanhada de uma forte oposição a pautas progressistas que estavam em debate e ganharam maior visibilidade durante os governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff.

É perceptível neste momento o protagonismo Neopentecostal nos debates relacionados às pautas morais, sendo salvaguarda de bons costumes e da família<sup>6</sup>. Este foi um processo de canalização do sentimento de pertencimento, uma vez que tais pautas já existiam na comunidade evangélica inseridas no contexto antropológico da leitura de mundo deste grupo. Com a política essas pautas se tornaram aglutinadoras de militâncias auto-intituladas de conservadoras, e caracterizadas por serem supra-denominacionais.

Para exemplificar citamos a disputa eleitoral de 2014, onde a candidata à Presidência da República, Marina Silva, é inserida em uma interpretação profética após a morte de Eduardo Campos. Nesta concepção a tragédia seria uma intervenção

---

<sup>3</sup> Dados de 2016, estimativas do Datafolha, dos quais 44% são ex-católicos.

<sup>4</sup> É necessário uma análise fatores contribuintes de tal conjuntura, sendo uma forma criativa de interação e relação, não isolada, uma vez que os "vínculos entre os atores não são estruturas inertes, deterministas, mas formam redes sociais que são ao mesmo tempo pré-construídas e transformáveis" (ABERS et al., 2018, p.27).

<sup>5</sup> Mariano aponta o surgimento desse grupo na década de 1970, se diferenciando dos Pentecostais Clássicos e dos Deuteropentecostais. A década de 80 e 90 é fundamental para esse grupo que se fortalece e cresce de forma quantitativa, teologicamente não existem grandes diferenças entre esses grupos, entretanto sua diferença se dá por meio da ênfase, da convivência com a sociedade e da disputa por espaços.

<sup>6</sup> O que nos norteia neste aspecto é o trabalho desenvolvido por DIP (2018), que faz um levantamento das principais pautas dos evangélicos entre 2014 e 2018.

divina em favor dos evangélicos. Marina Silva, estava em uma disputa,

“de um lado, seus eleitores evangélicos cobravam de Marina um comprometimento oficial com a Igreja e a retirada de seu plano de governo a parte que contemplava a comunidade LGBTQ. (...) De outro lado, seu eleitorado mais progressista e mais à esquerda esperava que ela mantivesse as propostas” (DIP, 2018, p. 29).

No decorrer do pleito, Marina Silva se manteve como uma figura política de relevância, mas sua visível imparcialidade foi determinante para a queda do apoio Neopentecostal à sua candidatura. O rompimento destes Neopentecostais foi visível também no pleito de 2018, onde a polarização “esvaziou as candidaturas de centro e centro-direita” (MARIANO, GERARDI, 2020, p.337).

A lista<sup>7</sup> de apoiadores do candidato Jair Bolsonaro, transita entre líderes de diferentes denominações. Tais lideranças orientaram seus liderados, ou pela primeira vez os líderes seguiram suas ovelhas?

As eleições de 2018, o apelo político/religioso de Bolsonaro, acontecia por meio das palavras ou de ações como o batismo nas águas do Rio Jordão, teve o poder canalizar um sentimento crescente do antipetismo entre os Neopentecostais. A crescente desse sentimento deságua em 2018, onde “líderes evangélicos não mediram esforços para hostilizar e demonizar o PT, Haddad e os governos petistas junto aos fiéis” (MARIANO; GERARDI, 2020, p.341)<sup>8</sup>.

O pleito presidencial de 2018 é o ponto auge do protagonismo político dos evangélicos. Sendo possível constatar que fez “a diferença a favor de Bolsonaro em números absolutos foram os evangélicos” (ALMEIDA, 2019, p.206). O voto dos evangélicos foi fundamental para a eleição de Jair Bolsonaro, corroborando sua fala

---

<sup>7</sup> “Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), do pastor José Wellington Costa Júnior; da Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Brasil Madureira (CONAMAD), do bispo Manoel Ferreira; Convenção das Assembleias de Deus no Brasil, do pastor Samuel Câmara; Igreja Universal do Reino de Deus, do bispo Edir Macedo; Igreja Mundial do Poder de Deus, do apóstolo Valdemiro Santiago; Renascer em Cristo, do apóstolo Estevam Hernandes; Assembleia de Deus Vitória em Cristo, do pastor Silas Malafaia; Igreja Internacional da Graça de Deus, do missionário R. R. Soares; Bola de Neve, do apóstolo Rina; entre diversas outras”.(MARIANO, GERARDI, p. 337. 2020).

<sup>8</sup> Durante os governos de Lula e Dilma, muitas lideranças evangélicas estavam presentes em cargos ministeriais, entretanto os avanços de pautas pluralistas, bem como a institucionalização de lutas das minorias não agradavam a grande maioria dos fiéis, passando por uma espécie de vista grossa das principais lideranças.

com dados estatísticos de pesquisas de resultado das urnas da eleição de 2018.

Por fim apontamos como resquício identitário, os mochileiros da fé, termo cunhado por Bitun do qual aponta para o constante fluxo de membros entre as denominações religiosas, este se constituindo por uma espécie de nomadismo religioso, o paradigma da secularização, apontando como traço dos mochileiros da fé,

"fiéis autônomos, independentes, que não possuem necessariamente um líder, uma ideologia ou até mesmo uma religião aos quais devotam compromisso, a não ser seus próprios desejos, interesses e motivações" (BITUN, 2011, p. 103).

Este fenômeno tem ganhado força com o desmembramento de Igrejas, facilidade de acesso à cultos online e autonomia religiosa/teológica. Acreditamos que a pandemia acelerou ainda mais esse processo, assim como outro fenômeno de um grupo conhecido como desigrejados.

Os desigrejados foi definido como um processo de ruptura com a Igreja e com o modo tradicional de se relacionar com a comunidade (BILHALVA,2020). Tendo duas características principais: i)decepcionados com o *modus operandi* da Instituição; e ii)defesa do cristianismo sem a defesa da Igreja (BILHALVA,2020).

Desigrejados e nômade religioso, tiveram como elemento aglutinador as redes sociais, uma espécie de campo supradenominacional, onde as pautas comuns foram exacerbadas possibilitando que figuras político/evangélicas tomassem para si a vocalização majoritária desses grupos.

A relação entre Neopentecostais e a política ainda está em um processo transitório, daí a justificativa para o nome desse estudo, uma vez que a transição se dá das denominações para os partidos. A atuação política deste grupo alvo tem se aglomerado em torno de uma ideologia, constituindo uma idealização de um Estado cristão.

## **Conclusão**

O presente trabalho ainda está em processo de formulação e aprimoramento

de dados e escrita. Tivemos como objetivo abordar a ascensão e o protagonismo dos evangélicos em relação à participação partidária no Brasil.

Tal protagonismo político pode estar ligado a uma transição em relação ao modelo religioso do Pentecostal e Neopentecostal. O protagonismo dos evangélicos está diretamente relacionado à ascensão de políticos com pautas conservadoras e moralizantes e aos resquícios identitários, condicionantes do protagonismo evangélico e da oposição à candidatura de Fernando Haddad.

Ficam questionamentos, as lideranças evangélicas perceberam o movimento de desigrejados e mochileiros? Bolsonaro agrega esses dois grupos? Líderes evangélicos influenciaram ou apenas constataram o apoio da massa em torno de Bolsonaro?

## Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. "A onda quebrada, evangélicos e o conservadorismo", Campinas, Brasil, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo "Conservadorismo, Evangelismo e a Crise Brasileira", São Paulo, Brasil 2019.

ALVES, JED, CAVENAGHI, S, BARROS, LFW, CARVALHO, "A distribuição espacial da transição religiosa no Brasil", São Paulo, Brasil, 2017.

BILHALVA, Alexandre Oliveira, "Os desigrejados: Estudo sobre o Fenômeno da Desinstitucionalização Contemporânea nas Igrejas Evangélicas, Rio Grande do Sul, dissertação de Mestrado em Teologia - PPGE - PUCRS, 2020.

BITUN, Ricardo, "Mochileiros da Fé", Editora Reflexão, 2011.

BOHN, Simone R. "Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos presidenciais (2002-2006)", Campinas, Brasil, 2007.

BOHN, Simone R. "Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral", Campinas, Brasil, 2004.

COWAN, Benjamin Arthur. "Nosso Terreno" crise moral, política evangélica e a formação da 'Nova Direita' brasileira", Belo Horizonte, Brasil, 2014.

DIP, Andrea, "Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder", Editora Civilização Brasileira, 2018.

FRESTON, Paul, "Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment". Campinas, tese de Doutorado em Sociologia, IFCH-Unicamp, 1993.

LACERDA, Fábio, "EVANGÉLICOS, PENTECOSTAIS E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA NAS ELEIÇÕES LEGISLATIVAS NO BRASIL (1998-2010)", São Paulo, Brasil, 2017.

LACERDA, Fábio, "Pentecostalismo, Eleições e Representação Política no Brasil Contemporâneo, São Paulo, Brasil, 2017.

MARIANO, Ricardo "Neopentecostais, Sociologia do Novo Pentecostalismo Brasileiro", Editora Loyola, 2005.

MARIANO e GERARDI, Ricardo, Dirceu André, "Apoio Evangélico a Bolsonaro: antipetismo e sacralização da direita" in. GUADALUPE e CARRANZA, José Luis e Brenda, "Novo Ativismo Político no Brasil: os evangélicos do século XXI, Brasil, 2020.

RODRIGUES e FUKS, Guilherme Alberto e Mario, "Grupos sociais e preferência política: o voto evangélico no Brasil", São Paulo, Brasil, 2015.

SALES e CYFER, "Religião, Gênero e a Esfera Pública, Uma Introdução ao Debate", Revista Pensata, Dezembro, 2018.



## 127. DO SIGILO NAS LOJAS MAÇÔNICAS À MOBILIZAÇÃO NAS RUAS: PERCURSOS DO COMPORTAMENTO EVANGÉLICO NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO

*FROM CONFIDENTIALITY IN MASONIC STORES TO MOBILIZATION IN THE STREETS:  
PATHS OF EVANGELICAL BEHAVIOR IN THE BRAZILIAN POLITICAL SCENARIO*

*Wander de Lara Proença<sup>1</sup>*

GT 11 - Religião, política e teologia no espaço público

### **Resumo**

O trabalho apresenta, em perspectiva histórica, percursos do comportamento evangélico em relação à esfera política no Brasil. De uma articulação sigilosa no interior de lojas maçônicas, no século XIX, passando-se pelo escapismo de uma escatologia voltada ao "celeste porvir" até os anos 1950, os evangélicos se engajaram no ativismo político a partir dos anos 1960, articulando a formação de uma bancada no Congresso Nacional e o apoio majoritário na eleição de um presidente militar declaradamente de direita em 2018, mediante mobilização de fieis nas ruas, seguido de ocupação expressiva de cargos administrativos no referido governo. No segundo turno daquele pleito, o candidato vencedor, não obstante permanecer oficialmente católico, foi identificado por uma maioria evangélica como seu representante ao trazer como parte de seu slogan de campanha a frase carregada de simbolismo, "Deus acima de todos", prometendo assim defender a fé, a família e o combate à chamada ideologia de gênero nas escolas. Passada a eleição, pesquisas apontaram que 70% dos evangélicos votaram em Jair Bolsonaro, representando cerca de 11 milhões de votos a mais em relação aos evangélicos que votaram em Fernando Haddad, concorrente petista, sendo a diferença de votos de Bolsonaro sobre Haddad correspondente à diferença do número de eleitores evangélicos que escolheram votar no ex-capitão. Para entender como se deu este processo, articulam-se questões entre teologia e a nova história política, como: qual o comportamento político dos primeiros protestantes estabelecidos no Brasil? Qual o comportamento evangélico, incluindo protestantes e pentecostais, em relação à política brasileira ao longo do século XX? Quem são os evangélicos que se identificam politicamente com a direita e com a esquerda? O que os leva a este posicionamento? Quais são as pautas ou demandas dos evangélicos quando buscam a eleição de seus representantes para cargos públicos?

Palavras-chave: Evangélicos. Política. Direita. Esquerda. Maçonaria.

### **Abstract**

The work presents, in a historical perspective, paths of evangelical behavior in relation to the political sphere in Brazil. From a secretive articulation inside Masonic lodges,

---

<sup>1</sup> Faculdade Teológica Sul Americana. Doutor em História pela Unesp/Assis-SP

in the 19th century, passing through the escapism of an eschatology focused on the “heavenly future” until the 1950s, evangelicals engaged in political activism from the 1960s onwards, articulating the formation of a bench in the National Congress and the majority support in the election of an avowedly right-wing military president in 2018, through the mobilization of faithful in the streets, followed by an expressive occupation of administrative positions in that government. In the second round of that election, the winning candidate, despite remaining officially Catholic, was identified by an evangelical majority as his representative by bringing as part of his campaign slogan the symbolically charged phrase, “God above all”, thus promising to defend faith, the family and the fight against the so-called gender ideology in schools. After the election, polls showed that 70% of evangelicals voted for Jair Bolsonaro, representing about 11 million more votes in relation to evangelicals who voted for Fernando Haddad, a PT competitor, with the difference in votes between Bolsonaro and Haddad corresponding to the difference the number of evangelical voters who chose to vote for the former captain. To understand how this process took place, questions are articulated between theology and the new political history, such as: what was the political behavior of the first protestants established in Brazil? What is the evangelical behavior, including Protestants and Pentecostals, in relation to Brazilian politics throughout the 20th century? Who are the evangelicals who politically identify with the right and the left? What drives you to this placement? What are the agendas or demands of evangelicals when they seek the election of their representatives to public office?

Keywords: Evangelicals. Policy. Right. Left. Masonry.

## Introdução

O protestantismo se estabeleceu no Brasil, no século XIX, beneficiando-se da força política da Inglaterra<sup>2</sup> e da maçonaria<sup>3</sup> para superar restrições em um país sob influência do padroado.<sup>4</sup> A maçonaria, que já estava estabelecida no país desde o

---

<sup>2</sup> Em 1810, registra-se a celebração do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação entre Portugal e Inglaterra, abrindo com isso os portos “às nações amigas”, permitindo que protestantes anglo-saxões comesçassem a chegar e se estabelecer no Brasil com relativa liberdade para suas práticas religiosas.

<sup>3</sup> O termo vem do francês *maçon*, que quer dizer *pedreiro*. A organização surgiu na Idade Média, época de grandes construções em pedra – como castelos e catedrais –, a partir de uma espécie de embrião dos sindicatos: as chamadas corporações de ofício. Nelas se reuniam os trabalhadores medievais – como alfaiates, sapateiros e ferreiros, que guardavam absoluto segredo ou sigilo de suas técnicas. Após aquele período, a maçonaria passou a admitir outros membros, além de pedreiros. Transformou-se em uma fraternidade dedicada à liberdade de pensamento e expressão, religiosa ou política, e contra qualquer tipo de absolutismo. Passou a exercer grande influência no campo político, como na Revolução Francesa e independência dos Estados Unidos. No Brasil, participou decisivamente da abolição da escravidão, da Independência e da proclamação da República. “Para fazer parte dela o indivíduo deve crer em Deus e ter uma conduta ética e honesta. Não pode contar o que ocorre nas reuniões e nem se identificar como maçom para as outras pessoas”. (ALBUQUERQUE, 2001).

<sup>4</sup> Regime estabelecido entre a Igreja Católica e os reis de Portugal e Espanha, que previa apoio mútuo, troca de favores e fidelidade entre as coroas e o catolicismo romano. Neste sistema, era o rei quem,

século XVIII, com algumas lojas<sup>5</sup> organizadas nas cidades mais importantes, além de oferecer aos protestantes os espaços de sua instituição para que fossem realizados cultos, reuniões e atividades sociais, assegurou força política à fé evangélica frente ao controle católico. No período de elaboração da primeira Constituição do Brasil, em 1824, discussões religiosas também ganharam evidência e os protestantes buscaram apoio político junto a parlamentares, de ideias liberais. Dos 90 constituintes que participaram da elaboração desta primeira carta constitucional, 20 eram padres; esse peso favorável à fé católica só foi atenuado devido ao posicionamento de outros parlamentares que eram maçons, em número bastante representativo e com força no parlamento, sobretudo pela proximidade com o próprio imperador D. Pedro I, um expoente de grau elevado naquela sociedade secreta. Com amistoso posicionamento da maçonaria a favor do protestantismo, o resultado foi que, mesmo continuando a ser a religião oficial do Estado e a única mantida por ele, a Igreja Católica viu a Constituição<sup>6</sup> reconhecendo o Brasil pela primeira vez como nação cristã em todas as suas confissões, garantindo liberdade religiosa, ainda que mantidas determinadas restrições.

Com a chegada de D. Pedro II ao poder, em 1840, a abertura aos protestantes se ampliou. Um dos articuladores para isto, James Cooley Fletcher - americano, protestante e "expositor das Sagradas Escrituras", considerado o "apóstolo do progresso" - fez muitas amizades no Império, tornando-se amigo, por exemplo, de Tavares Bastos, influente deputado liberal, ligado à maçonaria. A ideia de progresso,

---

em seus domínios, escolhia os cargos religiosos, permitia ou proibia o estabelecimento de ordens religiosas e a construção de edifícios religiosos, que controlava as cobranças de doações e das taxas do dízimo da população e que pagava os salários dos sacerdotes.

<sup>5</sup> As lojas são os locais onde ocorrem as reuniões dos membros para a práticas de seus ritos servindo também para atividades sociais. As lojas ficam instaladas no interior do templo maçônico; um mesmo templo pode abrigar mais de uma loja. A fundação da primeira loja maçônica no Brasil, "Cavaleiros da Luz", ocorreu em 1797, na cidade de Salvador, na Bahia. Em 1802 surgiu a loja "Virtude e Razão", na mesma cidade. Em seguida foi criada uma em Recife, Pernambuco. Em 1815, nove maçons fundaram no Rio de Janeiro a "Loja Comércio e Artes". Em 1822, essa loja já contava com 94 membros, sendo em seguida desmembrada em três, agregadas pelo título de Grande Oriente Brasileiro. O Imperador D. Pedro I foi grão-mestre desta loja, razão pela qual a mesma exerceu grande influência política nos destinos do Brasil, não apenas no contexto da Independência. Ainda eram poucas as lojas neste período inicial, havendo por isso em alguns lugares adaptações improvisadas em espaços de navios ou casas particulares de seus membros. (VIEIRA, 1980).

<sup>6</sup> No texto constitucional, artigos asseguravam a primazia católica: "Artigo 103 - O imperador deverá jurar manter a religião Católica Romana. [...] Artigo 179 - Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado". (CONSTITUIÇÃO DO BRASIL, 1824, apud FERREIRA, 1992, p.69).

tão cara à maioria dos intelectuais do período, era frequentemente associada ao protestantismo. Destas relações advieram estratégias e fortalecimento para se enfrentar um “oponente comum”: o catolicismo. (VIEIRA, 1980, p.11).

### **Da ausência ao engajamento na esfera política**

A primeira metade do século XX ficaria marcada pela ausência da participação evangélica na esfera da política pública, com a indiferença de *outsiders*, vivendo em seu próprio mundo, tendo como slogan: “o crente não se mete em política”. Tal comportamento é fruto, em parte, de sua visão escapista da história, decorrente de uma escatologia pré-milenista, originária nos Estados Unidos da América, que projeta os ideais de uma vida melhor para um devir apocalíptico, no celeste porvir, não havendo assim maiores esperanças ou perspectivas nesta dimensão terrena, o que significa total descrença em qualquer mobilização ou atuação política, cabendo ao crente apenas aguardar “novos céus e nova terra”.

A mudança no comportamento político dos evangélicos ocorreria a partir da década de 1960, quando vivenciaram a disseminação de um medo do comunismo, por estar associado ao ateísmo, à interferência no comportamento social e nos valores da família, no fechamento de igrejas e perseguição aos cristãos. Vinculado ao bloco da União Soviética, a visão comunista estava identificada com a esquerda e envolvida com a chamada Guerra Fria – que polarizava os blocos soviéticos e norte-americanos - levando as igrejas evangélicas a reverberarem em suas pregações a ideologia de combate e enfrentamento ao que chamavam de demônio soviético” ou “reino do anticristo”.

Nas eleições para a constituinte de 1988, que iria elaborar a nova Constituição do país, instrumentalizou-se a participação político-partidária de evangélicos a fim de assegurar seus interesses e valores morais na nova Carta Magna. Especialmente a igreja Assembleia de Deus - maior denominação do país - mobilizou seu eleitorado para eleger seus representantes, tendo como objetivo fortalecer as trincheiras contra o comunismo e também em relação a uma fantasmagoria de que a Igreja Católica poderia voltar a ser a religião oficial do estado. Surge, aí, nesse momento, um novo slogan: “irmão vota em irmão”. Como resultado, foram eleitos 32 deputados: nascia

a Frente Parlamentar Evangélica (hoje Bancada Evangélica).

Outra mobilização ocorre com o advento do neopentecostalismo, a partir dos anos 1970, que passou a ter como uma de suas principais estratégias de expansão o uso dos meios de comunicação de massa, como rádio e TV, sendo para isso fundamental buscar aproximação da política para obtenção de concessões destes veículos de comunicação.

### **O posicionamento político de direita e de esquerda**

Com a queda do Muro de Berlim, em 1989, há um deslocamento do olhar ou adição de causas a serem combatidas pelos evangélicos. Os partidos de esquerda abraçaram pautas a favor de temas muito polêmicos para a visão evangélica conservadora: temas ligados à família, aborto, criacionismo, gênero, homossexualidade, movimento feminista e drogas. As eleições presidenciais de 2018 projetariam um candidato como resposta a estes anseios: Jair Bolsonaro, que no Congresso Nacional havia atuado como deputado por sete mandatos. Enquanto candidato, prometia combater a esquerda e o petismo; seu discurso avançou em bandeiras moralistas, prometendo defender a fé, a família, o controle na educação dos filhos, o combate à chamada ideologia de gênero nas escolas, alternando com frequência referências ao Hino Nacional e repetição à exaustão dos dizeres bíblicos: "conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8:32). Esta frase, a despeito de sua interpretação anacrônica e fora de contexto, juntou-se ao *slogan* "Brasil acima de tudo e Deus acima de todos", reverberando favoravelmente no imaginário evangélico. Projetou-se como um militar capaz de derrotar o inimigo petista e os perigos a ele associados, de livrar o país do comunismo, de assegurar o direito aos pais de educarem seus filhos.

A partir do segundo semestre daquele ano eleitoral, vários líderes evangélicos influentes, como Silas Malafaia, Marco Feliciano, Edir Macedo, R.R. Soares, José Wellington, além de cantores conhecidos da música gospel, declararam apoio apologético à eleição do atual presidente. A posição anti-esquerda ficou evidenciada, por exemplo, nos argumentos de apoio absoluto ao candidato de direita na última eleição presidencial. O deputado federal Hidekazu Takayama (PSC/PR), pastor da

Assembleia de Deus e presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), que reúne centenas de deputados e senadores, pouco antes do primeiro turno oficializou apoio da bancada a Bolsonaro, ressaltando que “o grupo entende que Bolsonaro é o nome mais adequado para lutar pelas pautas de seus integrantes”, acrescentando que “nosso intuito é evitar que candidatos filiados a extrema esquerda assumam, mais uma vez, a direção do país” (ESTADÃO, 2018, p.1). Foi assim sacralizada a direita política e demonizado o Partido dos Trabalhadores e toda a esquerda, sob acusação de terem Cuba como referência e o projeto de “tornar o Brasil uma Venezuela”. Consolidava-se uma direita evangélica no Brasil. Já eleito, Bolsonaro nomeou evangélicos para ocuparem os cargos no primeiro e segundo escalões de seu governo.

No meio evangélico há também os que militam na esquerda. No contexto da ditadura militar no Brasil, houve uma ala que adotou outro comportamento, que não de apoio àquele regime. Líderes protestantes se posicionaram contrários à ditadura daquele regime, estando associados a movimentos progressistas, como a Teologia da Libertação. Liam a Bíblia, inclusive, em diálogo com ideias marxistas, por isso engajados em causas sociais, a exemplo do movimento negro, a luta pela terra ou defesa de minorias expostas à violência do governo ditatorial.<sup>7</sup> Na segunda metade dos anos 1980 surgiu o MEP – Movimento Evangélico Progressista -, como reação de evangélicos que não se viam representados pela bancada evangélica na Assembléia Nacional Constituinte. Formalmente lançado em 1990, o MEP se define, dentre outros aspectos, como uma “associação de cristãos evangélicos comprometidos com um projeto de ação político-social da perspectiva da ética cristã, com finalidade de mobilizar membros de igrejas evangélicas para defender os princípios do Evangelho na política e zelar para que sejam respeitados”. (MEP, 2016, p.1). E, mais recentemente, em 2016, foi criada a Frente Evangélica pelo Estado de Direito, no contexto do impeachment da presidente Dilma Rousseff, como uma rede formada por líderes cristãos articulada em se contrapor ao referido impeachment, alegando se tratar da ocorrência de um golpe de Estado e propondo um

---

<sup>7</sup> *Inquisição sem fogueiras* é o título de um livro, publicado em 1976, pelo do teólogo João Dias de Araújo, no qual descreve as diversas formas de repressão sofridas por pastores em razão das críticas que faziam ao apoio dado pela igreja ao regime militar ditatorial no Brasil.

enfrentamento aos ataques sofridos pela democracia.

## Conclusão

A busca de disseminação de uma cultura cristã em diferentes setores da sociedade tem se dado também por influência de um movimento denominado “teologia do domínio” ou “teologia dos sete montes”. A simbologia dos montes se refere ao papel da igreja em ser responsável por estabelecer princípios da fé cristã nos diversos setores, posicionando-se “no cume dos montes para dessa forma influenciar a sociedade”, adotando para isso “uma mentalidade de conquista, com o propósito de alcançar a qualidade de ser cabeça de toda cultura” (GUILLEN, 2000, p.6). Algumas igrejas têm disseminado essa visão de se ocupar lugares estratégicos em diferentes áreas do campo social e político.<sup>8</sup> Para isto, criaram nas últimas décadas estratégias, inclusive, para eleger seus representantes: vereadores, deputados estaduais e federais, além senadores.<sup>9</sup>

Em síntese, percursos da participação evangélica na política no contexto brasileiro alternam diferentes comportamentos ao longo do tempo: do sigiloso apoio articulado no interior de lojas maçônicas durante o século XIX, seguindo-se por um tempo de indiferença, passou-se mais recentemente a uma mobilização nas ruas, para gritar em tom revolucionário frases contra a direita e de oposição às instituições do estado democrático de direito, pedindo, por exemplo, o fim do Supremo Tribunal Federal, fechamento do Congresso Nacional, além da volta de uma ditadura militar.

## Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. O que é e como surgiu a maçonaria? Super Interessante. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/o-que-e-e-como-surgiu-a-maconaria/>> Acesso em: 10 out. 2021.

---

<sup>8</sup> Igrejas influentes, como a Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, têm investido nesta propagação, utilizando como nomenclatura “Visão dos Sete Montes”.

<sup>9</sup> Em alguns casos, o mandato pertence à igreja; há também um direcionamento verticalizado para a eleição de seus candidatos pelos membros da comunidade de fé, havendo em alguns casos, inclusive, a criação de partidos políticos próprios, como é o caso do Partido Republicano, idealizado e pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus.

CONSTITUIÇÃO DO BRASIL, 1824. Apud FERREIRA, Júlio Andrade. Religião no Brasil. Campinas: LPC, 1992.

ESTADÃO, 4/8/2018. Bancada evangélica da Câmara oficializa apoio a Bolsonaro. Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bancada-evangelica-oficializa-apoio-a-bolsonaro,70002532347>> Acesso em: 11 out. 2021.

GUILLEN, Fernando. Sete montes. Macaé: Editora Sete Montes, 2000.

MEP – Movimento Evangélico Progressista. Disponível em: <<https://www.facebook.com/Movimento-Evang%C3%A9lico-Progressista-PE-980303712080925/>> Acesso em: 15 set. 2021.

O GLOBO. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/;oglobo.globo.com>> Acesso em: 10 ago. 2021.

VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora Unb, 1980.



## 128. RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: OPORTUNIDADE PERDIDA DE INFLUENCIAR O ESPAÇO PÚBLICO

*RELIGION AND VIOLENCE: MISSED OPPORTUNITY TO INFLUENCE THE PUBLIC SPACE*

*Yamilka Hernández Guzmán<sup>1</sup>*

GT 11 – Religião, Política e Teologia no Espaço Público

### **Resumo**

As igrejas participam do espaço público com o propósito de trabalhar juntas pela justiça, paz e reconciliação. A fé tem um enorme poder e influência na vida das pessoas. A religião às vezes exacerba a dinâmica de poder oculta, mas também tem o potencial de expor e revelar dinâmicas não ditas de poder, opressão e vulnerabilidade. Este trabalho se referirá à relação entre religião e violência. As mulheres cristãs cubanas fazem parte de um sistema de relações injusto e opressor que muitas vezes as priva de seus direitos a uma vida digna e com alegria, equidade e justiça. O empoderamento das mulheres é uma questão de análise e está presente no discurso de diversos atores sociais. Ao aplicar as teorias de empoderamento a um contexto de gênero em Cuba, destaca a necessidade de as mulheres enfrentarem de forma crítica os problemas que as afetam diretamente e que foram historicamente ignorados. Empoderamento é um conceito com componentes cognitivos, psicológicos, teológicos, políticos e econômicos que analisa a resposta da igreja evangélica cubana à violência de gênero nas ruas, lares e instituições religiosas hoje. Os mecanismos de opressão estão cada vez mais sobrepostos. O reconhecimento da identidade coletiva de gênero para a mudança é crucial na estratégia de empoderamento. A força coletiva é vista como o recurso transformador mais importante que as mulheres têm à sua disposição.

Palavras de Chaves: Poder. Empoderamento. Igreja. Mulher. Espaço público.

### **Abstract**

Churches participate in the public space for the purpose of working together for justice, peace and reconciliation. Faith has enormous power and influence in people's lives. Religion sometimes exacerbates hidden power dynamics, but it also has the potential to expose and reveal unspoken dynamics of power, oppression, and vulnerability. This work will refer to the relationship between religion and violence. Cuban Christian women are part of an unjust and oppressive system of relationships that often deprives them of their rights to a dignified life with joy, equity and justice. The empowerment of women is a matter of analysis and is present in the discourse of various social actors. By applying empowerment theories to a gendered context in

---

<sup>1</sup> EST. Doutoranda em Teologia

Cuba, it highlights the need for women to critically address issues that directly affect them and that have historically been ignored. Empowerment is a concept with cognitive, psychological, theological, political and economic components that analyzes the Cuban evangelical church's response to gender-based violence in the streets, homes and religious institutions today. The mechanisms of oppression are increasingly superimposed. Recognizing the collective gender identity for change is crucial in the empowerment strategy. Collective strength is seen as the most important transformative resource women have at their disposal.

Keywords: Power. Empowerment. Church. Woman. Public place.

## **Introdução**

A encarnação em Jesus Cristo conta a história de como Cristo entrou no mundo e se esvaziou (Fl 2). O caminho da cruz perturba nossos caminhos humanos, questiona prestígio, poder e status e abre uma nova forma de estar neste mundo<sup>2</sup>.

O termo violência tem feito parte de diferentes sociedades, famílias e indivíduos desde o início da história da humanidade até os dias atuais. Os diferentes graus, níveis e concepções de violência estão em correspondência com os valores, normas e crenças de cada país, época e classe social. Mas são poucos os que reconhecem o exercício do poder como uma forma de violência. Este trabalho tem como objetivo analisar a necessidade de avançar no empoderamento das mulheres dentro das igrejas evangélicas cubanas no contexto da crise econômica e humanitária que gerou os últimos protestos em Cuba em julho de 2021.

## **Algumas contribuições contextuais.**

Em 11 de julho de 2021, ocorreu em Cuba uma série de protestos populares que reuniram pessoas das camadas sociais mais distintas em cerca de 20 cidades do país em forma paralela. Personalidades da cultura nacional dentro e fora da ilha, bem como outros artistas estrangeiros, ecoam e apoiam o direito a manifestações pacíficas; ao mesmo tempo, condenam a decisão do governo de reprimir duramente os manifestantes e a ordem de luta nas ruas dada pelo presidente cubano que coloca os cubanos na ilha em dois lados para enfrentar a violência por suas opiniões

---

<sup>2</sup> FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, 2016: La Iglesia en el espacio público, pág. 19

políticas.

Outro aspecto que a imprensa ecoa é a presença de uma grande massa de jovens nos protestos e como o acesso à internet deu a esta geração um poder inusitado e muito diferente das gerações anteriores. Mas há um rosto que não aparece na imprensa nem que ecoam as grandes transnacionais de informação ou a imprensa nacional cubana: o das mulheres. As mulheres em 2019 representavam 50,34% da população cubana. É ela quem está largamente ausente da análise do "fenómeno", quando as mulheres são as mais afetadas (estatisticamente) pela intensificação do bloqueio ou do embargo comercial e financeiro norte-americano, como queiram chamá-lo; e uma economia doméstica que a sufoca. Portanto, tanto os protestos como a resistência têm cara de mulher e infelizmente passam despercebidos.

### **Reação da igreja evangélica cubana à crise**

As maiores igrejas de Cuba, agrupadas na Aliança de Igrejas Evangélicas de Cuba, assumem uma posição política de não reconhecimento da legitimidade do governo cubano instituído por Deus. Constitui um bloco considerado moral e teologicamente conservador que reza porque o poder libertador de Deus se derrama sobre Cuba e destrói todas as fortalezas que o povo cubano tem sob a opressão. Pela proteção da família cubana contra a ameaça da "ideologia de gênero", para que em Cuba sejam removidas todas as forças que impedem a liberdade de expressão e a participação cidadã.

Esse posicionamento os separa das igrejas membros do Conselho de Igrejas de Cuba uma das organizações não governamentais reconhecidas pelo governo cubano considerados moral e teologicamente liberais<sup>3</sup>. É importante notar que a igreja cristã cubana, como em quase todo o planeta, é composta por 85% de mulheres, mas constitui apenas 5% das lideranças dentro dela (números aproximados por isso não há censo). Portanto, há muito a fazer quando se trata de empoderar a liderança feminina.

---

<sup>3</sup> <https://1997-2001.state.gov/regions/wha/spanhb.html>; <https://instituciones.sld.cu/.pdf>

### **Empoderamento das mulheres: aspectos conceituais.**

Empoderamento, como um conceito sócio-político, transcende a participação política formal. É objeto de análise e está presente no discurso de inúmeros atores sociais e até mesmo a teologia feminista fez uso dele. Empoderamento diz respeito à ampliação das capacidades individuais e ao acesso às fontes de poder, seguindo os argumentos de Gramsci<sup>4</sup>, Foucault<sup>5</sup>, entre outros. Em suas obras esses autores referem-se ao fato de o sujeito estar em relações de produção e significação; e estes, por sua vez, determinam as relações de poder existentes. Mas eles reconhecem apenas três formas de dominação: étnica, social e religiosa. Eles não viam a dominação masculina como uma relação de poder que torna as mulheres invisíveis

De diferentes disciplinas, várias autoras feministas deram contribuições importantes a esse respeito; destacam a consideração de que o empoderamento gera mudanças no imaginário das relações de gênero e na relação das mulheres com o poder<sup>6</sup>; que é uma evolução na consciência das mulheres sobre si mesmas, seu status e sua eficácia nas interações sociais, enfatizando a importância da reflexão crítica para alcançar uma ação transformadora<sup>7</sup>. A educação é provavelmente a pré-condição mais importante para a emancipação. A força coletiva é considerada o recurso transformador mais importante à disposição das mulheres, dada a privação de direitos políticos de quase todas as fontes de poder institucional a que historicamente tiveram que se sujeitar.

### **Natureza do poder e formas de manifestação.**

Desistorizar o exercício do poder é a chave para sua reprodução. Para conduzir a sociedade em igualdade de condições e ocupar o seu lugar no espaço público, é necessário que as mulheres conheçam, analisem e reflitam sobre a construção social

---

<sup>4</sup> COHAN, Néstor. Gramsci e Marx, Hegemonia do poder na teoria marxista. *La Izquierda debate*, 17 de março de 2011

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel et al. El ojo del poder. *El panóptico*, La Piqueta, Barcelona, 1980.

<sup>6</sup> LEÓN, Magdalena et al. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá, UN. Facultad de Ciencias Humanas, 1997.

<sup>7</sup> SCHULER, Margaret. Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento. *In: LEÓN*, 1997, p. 35.

da identidade e da autoestima, revelando e reconhecendo as hierarquias sociais existentes na nossa sociedade, como bem como os valores que geram e mantêm a discriminação em geral e a violência contra a mulher, em particular.

As bases do poder e da opressão não estão apenas na capacidade de fazer prevalecer ou impor decisões a outrem ou a outrem, mas também a exclusão de certas questões da agenda decisória para eliminar a possibilidade de serem suscetíveis de decisão. Haveria também outro tipo de poder que iria além do conflito, porque talvez os interesses em jogo não sejam articulados ou não sejam observáveis, ou mesmo porque as pessoas envolvidas não os conheçam.

### **Gênero, Identidades e Poder**

Uma reflexão sobre as conquistas alcançadas na condição social das mulheres estabelece como opinião globalizante que nem a generalização da formação acadêmica de nível superior para as mulheres, nem o aumento vertiginoso de sua profissionalização, têm conseguido torná-las mais visíveis em cargos de poder, nem político ou econômico. É por isso que, há alguns anos, o objetivo proposto para estimular o princípio da igualdade de oportunidades entre os sexos tem sido conseguir maior visibilidade das mulheres na vida pública.

Em Cuba, o trabalho do Programa Mulher e Gênero da Área de Formação e Estudo do Conselho de Igrejas de Cuba e do Instituto de Gênero do Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas e a Igreja Evangélica Unida em Cuba (Sínodo Luterano) tem desenvolvido um meritório trabalho de pesquisa, formação e preparação de Liderança feminina cubana de caráter ecumênico. Nesse processo, é fundamental a conscientização, que segundo Paulo Freire<sup>8</sup> se refere a uma consciência crítica e reflexiva que promove a criatividade e a capacidade de tomar decisões e transformar a realidade. Não podemos falar de empoderamento sem levar em conta o contexto histórico e cultural em que ele ocorre. Trickett<sup>9</sup> aponta que a cultura e o contexto afetam a própria definição do conceito de empoderamento.

---

<sup>8</sup> FREIRE, Paulo. Education, liberation and the Church. **Study Enconter**, vol. IX, n. 1/1973.

<sup>9</sup> TRICKETT, Edison J. Human diversity and community psychology: Where ecology and empowerment meet. **American Journal of Community Psychology**, v. 22, n. 4, p. 583, 1994.

Investigar o empoderamento apresenta vários desafios derivados da complexidade do processo. O empoderamento é dinâmico e multidimensional, não se restringe à ação e mudança individual, mas também com as mudanças institucionais e culturais. Além disso, não se limita apenas à ação em face de conflitos observáveis, mas os conflitos suprimidos devem ser contabilizados. Também é necessário levar em consideração tanto os agentes catalíticos quanto os resultados grupais e individuais quanto ao controle das fontes do poder<sup>10</sup>.

O método de construção do empoderamento das mulheres é baseado em processos de desconstrução. Consiste em analisar cultura, economia, história, sociedade, desde uma perspectiva de gênero. Nelly Stromquist<sup>11</sup> considera que o empoderamento tem várias facetas: psicológicas, cognitivas, políticas, econômicas, todas definidas de uma perspectiva individual.

Por fim, para o empoderamento das mulheres, é necessário superar o chamado "teto de vidro", que se define como uma barreira na ascensão da carreira feminina. Como líderes na multiplicidade das esferas que a vida pública apresenta: tanto no mundo do trabalho como no mundo político e também de forma especial, no mundo religioso. As barreiras, que sustentam "teto de vidro", são internas e externas. Porém, o mais difícil para as mulheres, reside em tomar uma palavra em público; isso continua escondendo sua verdadeira importância como GRUPO social. Uma história de mulheres é uma história de discriminação.

Segundo Carmen Alborch<sup>12</sup>, devemos estar unidos pelo conhecimento, se queremos lideranças femininas precisamos conhecer a história das mulheres. A presença da mulher, na ciência, ou em qualquer outro espaço que represente determinado nível intelectual ou técnico, sempre desperta a sensação de vazio. Visualizar esse valor eleva sua autoestima como grupo social e impulsiona a corrida pela transformação da liderança feminina como forma de tornar o gênero visível, liberta-os de preconceitos sexistas e de mudanças na representação social de

---

<sup>10</sup> GARCÍA, Brígida. Empoderamiento y autonomía de las mujeres en la investigación sociodemográfica actual. **Estudios demográficos y urbanos**, p. 221-253, 2003.

<sup>11</sup> LEÓN, 1997, p. 119.

<sup>12</sup> ALBORCH, Carmen. La ciudadanía de las mujeres. **E-mujeres.net**, 2016. p. 29. Disponible em: <https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/La-ciudadania-de-las-mujeres.pdf>. Acceso em 20 ene. 2021.

ambos os gêneros.

A opressão das mulheres é multissecular; é abrangente, é multicultural, multirreligiosa porque é onipresente em todas as culturas e religiões do mundo, muitas vezes, atinge extremos insuspeitados.

## Conclusão

Mesmo no século 21, as mulheres cristãs cubanas se encontram realizando aquelas tarefas às quais foram relegadas, mas sem acesso às áreas de liderança, poder, decisão e direção no mais alto nível em um grande número de igrejas cristãs. Às vezes, as próprias mulheres veem essa discriminação com naturalidade e a justificam, ou mesmo se tornam porta-vozes e transmissoras desses critérios de exclusão para as novas gerações sustentada por pressupostos bíblicos e teológicos. Passos foram dados para melhorar a preparação bíblica e teológica das mulheres e as primeiras contribuições do pensamento teológico feminista estão começando a aparecer em suas diferentes correntes, organizações nacionais interdenominacionais de mulheres também surgiram. Apesar do trabalho sustentado de mais de 30 anos, as dificuldades relacionadas ao empoderamento feminino na igreja evangélica cubana são visíveis.

Por fim, se levarmos em conta o que Zimmerman<sup>13</sup> afirmou em que ações, atividades ou estruturas podem ser empoderadores, a igreja precisa se tornar um espaço de capacitação para mulheres crentes. Não basta executar ações ou atividades se não for possível impactar e transformar as respectivas estruturas. Mas isso não pode acontecer se a igreja permanecer apenas no nível do discurso.

Justiça e paz são dons de Deus não apenas para as pessoas reunidas na igreja, mas para toda a criação. Se a igreja se isola das preocupações mais amplas da sociedade, perde a oportunidade de ser sal e luz para o mundo (Mt 5: 13-16). Para isso, é necessário ir além da zona de conforto institucional e começar a viver profeticamente, tornando-se um agente de transformação do mundo (Romanos 12: 2). É chamada a participar, com espírito crítico e autocrítico, a ser um lugar que dá

---

<sup>13</sup> ZIMMERMAN, Marc A. Empowerment theory. *In: Handbook of community psychology*. Springer, Boston, MA, 2000. p. 43-63.

esperança; E compartilhar essa esperança é uma dimensão importante do envolvimento público da igreja. E para isso é necessário que as mulheres participem ativamente não só como espectadoras, mas também conduzam processos de diálogo e compreensão para aquelas que deram testemunho efetivo como facilitadoras durante esta crise.

### Referências bibliográficas

<https://mundo.sputniknews.com/20210717/cuba-rostros-y-testimonios-de-las-manifestaciones-del-domingo-11-de-julio--1114193560.html>

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57793145>

<https://oncubanews.com/cuba/fundan-la-alianza-de-iglesias-evangelicas-cubanas/>

<https://1997-2001.state.gov/regions/wha/spanhb.html>

BIBLIA. Nueva Versión Internacional

FOUCAULT, Michel. Microfísica del Poder. La Piqueta. Madrid. España. 1992. P. 148.

BALL, S. Foucault y la educación. Disciplinas y Saber. (P. Manzano, Trad.) Morata. Madrid. España; S.L. 2001. P. 6.

FOUCAULT, Michel. Vigilar y Castigar (Novena edición ed.). (A. Garzón, Trad.) Siglo XXI. México: 1984. P. 34

DELGADILLO, Juan Fernando. Foucault y el análisis del poder. Revista de Educación & Pensamiento. 5/11/12

HERNÁNDEZ GUZMÁN, Yamilka. **Empoderamiento del liderazgo eclesial femenino: propuesta de intervención.** Cuba, Santiago de Cuba, 2013.

KABEER, Naila. **Reversed realities: Gender hierarchies in development thought.** Verso, 1994

LAGARDE, Marcela. **Identidad Genérica y Feminismo.** España, Edit. Instituto Andaluz de La Mujer, 1998.

SEGERMAN-PECK, Lily M. Networking & Mentoring. **A womens guide.** London, 1991.

VIGOTSKY, S. L. **Historia del Desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores.**



Cuba, La Habana, Científico-Técnica, 1987.

ALFARO, María Cecilia. Develando el género : elementos conceptuales básicos para entender la equidad. *In: Género: Selección de Lecturas*. Compiladora: Carmen Nora Hernández. Editorial Caminos, 2008. P. 69

CAVALCANTY, Tereza: Biblia y relaciones de género en busca de una nueva identidad. *In: Género: selección de Lecturas*. Compiladora: Carmen Nora Hernández. Editorial Caminos, 2008. P. 239

ZIMMERMAN, Marc A. Empowerment theory. *In: Handbook of community psychology*. Springer, Boston, MA, 2000. p. 43-63.

<https://instituciones.sld.cu/facultadfinlayalbarran/files/2019/06/Ley-Helms-Burton.pdf>

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/07/11/manifestantes-protestan-contra-o-gobierno-em-cuba.ghtml>;

<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2021/07/11/cuba-e-abalada-por-manifestacoes-ineditas-contra-o-governo.html>

<http://www.cubadebate.cu/especiales/2021/07/15/testimonios-del-11-de-julio-cuando-se-desato-la-violencia/>

<https://www.infobae.com/cultura/2021/07/16/cuba-y-el-alarido-un-grito-de-desesperacion-y-lamentos-que-no-fueron-oidos/>

<https://elpais.com/internacional/2021-07-17/cuba-ha-acumulado-demasiadas-insatisfacciones-sin-canalizar.html>

<https://www.infobae.com/america/america-latina/2021/07/18/como-es-que-piensa-y-que-busca-la-nueva-generacion-de-jovenes-que-tomo-las-calles-de-cuba/>





